

LE SAINT, LE MOINE ET LE PAYSAN

Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan



Le saint, le moine et le paysan

Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan

Olivier Delouis, Sophie Métivier et Paule Pagès (dir.)

DOI : 10.4000/books.psorbonne.37579
Éditeur : Éditions de la Sorbonne
Année d'édition : 2016
Date de mise en ligne : 8 novembre 2019
Collection : Byzantina Sorbonensia
ISBN électronique : 9791035101091



Édition imprimée
ISBN : 9782859449728
Nombre de pages : 758[2]

Référence électronique
DELOUIS, Olivier (dir.) ; MÉTIVIER, Sophie (dir.) ; et PAGÈS, Paule (dir.). *Le saint, le moine et le paysan : Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan.* Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2016 (généré le 20 décembre 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/psorbonne/37579>. ISBN : 9791035101091. DOI : 10.4000/books.psorbonne.37579.

LE SAINT, LE MOINE ET LE PAYSAN

Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
BYZANTINA SORBONENSIA – 29

Institut de Recherches sur Byzance, l'Islam
et la Méditerranée au Moyen Âge

LE SAINT, LE MOINE ET LE PAYSAN

Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan

édités par Olivier Delouis, Sophie Métivier et Paule Pagès

*Ouvrage publié avec le concours de la Commission de la recherche
de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et du « Legs Malandrino »*

Publications de la Sorbonne
2016

Collection Byzantina Sorbonensia

dirigée par Michel Kaplan

Image de couverture :
Psautier de Théodore (1066)
London, *British Library*, *Add.* 19352, fol. 190r
(© 2016 British Library)



Composition
Fabien Tessier

212, rue Saint-Jacques, 75005 Paris
www.univ-paris1.fr – publisor@univ-paris1.fr
Loi du 11 mars 1957

ISBN 978-2-85944-972-8
ISSN 0398-7965

AVANT-PROPOS

Ce souvenir remonte à plus de quarante ans, mais il est toujours vivant. Le jeune Michel Kaplan m'avait interrogée, lors d'un séminaire, sur le sens d'un passage de l'Éloge de Michel Cérulaire par Michel Psellos. Il préparait alors un mémoire sur le schisme de 1054 sous la direction de Paul Lemerle. Je vois encore son étonnement quand je lui présentai, une semaine plus tard, la traduction du texte, que j'avais préparée à son intention. Depuis lors, Michel Kaplan est devenu non seulement un très bon spécialiste des institutions byzantines (et pas uniquement celles concernant la terre) mais encore un fin connaisseur de la civilisation de cet empire naguère trop décrié. J'en veux pour preuve sa riche et très variée bibliographie.

Il m'est impossible de citer les multiples domaines des études byzantines dont la connaissance a progressé grâce aux travaux de Michel Kaplan. Outre les questions agraires, dont il est devenu l'incontestable spécialiste, je mentionnerai seulement, à titre d'exemple, l'hagiographie, sans oublier ses contributions à l'étude de la société byzantine. Ses manuels, d'une écriture limpide, fondés sur une érudition certaine, sont devenus indispensables aux futurs byzantinistes et utiles à tout enseignant, comme le deviendra son tout dernier ouvrage : Pourquoi Byzance ? Un empire de onze siècles *(2016).*

En ce qui concerne la qualité scientifique de l'œuvre de Michel Kaplan, qu'il me suffise de mentionner la haute estime que lui manifestait Nicolas Svoronos, fier de le considérer comme un digne successeur dans les épineuses recherches sur la vie rurale de Byzance et les problèmes fiscaux qui s'y rattachent.

Je conclurai ces quelques lignes, qui ne prétendent nullement résumer ou présenter l'ensemble d'une œuvre multiple, en disant ma joie d'avoir eu dans la personne de Michel Kaplan mon successeur, de la chaire byzantine de la Sorbonne – faut-il rappeler qu'elle fut créée en 1899 pour Charles Diehl ? – jusqu'à la présidence de notre université, et d'avoir trouvé en lui un très bon collègue et un fidèle ami.

Hélène Ahrweiler
Recteur honoraire de l'Académie de Paris

Tabula gratulatoria

Hélène Ahrweiler
Ilias Anagnostakis
Christine Angelidi
Theodora Antonopoulou
Isabelle Augé
Marie-France Auzépy

Michel Balard
Jérôme Bastick
Albrecht Berger
André Binggeli
Marie-Hélène Blanchet
Edina Bozóky
Sulamith Brodbeck

Benoit Cantet
Jean-Claude Cheynet
Michel Christol
Julie Claustre
Marie-Hélène Congourdeau
Anne Couderc
Danielle Courtemanche
Estelle Cronnier

Jean-Michel David
Gérard Dédéyan
Nathalie Delernieux
Laurence Delobette
Olivier Delouis
Vincent Déroche
Marina Detoraki
Alain Dierkens
Nicolas Drocourt
Jannic Durand

Anne-Marie Eddé
Stéphanos Efthymiadis
Raúl Estangüi Gómez
Imane Ezzahoui

Romain Feeser
Denis Feissel
Laurent Feller
Bernard Flusin
Christian Förstel
Jean-Luc Fournet

Hélène Gacic
Michèle Gaillard
Thierry Ganchou
Christian Gastgeber
Claude Gauvard
Alain Genet
Jean-Philippe Genet
Maria Gerolymatou
Christophe Giros
Andreas Gkoutzioukostas
Daphné Gondicas
Jean-Pierre Grélois
Michael Grünbart

John Haldon
Jean-Claude Hélas
Anne-Marie Helvétius

Institut français d'études byzantines

Christine Jéhanno
Catherine Jolivet-Lévy

Olga Karageorgiou
Nikolaos Karapidakis
Polymnia Katsoni
Michel Kazanski
Buket Kitapci Bayri
Johannes Koder
Taxiarchis Kolias
Thierry Kouamé

Stavros Lazaris
Antoine Le Bail
Nicole et Jean-Loup Lemaitre
Enrique León
Bénédicte Lesieur
Éric Limousin

Paul Magdalino
Élisabeth Malamut

Triantafyllitsa Maniati-Kokkini
Pierre Maraval
Smilja Marjanović-Dušanić
Athanasios Markopoulos
Jean-Marie Martin
Bernadette Martin-Hisard
Olivier Mattéoni
Igor Medvedev
Marie Meillassoux-Boutot
Christian de Mérindol
Sophie Métivier
Claude et Françoise Michaud
Françoise Micheau
Monastère de Bose (Italie)
Brigitte Mondrain
Dominic Moreau
Élisabeth Mornet
Rosemary Morris
Cécile Morrisson
Maria Mossakowska-Gaubert
Benjamin Moulet

Etleva Nallbani
Annliese Nef
Andréas Nicolaïdès
Elena Nonveiller

Paolo Odorico
Daniel Oltean

Paule Pagès
Maria Panayotidi
Arietta Papaconstantinou
Diane Pasquier-Chambolle
Inmaculada Pérez Martín
Annick Peters-Custot
Christophe Picard
Dominique Pieri
Catherine Piganiol
Brigitte Pitarakis
Natalia Poulou
Thomas Pratsch
Vivien Prigent
Günter Prinzing
Vincent Puech

Pierre Racine
Claudia Rapp
Diether Roderich Reinsch
Andreas Rhoby
Jean-Claude Richard Ralite
Antonio Rigo
Laurent Ripart
Renaud Rochette
Jack Roskilly

Guillaume Saint-Guillain
Jean-Marie Sansterre
Werner Seibt
Christian Settipani
Nancy Ševčenko
Christina Sideri
Georges Sidéris
Kostis Smyrlis
Jean-Pierre Sodini
Alessio Sopracasa
Michel Sot
Jean-Michel Spieser
Michel Stavrou
Jakub Sypiański

Alice-Mary Talbot
Fabien et Tatiana Tessier
Pierre Toubert
Giusto Traina
Dimitrios Tsougarakis

Pablo Ubierna

Dominique Valérian
Éric Vallet
Peter Van Deun
Jean-François Vannier
Adrián Viale

Alexandra-Kyriaki Wassiliou-Seibt

Michel Zimmermann
Constantin Zuckerman

Liste des travaux de Michel Kaplan*

1976

1. *Les propriétés de la Couronne et de l'Église dans l'Empire byzantin (ve-viie siècles)*, Paris 1976 (Byz. Sorb. 2).

1978

2. (En collaboration avec A. Ducellier et B. Martin) *Le Proche-Orient médiéval. Des Barbares aux Ottomans*, Paris 1978 (Initiation à l'histoire).

1980

3. Bauer, Bauerntum, Byzantinisches Reich, dans *Lexikon des Mittelalters*, t. 1, Munich / Zurich 1980, col. 1599-1601.
4. Quelques remarques sur les paysages agraires byzantins (vie-milieu xie siècles), *Revue du Nord* 62 (*Le paysage rural. Réalités et représentations, Actes du Xe Congrès des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Lille-Villeneuve d'Ascq, 18-19 mai 1979*), 1980, p. 155-176.

1981

5. Les grands propriétaires de Cappadoce (vie-xie siècles), dans *Le aree omogenee della civiltà rupestre nell'ambito dell'Impero bizantino: la Cappadocia*, éd. C. D. Fonseca, Galatina 1981, p. 125-158 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 100-123).
6. Novelle de Tibère II sur les « maisons divines », *TM* 8 (*Hommage à M. Paul Lemerle*), 1981, p. 237-245.

1982

7. Byzance et Rome, le grand schisme, *L'Histoire* 51, décembre 1982, p. 26-33.
8. Remarques sur la place de l'exploitation paysanne dans l'économie rurale byzantine, *JÖB* 32/2 (*XV. Internationaler Byzantinistenkongress*, *Akten* II/2), 1982, p. 105-114.
9. Le sac de Constantinople, *L'Histoire* 47, juillet-août 1982, p. 112-115 (repris dans *Le temps des croisades*, *Les collections de L'Histoire* 4, 1998, p. 86-89).
10. Les villageois aux premiers siècles byzantins (vie-xe siècles) : une société homogène ?, *BSl.* 43, 1982, p. 202-217 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 14-30).

* Les publications sous presse et les comptes rendus ne sont pas mentionnés.

1984

11. Les monastères et le siècle à Byzance : les investissements des laïcs au XIe siècle, *Cahiers de Civilisation Médiévale* 27 (*L'Église et le siècle de l'an mil au début du XIIe siècle*, *Actes du XIVe Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Poitiers, juin 1983*), 1984, p. 71-83 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 123-137).

1985

12. L'exploitation paysanne byzantine entre l'Antiquité et le Moyen Âge (VIe-VIIIe siècles). Affirmation d'une structure économique et sociale, dans *From Late Antiquity to Early Byzantium. Proceedings of the Byzantinological Symposium of the 16th International EIRENE Conference*, éd. V. Vavřínek, Prague 1985, p. 101-106.

1986

13. L'économie paysanne dans l'Empire byzantin du Ve au Xe siècle, *Klio* 68, 1986, p. 198-232 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 31-65).
14. Participation à l'ouvrage collectif dirigé par A. Ducellier, *Byzance et le monde orthodoxe*, Paris 1986.
15. Quelques aspects des maisons divines du VIe au IXe siècle, dans *Ἀφιέρωμα στὸν Νίκο Σβορώνο* [*Mélanges Nicolas Svoronos*], éd. V. Kremmydas, Ch. Maltézou et N. M. Panagiotakis, Réthymnon 1986, p. 70-96 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 138-156).

1988

16. Pour un modèle économique de l'exploitation agricole byzantine : problèmes de méthode et premiers résultats, *Histoire et Mesure* 3, 1988, p. 221-234 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], Paris 2006, p. 66-78).

1990

17. L'église byzantine des VIe-XIe siècles : terres et paysans, dans *Church and People in Byzantium, Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, Manchester 1986*, éd. R. Morris, Birmingham 1990 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 157-166).
18. Les normes de la sainteté à Byzance (VIe-XIe siècles), *Mentalités* 4, 1990, p. 15-34 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 53-73).

1991

19. *Tout l'or de Byzance*, Paris 1991 (Découvertes 104).
20. (avec M. Balard *et al.*) Byzance, l'Orient chrétien et le monde turc, dans *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, *Actes des congrès de la Société des historiens*

médiévistes de l'enseignement supérieur public, 20e congrès, Paris, 1989, éd. M. Balard, Paris 1991 (L'Univers historique), p. 331-361.

21. Un chef d'œuvre de la peinture byzantine : le monastère de Chôra à Constantinople, *L'Œil*, no 437, décembre 1991.
22. L'irrésistible ascension du Stylite, *Le Magazine littéraire*, no 290, juillet 1991, p. 19-22.
23. Maisons impériales et fondations pieuses : réorganisation de la fortune impériale et assistance publique de la fin du VIIIe à la fin du Xe siècle, *Byz.* 61, 1991, p. 441-464 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 167-183).
24. La place des soldats dans la société villageoise byzantine (VIIe-Xe siècles), dans *Le combattant au Moyen Âge*, Paris / Saint-Herblain 1991, p. 45-55.

1992

25. *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol,* Paris 1992 (Byz. Sorb. 10).
26. Michel IV, Byzantin de la décadence, *Le Monde*, 1er août 1992.
27. La horde croisée à Constantinople, *Le Monde*, 2 août 1992.
28. La Renaissance macédonienne, dans *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises, Musée du Louvre, 3 novembre 1992-1er février 1993*, Paris 1992, p. 216-221.
29. Le village byzantin : naissance d'une communauté chrétienne, dans *Villages et villageois au Moyen Âge, XXIe Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Caen, juin 1990*, Paris 1992 (Histoire ancienne et médiévale 26), p. 15-25 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 79-87).

1993

30. *L'Empire byzantin, onze siècles d'histoire*, Paris 1993 (La Documentation Photographique 7015).
31. *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, éd. C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini, Paris 1993 (Byz. Sorb. 11).
32. Les sanctuaires de Théodore de Sykéôn, *ibid.*, p. 65-80 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 253-272).
33. Le saint, le village et la cité, *ibid.*, p. 81-94 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 273-290).
34. Les moines et leurs biens fonciers à Byzance du VIIIe au Xe siècle : acquisition, conservation et mise en valeur, *Revue bénédictine* 103, 1993, p. 209-223 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 216-225, et dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 479-495).
35. La place du schisme de 1054 dans les relations entre Byzance, Rome et l'Italie, *BSl.* 54, 1993 (*Byzantium and its Neighbours from the Mid-9th till the 12th Centuries, Papers Read at the International Byzantinological Symposium, Bechyne, September 1990*, éd. V. Vavřínek), p. 29-37 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 23-34).

1994

36. *Le Moyen Âge.* 1, *IVe-Xe siècle*, Rosny 1994 (Grand Amphi), sous la direction de M. Kaplan.
37. *Le Moyen Âge.* 2, *XIe-XVe siècle*, Rosny 1994 (Grand Amphi), sous la direction de M. Kaplan.
38. Evergetis *Typikon* and the Management of Monastic Estates in the 11th Century, dans *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism*, éd. M. Mullet et A. Kirby, Belfast 1994 (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.1), p. 103-123 (repris en français dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 228-239, et dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 497-514).
39. Réponse à A. P. Kazhdan, *BSl.* 55, 1994, p. 89-95.

1995

40. L'hinterland religieux de Constantinople : moines et saints de banlieue d'après l'hagiographie, dans *Constantinople and Its Hinterland*, *Papers of the Twenty-seventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993*, éd. C. Mango et G. Dagron, Aldershot 1995 (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 3), p. 191-205 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 291-308).
41. Le monastère de Chôra : archéologie et histoire, *Archéologia*, septembre 1995, p. 50-57.
42. Le schisme de 1054, éléments de chronologie, *BSl.* 56 (Στέφανος. *Studia byzantina ac slavica Vladimíro Vavřínek ad annum sexagesimum quintum dedicata*, éd. R. Dostálová et V. Konzal), 1995, p. 147-157 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 35-50).

1996

43. (en collaboration avec M.-F. Auzépy et B. Martin) *La chrétienté orientale du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle. Textes et documents*, Paris 1996 (Regards sur l'histoire 115).
44. Les moines et le clergé séculier à Byzance, Ve-XIIe siècles, dans *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, éd. J.-L. Lemaître, M. Dmitriev et P. Gonneau, Genève 1996 (Hautes études médiévales et modernes 76), p. 293-311 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 240-251, et dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 149-166).
45. Le ventre de l'Empire, dans *Constantinople 1054-1261. Tête de la chrétienté, proie des Latins, capitale grecque*, éd. A. Ducellier et M. Balard, Paris 1996 (Mémoires 40), p. 86-103 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 270-281).

1997

46. (en collaboration avec A. Ducellier) *Byzance, IVe-XVe siècle*, Paris 1997 (Les Fondamentaux 79).

47. *La chrétienté byzantine du VIIe siècle au milieu du XIe siècle. Images et reliques, moines et moniales, Constantinople et Rome*, Paris 1997 (Regards sur l'histoire 116).
48. In Search of St. Cyril's Philea, dans *Work and Worship at the Theotokos Evergetis 1050-1200, Papers of the Fourth Belfast Byzantine International Colloquium*, éd. M. MULLET et A. KIRBY, Belfast 1997 (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.2), p. 213-221 (repris en français dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [nº 93], p. 167-181).

1998

49. Du cocon au vêtement de soie : concurrence et concentration dans l'artisanat de la soie à Constantinople aux Xe-XIe siècles, dans *Εὐψυχία. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris 1998 (Byz. Sorb. 16), p. 313-327 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [nº 73], p. 282-296).
50. Forme di ascesi tra originalità e contestazione, dans *Oriente Cristiano e Santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, éd. S. GENTILE, Venise 1998, p. 53-60.
51. L'histoire agraire byzantine et la Scandinavie, dans *Byzantium and Islam in Scandinavia. Acts of a Symposium at Uppsala University, June 15-16 1996*, éd. E. PILZ, Jonsered 1998 (Studies in Mediterranean Archaeology 126), p. 53-58.

1999

52. L'aristocrate byzantine et sa fortune, dans *Femme et pouvoir des femmes en Orient et en Occident (VIe-XIe siècles). Colloque international organisé les 28, 29 et 30 mars 1996 à Bruxelles et Villeneuve d'Ascq*, éd. S. LEBECQ *et al.*, Villeneuve-d'Ascq 1999, p. 205-226 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [nº 73], p. 184-204).
53. De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du Ve au XIIe siècle, dans *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, éd. É. BOZÓKY et A.-M. HELVÉTIUS, Turnhout 1999 (Hagiologia 1), p. 19-38 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [nº 93], p. 75-95).
54. Le saint, l'évêque et l'Empereur : l'image et le pouvoir à l'époque du second iconoclasme d'après les sources hagiographiques, *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 69 (*Les images dans les sociétés médiévales : pour une histoire comparée*, éd. J.-M. SANSTERRE et J.-C. SCHMITT), 1999, p. 185-201 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [nº 93], p. 167-181).

2000

55. Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ?, dans *Miracle et karāma*, éd. D. AIGLE, Turnhout 2000 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses 109 ; Hagiographies médiévales comparées 2), p. 167-196 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [nº 93], p. 97-126).
56. Quelques remarques sur les routes à grande circulation dans l'Empire byzantin du VIe au XIe siècle, dans *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VIe au XIe siècle. Actes du Colloque international, [Bruxelles] (5-7 mai 1994)*, éd. A. DIERKENS et J.-M. SANSTERRE, Genève 2000 (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège 278), p. 83-100.

2001

57. *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, éd. M. Kaplan, Paris 2001 (Byz. Sorb. 18).
58. Le choix du lieu saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines, *ibid.*, p. 183-198 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 345-366).
59. L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite, *ibid.*, p. 199-217 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 317-343).
60. Les artisans dans la société byzantine aux viie-xie siècles, dans *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life*, éd. N. Necipoğlu, Leyde 2001 (The Medieval Mediterranean 33), p. 245-260 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 297-307).
61. Quelques remarques sur la vie rurale à Byzance au ixe siècle d'après la correspondance d'Ignace le Diacre, dans *The Dark Centuries of Byzantium (7th-9th c.)*, éd. E. Kountoura-Galaki, Athènes 2001 (National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research. International Symposium 9), p. 365-376 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 205-214).

2002

62. L'ensevelissement des saints : rituels de création des reliques et sanctification à Byzance d'après les sources hagiographiques, *TM* 14 (*Mélanges Gilbert Dagron*), 2002, p. 319-332 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 127-145).
63. Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine (viie-xiie siècles), *DOP* 56, 2002, p. 109-128 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 433-460).

2003

64. Quelques remarques sur les contrats de bail pour les vignes du monastère de Vatopédi, dans *Byzantium: State and Society. In Memory of Nikos Oikonomidès*, éd. A. Avramea, A. Laiou et E. Chrysos, Athènes 2003, p. 283-295 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 88-97).

2004

65. (avec C. Morrisson) L'économie byzantine : perspectives historiographiques, *RH* 306/2, 2004, p. 391-411.
66. L'espace et le sacré à Byzance d'après les sources hagiographiques, dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli vi-xi)*, Spolète 2004 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 51), t. 2, p. 1053-1115 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 367-410).
67. Hagiographie et histoire de la société, dans *Les vies des saints à Byzance, genre littéraire ou biographie historique ? Actes du IIe Colloque international philologique « EPMHNEIA », Paris, 6-7-8 juin 2002*, éd. P. Odorico et P. A. Agapitos, Paris 2004 (Dossiers byzantins 4), p. 25-47 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [no 73], p. 252-267).

68. Léontios de Jérusalem, moine ou évêque ?, dans *The Heroes of the Orthodox Church: The New Saints, 8th-16th c.*, éd. E. Kountoura-Galaki, Athènes 2004 (National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research. International Symposium 15), p. 295-311 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [nº 93], p. 183-200).
69. Un patriarche byzantin dans le royaume latin de Jérusalem : Léontios, dans *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, éd. D. Coulon *et al.*, Paris 2004 (Byz. Sorb. 20), p. 475-488 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [nº 93], p. 201-220).

2005

70. (avec M.-F. Auzépy, O. Delouis, J.-P. Grélois) À propos des monastères de Mèdikion et de Sakkoudion, *REB* 63, 2005, p. 183-194.
71. La population de Constantinople du VIe siècle à l'époque des Paléologues, dans *L'Empire romain d'Orient et la genèse de l'idée d'État en Europe*, éd. S. Flogaitis et A. Pantélis, Londres 2005 (European Public Law Series / Bibliothèque de droit public européen 80), p. 73-82 (repris dans *Byzance. Villes et campagnes* [nº 73], p. 308-314).
72. Texte et image dans le manuscrit de Madrid de la chronique de Skylitzès, dans *Reading Images and Texts: Medieval Images and Texts as Forms of Communication. Papers from the Third Utrecht Symposium on Medieval Literacy, Utrecht, 7-9 December 2000*, éd. M. Hageman et M. Mostert, Turnhout 2005 (Utrecht Studies in Medieval Literacy 8), p. 477-494.

2006

73. *Byzance. Villes et campagnes*, Paris 2006 (Les médiévistes français 7).
74. *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, éd. M. Kaplan, Paris 2006 (Byz. Sorb. 23).
75. L'économie des monastères à travers les Vies de saint byzantines des XIe-XIIIe siècles, *ibid.*, p. 27-42 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [nº 93], p. 515-532).
76. L'évêque à l'époque du second iconoclasme, *ibid.*, p. 183-206 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [nº 93], p. 221-249).
77. Constantinople et l'économie urbaine, dans *Le monde byzantin*. 2, *L'Empire byzantin (641-1204)*, éd. J-C. Cheynet, Paris 2006 (Nouvelle Clio), p. 249-287.
78. Les contrats de location agraire à Byzance du VIe au XIVe siècle, dans *Contratti agrari e rapporti di lavori nell'Europa medievale. Atti del Convegno internazionale di studi, Montalcino, 20-22 settembre 2001*, éd. A. Cortonesi, M. Montanari et A. Nelli, Bologne 2006 (Biblioteca di storia agraria medievale 30), p. 251-270.
79. Les saints en pèlerinage à l'époque protobyzantine, dans *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, éd. B. Caseau, J.-C. Cheynet et V. Déroche, Paris 2006 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 23), p. 249-262 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [nº 93], p. 413-431).

2007

80. *Byzance*, Paris 2007 (Guide Belles lettres des civilisations 23).
81. (avec M.-F. Auzépy, dir., *et al.*) Campagne de prospection 2006 de la mission Marmara, *Anatolia Antiqua* 15, 2007, p. 335-369.
82. La viticulture byzantine (VIIe-XIe siècles), dans *Olio e vino nell'alto Medioevo*, Spolète 2007 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 54), t. 1, p. 163-211.
83. Why Were Monasteries Founded?, dans *Founders and Refounders of Byzantine Monasteries. Papers of the Fifth Belfast Byzantine International Colloquium, Portaferry, Co. Down, 17-20 September 1998*, éd. M. Mullet, Belfast 2007 (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.3), p. 28-42 (repris en français dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 533-547).

2008

84. (avec A.-M. Helvétius) Asceticism and Its Institutions, dans *The Cambridge History of Christianity*. 3, *Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100*, éd. T. Noble et J. Smith, Cambridge 2008, p. 275-298 et 703-712.
85. (avec M.-F. Auzépy, dir., *et al.*) Campagne de prospection 2007 de la mission Marmara, *Anatolia Antiqua* 16, 2008, p. 413-442.
86. La fondation de Nikôn le Métanoeite à Sparte : un monastère urbain, sa ville et sa campagne, dans Puer Apuliae. *Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, éd. E. Cuozzo *et al.*, Paris 2008 (2009) (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 30), t. 2, p. 383-393 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 565-579).
87. Pèlerinages et processions à Byzance aux VIe-VIIe siècles : l'exemple de Théodore de Sykéôn, dans *Byzantina Europaea. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Waldemarowi Ceranowi*, éd. M. Kokoszko et M. J. Leszka, Łódź 2008 (Byzantina Lodziensia 11), p. 219-232 (repris dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 461-476).
88. The Producing Population, dans *A Social History of Byzantium*, éd. J. Haldon, Chichester 2008, p. 143-167.

2009

89. (avec M.-F. Auzépy, dir., *et al.*) Campagne de prospection 2008 de la mission Marmara, *Anatolia Antiqua* 17, 2009, p. 429-456.
90. Villes et campagnes à Byzance du VIe au XIIe siècle : aspects économiques et sociaux, dans *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Spolète 2009 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 56), t. 1, p. 495-536.

2010

91. Le schisme sépare catholiques et orthodoxes, *Sciences Humaines*, Hors-série spécial 12 (*Une autre histoire des religions*), novembre-décembre 2010, p. 42-43.

92. Why Were Monasteries Founded in the Byzantine World in the 12th and 13th Centuries?, dans *Change in the Byzantine World in the Twelfth and Thirteenth Centuries, First International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium, Istanbul, 25-28 June 2007*, éd. A. Ödekan, E. Akyürek et N. Necipoğlu, Istanbul 2010, p. 408-413 (repris en français dans *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance* [no 93], p. 549-563).

2011

93. *Pouvoirs, Église et sainteté à Byzance. Études sur la société byzantine*, Paris 2011 (Les Classiques de la Sorbonne 3).
94. L'activité pastorale dans le village byzantin du viie au xiie siècle, dans *Animals and Environment in Byzantium (7th-12th c.)*, éd. I. Anagnostakis, T. G. Kolias et E. Papadopoulou, Athènes 2011 (National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research. International Symposium 21), p. 407-420.
95. Büyük bir imperatorluk vakfı: Pantokrator (Zeyrek Camii), dans *Bizans. Yapılar, Meydanlar, Yaşamlar*, éd. A. Pralong, Istanbul 2011, p. 118-134.
96. L'économie du monastère de la Kosmosôteira fondé par Isaac Comnène (1152) d'après le *typikon*, *TM* 16 (*Mélanges Cécile Morrisson*), 2011, p. 455-485.
97. Une hôtesse importante de l'église Saint-Jean-Baptiste de l'Oxeia à Constantinople : Fébronie, dans *Byzantine Religious Culture. Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, éd. D. Sullivan, E. Fischer et S. Papaioannou, Leyde / Boston 2011 (The Medieval Mediterranean 92), p. 31-52.

2012

98. Les élites rurales byzantines : historiographie et sources, *Mélanges de l'École francaise de Rome* 124/2 (*Les élites rurales méditerranéennes au Moyen Âge [ve-xve siècle], Actes d'un colloque, École francaise de Rome, octobre 2009*, éd. L. Feller, M. Kaplan et C. Picard), 2012, p. 299-312.
99. L'Empire byzantin : une quintessence d'Empire ?, *Monde(s). Histoire, espaces, relations* 2 (*Empires*), novembre 2012, p. 167-174.

2013

100. La culture de la vigne en Grèce à l'époque byzantine d'après les archives de l'Athos, *Food and History* 11/2 (*La viticulture grecque à l'époque hellénistique et byzantine. Une approche interdisciplinaire des techniques viticoles grecques*, éd. T. Boulay), 2013, p. 173-192.
101. Retour sur le dossier du monastère de la Théotokos Éléousa à Stroumitza, *ZRVI* 50, 2013 (*Mélanges Ljubomir Maksimović*, éd. B. Krsmanović et S. Pirivatrić), p. 479-492.
102. La Vie de Théodora de Thessalonique, un écrit familial, dans *Approaches to the Byzantine Family*, éd. L. Brubaker et S. Tougher, Farnham 2013 (Birmingham Byzantine and Ottoman Studies 14), p. 285-301.

2014

103. (avec E. Kountoura-Galaki) Economy and Society in Byzantine Hagiography, Methodological Questions, dans *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. 2, *Genres and Contexts*, éd. S. Efthymiadis, Farnham 2014, p. 389-418.
104. Empire et nations à Byzance du ve au xie siècle, dans *Nation et nations au Moyen Âge, XLIVe Congrès de la SHMESP (Prague, 23 mai-26 mai 2013)*, Paris 2014 (Histoire ancienne et médiévale 130), p. 151-163.
105. L'implantation des monastères du mont Athos à Thessalonique, x^e^-milieu xiiie siècle, dans *Villes méditerranéennes au Moyen Âge*, éd. É. Malamut et M. Ouerfelli, Aix-en-Provence 2014 (Le temps de l'histoire), p. 135-146.
106. Monasteries: Institutionalisation and Organisation of Space in the Byzantine World until the End of the 12th Century, dans *Diverging Paths. The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam,* éd. J. Hudson et A. Rodríguez, Leyde 2014 (The Medieval Mediterranean 101), p. 321-350.
107. Le « Schisme d'Orient », une guerre de sécession qui n'a pas eu lieu, *Le Monde des religions*, Hors-série 23 (*Les 20 dates clés du christianisme*), décembre 2014, p. 50-53.
108. La chute de Constantinople, la fin d'un monde, *ibid.*, p. 68-71.

2015

109. Le saint byzantin et son hagiographe, v^e^-xiie siècle. Esquisse, dans *Myriobiblos. Essays on Byzantine Literature and Culture,* éd. T. Antonopoulou, S. Kotzabassi et M. Loukaki, Boston / Berlin 2015 (Byzantinisches Archiv 29), p. 169-185.

2016

110. *Pourquoi Byzance ? Un empire de onze siècles*, Paris 2016 (Folio. Histoire 252).
111. Un saint stylite et les pouvoirs : Daniel le Stylite († 493), dans *Figures de l'autorité médiévale. Mélanges offerts à Michel Zimmermann*, éd. P. Chastang, P. Henriet et C. Soussen, Paris 2016 (Histoire ancienne et médiévale 142), p. 183-197.

Trois raisins de Dionysos byzantin

Ilias ANAGNOSTAKIS

Dans une épître adressée au métropolite de Nicomédie, le patriarche Photius rapporte une fable d'Ésope sur les trois raisins du dieu Dionysos, qui symbolisent l'action du vin sur l'organisme humain : le premier raisin représente le bon usage, la consommation mesurée, le deuxième, qui est d'ailleurs une offre à Aphrodite, symbolise le plaisir et la mollesse, et le troisième est l'Hybris, la dépendance, la réduction à l'état de bête[1]. Ce mythe, qui nous est transmis seulement par Photius, est en fait une variante de la conception antique notoire sur l'effet des quantités de vin absorbé : le premier verre revigore, le second détend, le troisième enivre. Nous avons choisi ces trois raisins de Dionysos comme titre de ces trois notes sur la vigne et le vin, que nous offrons en hommage à Michel Kaplan. Le dieu du vin accompagnait en effet en toute sagesse nos conversations, particulièrement au printemps 2006 à Spolète, à l'automne 2010 à Paris et à Tours, en mai 2012 à Athènes, lorsque nous partagions des moments privilégiés autour d'un verre en étudiant vignes, vins, problèmes de viticulture byzantine, économie agricole et conceptions byzantines du boire. Et puisque Photius adresse cette fable au hiérarque d'une région de Byzance réputée pour ses vignes et ses vins, la Bithynie, le premier raisin aura donc trait à un cépage de cette province. Suivront le raisin de la volupté, qui en l'occurrence ne concernera pas tant la déesse de l'amour que la première expression méso-byzantine attestée du plaisir du vin et de la vie par Léon le Mathématicien, et enfin le troisième raisin, celui des débordements de l'Hybris et de la façon extrême dont les moines de Byzance avaient coutume d'y faire face.

LE RAISIN *MERSITIS*

Dans les *Géoponiques*, les raisins éponymes et les vins aminéens de Bithynie dont parle Florentinus[2] posent la question de l'influence de la domination romaine sur la viticulture et la production de certains vins dans cette région. Dans une de

1. PHOTIUS, *Epistulae et Amphilochia*, éd. B. LAOURDAS et L. G. WESTERINK, t. 2, Leipzig 1984 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), n° 277, p. 227-229. Photius donne βότρυς, mais nous avons préféré pour notre titre le raisin plutôt que la grappe. Sur cette fable, V. GRUMEL, Une fable d'Esope dans Photius. Les trois grappes, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire* 11 (*Mélanges Henri Grégoire*, Vol. 3), 1951, p. 129-132 ; B. E. PERRY, An Aesopic Fable in Photius, *BZ* 46, 1953, p. 308-313.
2. *Géoponiques*, éd. H. BECKH, *Geoponica sive Cassiani Bassi scholastici De re rustica eclogae*, Leipzig 1895 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), IV.1-3, V.2. Nous utilisons la traduction de J.-P. GRÉLOIS et J. LEFORT, *Géoponiques*, Paris 2012

nos études, nous soutenons en effet que c'est avec l'installation romaine, voire plus tôt, que débute une adaptation de la viticulture bithynienne à la production de vins blancs semblables à ceux dont les Romains étaient amateurs[3]. Un de ces vins, le *mersitès* (μερσίτης), dont nous allons traiter dans la présente note, est produit par le cépage *mersitis* (μερσῖτις)[4]. Très vraisemblablement, à côté des cultures traditionnelles destinées à produire des vins passerillés, des vins doux et des vins de garde, se répand la culture des vignes arbustives, qui constituait le mode de culture principal de l'Italie du Nord et qui était familier aux Romains[5]. Cette question n'a jusqu'à présent fait l'objet d'aucune étude approfondie. Les recherches ayant trait à l'économie de cette région au cours de la période hellénistique et romaine ou concernant l'installation des Romains et leurs possessions foncières en Bithynie passent sous silence la viticulture et la production vinicole dans la plupart des cas[6]. Mais il est vrai que l'on manque (à notre connaissance) de preuves évidentes et que, à part quelques généralités, on ne trouve presque rien sur les domaines viticoles bithyniens de l'époque hellénistique et romaine.

Cependant les chercheurs considèrent comme allant de soi que la Bithynie a toujours été une région viticole mais, quand ils parlent, très brièvement d'ailleurs, de la viticulture bithynienne de l'époque romaine, ils ne renvoient qu'aux sources byzantines, qui sont à vrai dire beaucoup plus explicites quant à la chronologie

---

(Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 38), p. 75. Sur Florentinus, C. Guignard, Sources et constitution des *Géoponiques* à la lumière des versions orientales d'Anatolius de Béryte et de Cassianus Bassus, dans *Die Kestoi des Julius Africanus und ihre Überlieferung*, éd. M. Wallraff et L. Mecelli, Berlin / New York 2009 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 165), p. 337-342.

3. Au sujet de l'influence romaine sur la viticulture en Bithynie, voir l'étude d'I. Anagnostakis, T. Boulay, Les grands vignobles bithyniens aux époques romaine et protobyzantine, dans *Propriétaires et citoyens dans l'Orient romain*, éd. F. Lerouxel et A.-V. Pont, Bordeaux 2016, p. 25-49.

4. *Géoponiques*, (cité n. 2), V.2, 10-12. La vigne est *mersitis* (μερσῖτις), mais le vin, *mersitès* (μερσίτης). Sur la faute de l'éditeur qui donne *mersitès* pour la vigne et le raisin, faute reproduite ensuite par la bibliographie, voir I. Anagnostakis, *Βυζαντινός οινικός πολιτισμός. Το παράδειγμα της Βιθυνίας*, Athènes 2008 (Το Βυζάντιο σήμερα 6), p. 39, 112 n. 124. L'orthographe correcte était déjà proposée par J. C. Niclas, *Geoponicorum sive De re rustica libri XX*, Leipzig 1781, p. 317.

5. Anagnostakis, *Βυζαντινός οινικός πολιτισμός* (cité note précédente), p. 38-41 ; Id., Les noms de vignes et de raisins à Byzance. Continuité et rupture avec la viticulture de l'antiquité tardive, dans *La viticulture grecque de l'époque hellénistique à l'époque byzantine : une approche interdisciplinaire des techniques viticoles grecques, Actes du colloque international de Tours, 12-13 novembre 2010*, Tours / Turnhout 2014 (*Food & History* 11/2, 2013), p. 35-59. Id., The Sweet Wine of Bithynia in the Byzantine Era, à paraître dans les actes du colloque international *Of Vines and Wines. The Production and Consumption of Wine in Anatolian Civilizations through the Ages, Istanbul 3-4 décembre 2011.*

6. H.-L. Fernoux, *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine (IIIe siècle av. J.-C.-IIIe siècle ap. J.-C.), Essai d'histoire sociale*, Lyon 2004 (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen 31. Série épigraphique 5) ; G. Salmeri, Central Power Intervention in the Roman Empire: The Case of Pontus and Bithynia, dans *Patterns in the Economy of Roman Asia Minor*, éd. S. Mitchell et C. Katsari, Swansea 2005, p. 187-206.

ou à l'emplacement des vignobles[7]. Certes, les études fondées sur l'épigraphie énumèrent de nombreux propriétaires, par exemple dans le territoire de Nicée (agglomération rurale qui tirait ses richesses de l'exploitation agricole) dont la majeure partie aurait été occupée par la moyenne et la grande propriété, celle-ci étant gérée par des *oikonomoi*[8]. Quoi qu'il en soit, nous considérons que nous avons pour la première fois à notre disposition des preuves suffisamment éloquentes pour soutenir l'idée d'une circulation, voire d'un commerce, d'un vin de choix, le *mersitès*, provenant de la province romaine de Bithynie et du Pont et destiné à l'Égée, tout autant que celle de l'influence considérable des Romains sur la viticulture et la production de vins aminéens. Mais avant tout, tournons-nous brièvement vers ce que nous appelons le contexte ampélographique bithynien, c'est-à-dire celui qui est formé par les autres variétés à côté desquelles Florentinus cite le raisin *mersitis*[9].

Dans les *Géoponiques*, les citations de Florentinus, probablement originaire ou grand propriétaire de la Bithynie romaine, fournissent la description détaillée de variétés caractéristiques des vignobles de sa région au IIIe siècle de notre ère : *aminnios*, *mersitis*, *drosallis*, *leukothrakia* ou *leukè*, et *bôlènè*. Ce sont toutes des vignes arbustives, *dendritides* et *anadendrades*, certaines tardives comme les *aminnios ampelos*, que Florentinus présente comme étant des variétés bithyniennes ayant une relation avec la vigne *aminnios*, l'aminéenne, qui produisait le vin homonyme préféré à l'époque romaine. La façon dont il les relie à l'*aminnios* prouve le besoin de souligner leurs qualités « aminéennes », de les comparer avec ce cépage et ce vin, le plus connu et le plus en vogue à son époque. En outre, toutes ces variétés donnent, selon Florentinus, des vins excellents, surtout les *aminnios*, *mersitis* et *drosallis* qui produisent un vin doux, probablement le « (vin) doux bithynien », le *glykys bithynos* des médecins du VIe siècle[10].

Parmi toutes ces variétés, s'appuyant sur une source plus ancienne, Diophane vraisemblablement, Florentinus choisit de développer son propos sur le *mersitis* et l'extension géographique de sa culture à son époque, au IIIe siècle après J. C.[11] :

7. A. GONZALES, Les limites d'un territoire en Bithynie romaine, *Dialogues d'histoire ancienne* 23/2, 1997, p. 261-262 ; FERNOUX, *Notables et élites des cités de Bithynie* (cité note précédente), p. 262 et suiv. ; J.-P. BRUN, *Archéologie du vin et de l'huile dans l'Empire romain*, Paris 2004 (Collection des Hespérides), p. 91.

8. GONZALES, Les limites d'un territoire en Bithynie romaine (cité note précédente), p. 248-262. Voir aussi l'utilisation de la documentation épigraphique dans ANAGNOSTAKIS, BOULAY, Les grands vignobles bithyniens (cité n. 3).

9. Nous renvoyons pour plus de détails à ANAGNOSTAKIS, *Βυζαντινός οινικός πολιτισμός* (cité n. 4), p. 38-41 ; ID., Les noms de vignes et de raisins à Byzance (cité n. 5).

10. ID., *Βυζαντινός οινικός πολιτισμός* (cité n. 4), p. 38-41 ; ID., Les noms de vignes et de raisins à Byzance (cité n. 5) ; ID., The Sweet Wine of Bithynia (cité n. 5).

11. *Géoponiques*, V.2, 10-12. Nous reproduisons la traduction de J.-P. GRÉLOIS et J. LEFORT, *Géoponiques* (cité n. 2), p. 75. Voir aussi la traduction de ce passage par Vassiliki Kravari qui donne en français les noms de vins à l'accusatif grec (*tiarènon*, *tianon*, etc.), V. KRAVARI, Évocations médiévales, dans *La Bithynie au Moyen Âge*, éd. B. GEYER et J. LEFORT, Paris 2003 (Réalités byzantines 9), p. 67. Pour la traduction anglaise, A. DALBY, *Geoponika. Farm Work*, Totnes 2011, p. 124.

10. La vigne dite *mersitis* est meilleure que toutes les autres, car c'est elle qui, en Bithynie, produit le vin appelé *dendrogalènos* et, en d'autres lieux, le *tiarènos*, à Tion en Paphlagonie le *tianos*, et à Héraclée du Pont le vin le plus remarquable (*héracleôtès*). Partout où l'on aura planté ce cépage, il produira un fruit bien meilleur que les autres, car son raisin est très doux à consommer, semblable à du nectar, si bien que les abeilles le butinent pour s'en nourrir. 11. De plus, ce cépage produit beaucoup, au point de porter des grappes sur tout le cep, de forme arrondie, aux grains si translucides que les pépins et les membranes transparaissent clairement. Les pédoncules qui tiennent la grappe en l'air sont le plus souvent durs et ligneux. 12. Il se plaît surtout aux arbres, à leur hauteur et à l'épaisseur de leur feuillage. Le vin de ces vignes demande que l'on en ôte continuellement la lie.

Florentinus rapporte que cette variété de vigne et le vin homonyme furent assez répandus du littoral de la mer Égée jusqu'aux rivages du Pont, préférence sans doute due au fait que « [cette] vigne est meilleure que toutes les autres […] et […] produit un fruit bien meilleur que les autres » et que « ce cépage produit beaucoup, au point de porter des grappes sur tout le cep ». Ainsi, la variété *mersitis* fut cultivée dans certains lieux (*chôria*) de Bithynie (sans spécification du nom de la ville, seulement du nom du vin, *dendrogalènos*)[12], à Tiarai (ville de Mysie) d'où le nom de vin *tiarènos*[13], à Tieion / Tios de Paphlagonie d'où le nom de *tianos*[14] et enfin à Héraclée du Pont, textuellement « au Pont d'où vient le vin *héracleôtès*, le plus remarquable » (*héracleôtès episèmotatos*)[15] (figure 1). En rapportant ainsi les lieux (appellations d'origine ou plutôt dénominations géographiques), les noms et les

12. Décidément, *mersitis* était la vigne arbustive par excellence, puisque, en dehors de sa description par Florentinus comme cépage « qui se plaît surtout aux arbres », le nom de son vin en Bithynie, *dendrogalènos*, est un dérivé de *dendrogalia*, nom grec moderne, non attesté par ailleurs dans les textes anciens et byzantins et signifiant couleuvre, reptile qui grimpe dans les arbres. Par conséquent, *dendrogalènos* est un vin produit par une vigne qui, comme le reptile *dendrogalia*, grimpe aux arbres. Sur la remarque que *dendrogalènos* « was predominantly produced in the arbustum », M. Decker, *Tilling the Hateful Earth. Agricultural Production and Trade in the Late Antique East*, Oxford / New York 2009 (Oxford Studies in Byzantium), p. 131, n. 26.

13. Grélois, Lefort, *Géoponiques* (cité n. 2), p. 75, n. 221. Sur Tiarai, L. Robert, *Villes d'Asie Mineure. Études de géographie ancienne*, Paris 1962², p. 84 et n. 6. J. Stauber, *Die Bucht von Adramytteion*. 1, *Topographie (Lokalisierung antiker Orte, Fundstellen von Altertümern)*, Bonn 1996 (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 50), p. 327-330.

14. Grélois, Lefort, *Géoponiques* (cité n. 2), p. 75, n. 222. Sur Tios et son vin, L. Robert, *À travers l'Asie Mineure : poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Athènes 1980 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 239), p. 176-189 ; K. Belke, *Paphlagonien und Honōrias*, Vienne 1996 (TIB 9), p. 142 et p. 276-278 ; W. Anderson, Late Byzantine Occupation of the Castle at Tios, *Anatolia Antiqua* 17, 2009, p. 266. B. Öztürk, The History of Tieion / Tios (Eastern Bithynia) in the Light of Inscriptions, dans *Exploring the Hospitable Sea. Proceedings of the International Workshop on the Black Sea in Antiquity Held in Thessaloniki, 21-23 September 2012*, éd. M. Manoledakis, Oxford 2013 (BAR International Series 2498), p. 147-164, notamment p. 156.

15. Sur les vins d'Héraclée cités par les anciens, Belke, *Paphlagonien und Honōrias* (cité note précédente), p. 142 ; Grélois, Lefort, *Géoponiques* (cité n. 2), p. 75, n. 223 ; Dalby, *Geoponika* (cité n. 11), p. 124, n. 3.



Figure 1 - Les vins *mersitès*

qualités de ces vins du cépage *mersitis*, Florentinus consigne une évaluation de ce vin dont les critères d'appréciation sont ceux de l'époque romaine. Jusqu'à aujourd'hui ont été proposées des identifications du *mersitis* avec certaines variétés aminéennes, mais surtout avec le muscat petit grain, assimilé à son tour à l'antique *apiana*, le « raisin des abeilles », pour la bonne raison que Florentinus souligne que « son raisin est très doux à consommer, semblable à du nectar » et que « les abeilles le butinent pour s'en nourrir[16] ».

La réputation du *mersitès*, particulièrement de celui d'Héraclée du Pont, devait connaître une large extension au-delà des lieux de sa production. Alors qu'il n'existe pas la moindre attestation de circulation de ce vin de Bithynie à l'époque romaine et proto-byzantine, nous avons repéré un témoignage sur le commerce du vin *mersitès* d'Héraclée[17]. C'est le seul témoignage connu jusqu'à aujourd'hui sur l'exportation vers l'Égée de ce vin éponyme et il se trouve dans une lettre (lettre 6) de Chion d'Héraclée. Chion, pseudonyme d'un auteur inconnu, a rédigé un roman épistolaire qui est une biographie fictionnelle composée de lettres imaginaires. Dans les quatre premières lettres, Chion, jeune homme d'une des meilleures familles d'Héraclée du Pont, se rend à Athènes pour y étudier la philosophie. En chemin, il écrit à son père ainsi qu'à sa mère. Il narre les événements notables de son voyage : sa rencontre avec Xénophon d'Athènes à Byzance, à l'occasion de troubles dans l'armée de l'Anabase ; une tempête en mer ; des troubles à Périnthe. Les lettres 5 à 10 comprennent des récits et anecdotes relatifs à sa vie à Athènes et, particulièrement, à l'Académie où il suit l'enseignement de Platon[18]. Dans ces lettres fictives, Chion se réfère de façon

16. Decker, *Tilling the Hateful Earth* (cité n. 12), p. 131-132, n. 27 ; Anagnostakis, Les noms de vignes et de raisins à Byzance (cité n. 5), n. 8.

17. Le *mersitès* de Chion fut mis en rapport avec celui de Florentinus pour la première fois dans Anagnostakis, *Βυζαντινός οινικός πολιτισμός* (cité n. 4), p. 39, 112 n. 124.

18. Nous résumons le contenu des dix premières lettres d'après A. Billault, Les lettres de Chion d'Héraclée, *REG* 90, 1977, p. 29-37, notamment p. 30.

répétée aux commerçants et à leurs voyages, notamment à ceux qui les conduisent dans le Pont, à Byzance, à Périnthe et Sèlymbria, à Chio ; beaucoup de commerçants séjournent un temps dans la ville de Byzance, d'autres descendent jusqu'à Athènes ; il cite le nom de nombreux négociants du Pont, de Lemnos ou d'autres régions (lettres 7 et 8)[19]. Certains anachronismes et données linguistiques contenus dans ces lettres, ainsi que toute l'atmosphère qui les imprègne, attestent qu'il s'agit d'un auteur et d'une œuvre du Ier-IIe ou même du IVe siècle de notre ère[20].

Chion rapporte donc dans la lettre 6 de l'édition Hercher que vingt amphores de vin *mersitès* partent du Pont pour Athènes. C'est certainement d'Héraclée du Pont, sa ville d'origine, que part ce vin envoyé par son père Matris. Ce renseignement trouve évidemment sa confirmation absolue dans les informations fournies par Florentinus sur la production du *mersitès* d'Héraclée du Pont, le vin le plus remarquable, l'*héracleôtès episèmotatos*. Si Hercher publie *mersitès*, Düring retient *myrsinitès*, ignorant les *Géoponiques*, tandis que les manuscrits proposent *mersitès*, et il inaugure ainsi toute une tradition d'interprétations erronées concernant ce vin. Il avance les lectures *myrsinitès* ou *myrtitès* par référence à Dioscoride qui mentionne ces vins « flavoured with myrtle[21] ». La recherche contemporaine fondée sur l'édition de Düring a interprété le *myrsinitès* de Chion comme étant un « vin de myrte[22] ». Nous croyons qu'il n'y a aucune raison d'adopter la lecture *myrsinitès* qui renvoie à un vin qui pourrait être produit partout, un vin médicinal fait avec des grains de myrte, où l'on a fait macérer des branches de myrte (feuilles, grains, écorce, bois)[23], tandis que *mersitès* est en fin de compte un vin de pays bien connu et bien documenté, un produit de la vigne *mersitis*.

19. P.-L. Malosse, *Lettres de Chion d'Héraclée*, Salerne 2004 (Cardo 1), p. 83-84.

20. I. Düring, *Chion of Heraklea, A Novel in Letters*, Göteborg 1951 (réimpr. New York 1979), p. 22-24 ; Malosse, *Lettres de Chion d'Héraclée* (cité note précédente), p. 101-104, qui date les lettres du IVe siècle de notre ère.

21. Chion d'Héraclée, éd. Düring (cité note précédente), lettre 6, p. 56-57. Hercher publie *mersitou oinou* sans proposer aucune autre lecture dans l'apparat critique de son édition, s'appuyant sur le *Mazarineus* 4454 qui appartient à la même tradition que celle du *Vaticanus gr.* 1309 de l'édition Düring : voir R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris 1873 (réimpr. Amsterdam 1965), p. XXXII-XXXIII et p. 198. En revanche Düring, dans Düring, *Chion of Heraklea*, *op. cit.*, p. 56, publie *myrsinitou oinou*, traduit « wine flavoured with myrtle » et donne dans l'apparat critique « μυρσινίτου scripsi μερσίτου codd ald », avec le commentaire suivant, p. 92 : « Μυρσινίτης and μυρτίτης οἶνος are both used by Dioscurides for wine flavoured with myrtle and both readings are equally possible. Less likely, though for more common, is μυρίτης οἶνος. »

22. *Ibid.*, p. 55 et 57 ; Malosse, *Lettres de Chion d'Héraclée* (cité n. 19), p. 33 ; P.A. Rosenmeyer, *Ancient Epistolary Fictions: The Letter in Greek Literature*, Cambridge 2001, p. 239-240 ; Ead., *Ancient Greek Literary Letters: Selections in Translation*, Londres 2006, p. 86.

23. Le vin *myrsin(it)ès* et *myrsininon*, le *myrsinaton élaion* ou *myrsinélaion*, l'huile fabriquée exclusivement avec le myrte, sont mentionnés dans les *Géoponiques* et souvent dans les traités médicaux : *Géoponiques*, VII.35. Le vin doux *myrsitès* d'Aetius peut être notre *mersitès* : A. Olivieri, *Aëtii Amideni libri medicinales V-VIII*, Berlin 1950 (Corpus medicorum Graecorum 8.2), § 84. 4 (*oinou glykeos myrsitou*). Ces vins médicinaux (*skeuastoi*) comme le *myrsinitès* n'étaient pas destinés à être bus, ce qui exclut que le *me(y)rsitès* ait un rapport quelconque avec ce genre de vins, S. Kourakou-Dragona, *La vigne et le vin dans le monde grec ancien*, Athènes 2013, p. 223-239.

Bien que l'étymologie de *mersitès* nous échappe, les types *myrtos*, *myrtia*, *myrsinè* et, en byzantin démotique, *mers(y)inè*, le myrte, qui donne le vin et l'huile *myrtitès* et *myrsin(it)ès*, pourraient avoir un rapport, du moins étymologique, avec *mersitès*[24]. Ainsi l'appellation *mersitis* et *mersitès* pourrait-elle être un type démotique de Bithynie et du Pont (comme d'ailleurs dans le cas du vin *dendrogalènos*) et être donnée à une variété de vigne et à son vin, chose très courante dans la viticulture où l'on attribue aux raisins et aux vins des noms d'animaux et de plantes. Quoi qu'il en soit, ce vin d'une vigne appelée *mersitis* ne doit en aucun cas être confondu avec les vins de myrte.

Dans les travaux sur l'exportation de produits de la région du Pont, cette référence de Chion au *mersitès* n'a jamais été exploitée ni mise en relation avec celle de Florentinus. Nous savons que le commerce de Bithynie, particulièrement celui d'Héraclée vers l'Égée et les régions du Danube, s'était intensifié depuis l'époque hellénistique[25]. Nous connaissons aussi l'importance économique de villes comme Prousias de l'Hypios, Bithynion-Claudiopolis, villes situées à l'est de Nicomédie et dont les activités de négoce connurent un développement notable au cours de la période romaine. Ce commerce était, d'un certain côté, facilité par l'abondance de bois provenant des montagnes alentour, qui était utilisé pour la construction navale, ainsi que par la production de blés, de vin et de minerais[26]. Avec le témoignage de Chion (lettre 6), et malgré son contexte fictionnel, nous disposons d'une preuve supplémentaire de la production vinicole dans la région et du commerce d'un vin portant le nom de *mersitès*[27]. Mais ce qui est encore plus important, c'est que ce témoignage ainsi que les informations ampélographiques fournies par Florentinus sur un vin de vigne arbustive apparenté aux vins aminéens constituent des indices sur la promotion et la prédominance, dans certains milieux de l'Orient grec, des préférences et des goûts romains en matière de vigne et de vin. Nous donnons ici la traduction de l'épître de Chion[28] :

24. Déjà *mersynè* chez Constantin VII Porphyrogénète, *De Ceremoniis*, éd. J.J. Reiske, *Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo*, t. 1, Bonn 1829 (CSHB), p. 499[19].

25. En guise de bibliographie sommaire, voir Fernoux, *Notables et élites des cités de Bithynie* (cité n. 6), p. 29-30 ; S. Mitchell, C. Katsari, Introduction: The Economy of Roman Asia Minor, dans *Patterns in the Economy of Roman Asia Minor* (cité n. 6), p. XVIII-XX.

26. Robert, *À travers l'Asie Mineure* (cité n. 14), p. 75-76 ; Fernoux, *Notables et élites des cités de Bithynie* (cité n. 6), p. 238 ; Mitchell, Katsari, Introduction (cité n. 25), p. XIX-XX.

27. Preuve bien plus solide et convaincante qu'une simple représentation de Dionysos sur les monnaies : voir Fernoux, *Notables et élites des cités de Bithynie* (cité n. 6), p. 238. De plus, on a retrouvé récemment dans la région des pressoirs et de la céramique destinée au transport du vin : voir E. Lafli, Archäologische Evidenzen zum Weinanbau im südwestlichen Paphlagonien in römischer und frühbyzantinischer Zeit, dans *Die Schätze der Erde: natürliche Ressourcen in der antiken Welt, Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 10, 2008*, éd. E. Olshausen et V. Sauer, Stuttgart 2012 (Geographica historica 28), p. 261-279.

28. Chion d'Héraclée, éd. Hercher (cité n. 21), lettre 6, p. 198. Éd. et traduction anglaise, Düring, *Chion of Heraklea* (cité n. 20), p. 56-57 avec des commentaires sur la mesure *rhodia*, le *tarichos* (salaison ou poisson fumé), le *mersitès*, p. 91-92. Traduction française, Malosse, *Lettres de Chion d'Héraclée* (cité n. 19), p. 33-35, et commentaires p. 33, n. 23-24. Sur la promotion par les Romains, dans certains milieux de l'Orient grec, des pratiques et des goûts pour le vin blanc et doux ou *aminnios*, Anagnostakis, Boulay, Les grands vignobles bithyniens (cité n. 3).

Phaidimos m'a porté une rhodienne (*rhodia*) de salaison, cinq amphores de miel et vingt jarres de vin *mersitès* et en plus trois talents d'argent. Je le remercie de s'être acquitté de cette tâche et je te suis reconnaissant à toi du soin que tu prends de moi. Je voudrais d'ailleurs que tu m'envoies quelques primeurs des produits de la région, si le temps l'autorise. En effet, cela permet de faire plaisir aux autres amis et de ruser avec l'incorruptible Platon. D'autre part, me trouvant précisément à Athènes à m'entretenir avec Platon, je n'ai pas un seul désir d'argent, et il est peut-être pour le moins incongru d'avoir vogué vers la Grèce afin d'être moins attachés à l'argent et que l'amour de l'argent vogue vers nous en provenance du Pont. Tu feras donc meilleure action en nous envoyant tout ce qui est un rappel de la patrie et non de la richesse.

Léon le Mathématicien et le vin transformé en glace, les amphores qui éclatent sous le gel et la joie de vivre

Bien froide est la vieillesse ; et par nature ma complexion
est hélas flegmatique ; puis le mois de février lui aussi est
fort froid ; quant au signe du Verseau,
qui vire en ce moment et rencontre le soleil,
il transforme le vin en glace en certains parages
tout comme il fait éclater les amphores sous le gel.
La maison où je suis établi à présent est de nouveau
recouverte de neige et supporte difficilement l'hiver ;
le vent de Thraskias est rigoureux et âpre ;
mordant, funeste, il porte en lui les souffles du Tartare.
En effet, le vent du sud a délaissé nos climats.
Comment, en me voyant pris au milieu
de tant de froidures, l'infortuné,
m'exhortes-tu à porter de l'eau à ma bouche, très cher ?
Si tu parviens à me convaincre, je deviendrai ou bien neige
ou grêlon. Et mort, je paraîtrai aux nécrophores
aussi intouchable qu'un cristal de glace,
ainsi gagné par ta réfrigérante stimulation.
Rends-toi donc dans les contrées de l'Inde,
dans les villes des Agèsymbes et des Blemmyes
où l'on dit que les vignes ne poussent pas,
c'est là-bas que tu dois faire montre de ta médecine, grand sage.
Car pour nous, ta science ne nous fait pas besoin,
si nous tenons à vivre et à voir le soleil[29].

29. Traduction inédite de Danielle Morichon, d'après l'édition L. G. Westerink, Leo the Philosopher: Job and Other Poems, *Illinois Classical Studies* 11, 1986, p. 200, n° 10. Voir aussi B. Baldwin, The Epigrams of Leo the Philosopher, *BMGS* 14, 1990, p. 15.

Dans ce poème de Léon le Mathématicien (790/800-après 869), la référence au froid qui gèle le vin et fait éclater les amphores ainsi que les injonctions à boire de l'eau d'un médecin avaient déjà éveillé l'intérêt de la recherche lorsque, il y a longtemps, débuta une étude sur la viticulture byzantine et la production de vin sous des climats froids[30]. Cette étude, qui fut suivie de l'examen d'autres thèmes comme la viticulture et le refroidissement du climat, le vin lors d'années sans été[31], s'était également penchée sur l'étrange incident survenu dans les celliers du général Bélisaire, qui nous est rapporté par Procope. Mais le vin de Bélisaire, à la différence de celui de Léon, commença à bouillir lorsque le temps se réchauffa au printemps 533, brisant les couvercles des jarres et débordant, huit mois après la vendange. Nous avons interprété cet incident comme une fermentation retardée du moût, conséquence du froid brusque qui, survenu à l'époque de la vendange, interrompit ou empêcha la fermentation, phénomène qui peut être mis en relation avec les hivers volcaniques et les perturbations climatiques attestés au cours de la décennie 530[32]. Cette recherche a donc mis en valeur la riche documentation antique et byzantine concernant le vin qui gèle sous les climats froids, mais elle n'a pas suffisamment exploité, même si elle l'avait relevé, un sujet d'intérêt tout à fait particulier dans la carrière de Léon. Ce sujet, qui transparaît allusivement dans le poème, se cache derrière les vers « il transforme le vin en glace en certains parages / tout comme il fait éclater les amphores sous le gel ». Mais avant de nous pencher sur ce postulat littéraire et en partie prosopographique, passons en revue les éléments concernant le refroidissement du climat au temps de Léon.

En effet, en dépit de leurs divergences dans l'interprétation, les chercheurs s'accordent sur un refroidissement du climat entre 500 et 850/1000. Dans une étude relativement récente où sont exploitées les données du GISP2 (Greenland Ice Sheet Project Two) sur l'étude du climat européen entre 750 et 950, on constate, sur la base du témoignage des sources et des données paléo-climatiques fournies par les glaciers, un refroidissement réel et un recul des cultures[33]. Dans cette étude est aussi examiné le rude hiver de 763-764 qui sévit dans toute l'Europe. Il s'agit

30. I. Anagnostakis, *Όταν το κρασί γίνεται πάγος*, Athènes 1998. Il s'agit d'une édition à part tirée du volume *Αμπελοοινική ιστορία στο χώρο της Μακεδονίας και της Θράκης, Πρακτικά 5ο Τριήμερου Εργασίας, Νάουσα 17-19 Σεπτεμβρίου 1993*, Athènes 1998, p. 187-231, avec résumé en français, p. 542-543.

31. Id., Cold and Wine. On the Freezing of Wine and on Vases Broken by the Frost: The Late Antique and Early Byzantine Evidence, dans *Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros*, éd. S. Efthymiadis *et al.*, Paris 2015 (Dossiers byzantins 16), p. 25-45. Voir aussi Id., *Βυζαντινός οινικός πολιτισμός* (cité n. 4), chap. « Ψύχος και οίνος », p. 25-35.

32. Anagnostakis, *Όταν το κρασί γίνεται πάγος* (cité n. 30), p. 14-15, 26-28 (p. 198-199, 210-212). Voir aussi Id., Paroinia en pourpre : le pouvoir du vin et l'ivresse du pouvoir à Byzance, *Olio e vino nell'Alto Medioevo, Atti della LIV Settimana di studio (Spoleto, 20-26 avril 2006)*, Spolète 2007 (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo), t. 2, p. 913-915. L'étude annoncée dans ce dernier ouvrage, Les caves de Bélisaire et les *caveat* chez Procope, a été répartie en deux travaux distincts : chap. « Ψύχος και οίνος », dans *Βυζαντινός οινικός πολιτισμός* (cité n. 4), p. 28-31, et Procopius's Dream before the Campaign against Vandals. A Reading of Wars III.12.1-5, dans *Dreaming in Byzantium and Beyond*, éd. C. Angelidi et G.T. Calofonos, Farnham/Burlington 2014, p. 79-94.

33. M. McCormick, P.E. Dutton, P.A. Mayewski, Volcanoes and the Climate Forcing of Carolingian Europe, A.D. 750-950, *Speculum* 82, 2007, p. 865-891.

d'un hiver volcanique qui eut lieu vingt années avant la naissance de Léon le Mathématicien (autour de 790) et qui, avec d'autres hivers du IXe siècle, nous permet d'intégrer dans un contexte historique et climatique les propos sur le froid présents dans le poème de Léon.

Au cours de l'hiver 763-764, selon Théophane, « au début du mois d'octobre il fit un grand froid très âpre, non seulement dans nos contrées, mais qui plus est vers l'est et le nord et l'ouest, au point que la mer se pétrifia sur la rive nord du Pont jusqu'à une distance de cent milles ». Toujours selon sa description, en février des blocs de glace passèrent le Bosphore, gelèrent les détroits « et arrivèrent à Constantinople jusqu'en Propontide et aux îles et remplit de blocs de glace tout le littoral jusqu'à Abydos »[34]. Ce « grand froid très âpre », qui dut rester longtemps dans les mémoires, et que Léon connaissait comme un événement exceptionnel, unique, dont on a conservé des histoires d'animaux pris au piège des glaces et de jeux d'enfants sur les icebergs, frappa des régions de la Propontide réputées depuis longtemps pour leur viticulture, et détruisit généralement les cultures, ainsi que le révèlent les sources : « Une grande période de froid frappa la Gaule, l'Illyrie et la Thrace, le gel détruisit une multitude d'oliviers et de figuiers[35]. » La Thrace est une région régulièrement mentionnée comme touchée par les chutes de neige et le gel. Les rudes hivers (mais aussi les étés et les automnes froids et humides) attestés par les données paléo-climatiques du GISP2[36] notées pour 750-751, 763-764, 773, 820-824, qui détruisirent les cultures et ne permirent pas la maturation des raisins et la production de vin, furent causés par des éruptions volcaniques. Un autre cas de froid intense survenu au cours de la période 815-842 (qui vit vraisemblablement la rédaction de la *Vie de Jean de Gothie*) doit être également suspecté derrière le miracle du saint survenu à Gothie de Crimée : « Deux hommes, qui se disputaient à propos d'un vin qui était dans un *pithos* et qui ne s'étaient pas calmés malgré

34. Théophane, *Chronographie*, éd. C. de Boor, *Theophanis Chronographia*, Leipzig 1883-1885, t. 1, p. 434-435 ; Nicéphore, *Histoire brève*, éd. et trad. C. Mango, *Nikephoros, Patriarch of Constantinople. Short History*, Washington DC 1990 (CFHB 13), p. 144-148, § 74. I. G. Telelis, E. Chrysos, The Byzantine Sources as Documentary Evidence for the Reconstruction of Historical Climate, *European Climate Reconstructed from Documentary Data: Methods and Result*s, éd. B. Frenzel *et al.*, Stuttgart 1992, p. 17-31. I. Telelis, Medieval Warm Period and the Beginning of the Little Ice Age in Eastern Mediterranean. An Approach of Physical and Anthropogenic Evidence, dans *Byzanz als Raum. Zu Methoden und Inhalten der historischen Geographie des oestlichen Mittelmeerraumes*, éd. K. Belke *et al.*, Vienne 2000 (Veröffentlichung der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini 7), p. 223-243. Voir aussi I. G. Telelis, *Μετεωρολογικά φαινόμενα και κλίμα στο Βυζάντιο*, t. 1, Athènes 2004, p. 342-353 nos 271-273. Id., Climatic Fluctuations in the Eastern Mediterranean and the Middle East AD 300-1500 from Byzantine Documentary and Proxy Physical Paleoclimatic Evidence – A Comparison, *JÖB* 58, 2008, p. 167-207.

35. *Chronicon Moissiacense*, éd G. H. Pertz, Hanovre 1826 (MGH. Scriptores 1), p. 294 : *gelu magnum Gallias, Illyricum et Thraciam deprimit, et multae arbores olivarum et ficulnearum decoctae gelu aruerunt; sed et germen messium aruit*. Voir McCormick, Dutton, Mayewski, Volcanoes (cité n. 33), p. 879-880.

36. *Ibid.*, p. 881-883. Pour les sources byzantines, voir Telelis, *Μετεωρολογικά φαινόμενα* (cité n. 34), p. 379-385. Voir davantage de détails dans Anagnostakis, Cold and Wine (cité n. 31).

la médiation du saint, s'en allant, trouvèrent le vin objet de la dispute gelé dans le *pithos*, et l'ayant découpé comme du fromage, ils le jetèrent dehors[37]. » Pour en finir avec les dures périodes hivernales qui coïncident à peu près avec celles de l'époque de Léon, notons l'hiver particulièrement long et rude de 859-860 qui détruisit les vignes d'Europe occidentale et gela le vin dans les récipients : *vinum intra vascula glaciavit*[38]. Nous constatons encore une fois que l'image du vin qui gèle et qui brise son récipient est employée pour décrire le froid absolu et ses destructions des cultures, exactement comme le rapporte Léon.

La question se pose donc de savoir si ces changements climatiques, ces rudes hivers dont nous avons parlé, se reflètent de quelque manière dans le poème de Léon. Sûrement, lorsque ce dernier mentionne qu'il habite « au milieu de tant de froidures » ; à mi-chemin de ce IXe siècle qui connut tant de rudes hivers, il ne s'agit pas d'un simple cliché ou d'un emprunt, il doit décrire une situation climatique bien réelle qui influa sur les cultures et le comportement des gens en Propontide et dans la région du nord de l'Égée, c'est-à-dire entre Constantinople et Thessalonique. Léon était né à Constantinople. En ce qui concerne son expérience des contrées septentrionales de l'empire, à notre connaissance, il vécut à Thessalonique dont il fut trois années le métropolite (840-843). Ensuite, il passa le reste de sa vie à Constantinople[39]. Il avait donc vécu dans le nord de la Macédoine et de la Thrace et connaissait ces régions vinifères que les vents du nord exposent aux rigueurs de l'hiver. D'ailleurs, ces adjectifs *dyscheiméro*s et *aganniphos*, par lesquels il décrit le climat de son lieu de séjour, il les emprunte à Homère qui les emploie pour parler des régions du nord de l'espace helladique, de Dodone et de l'Olympe respectivement[40]. Assurément, le climat froid décrit dans le poème est donc celui de la région de Thessalonique et de Constantinople et généralement de la Thrace, où le vent de nord-ouest nommé Thraskias est véritablement éprouvant en février.

37. M.-F. Auzépy, La Vie de Jean de Gothie (*BHG* 891), dans *La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar*, éd. C. Zuckerman, Paris 2006 (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 25), p. 79-85, particulièrement p. 85[114-117].

38. André de Bergame, *Historia*, éd. G. Waitz, Hanovre 1878 (MGH. Scriptores rerum Langobardicarum), 10[8-9], p. 227 : *fuit gelus gravissimus… vitae… siccaverunt, et vinum intra vascula glaciavit, quae aetiam per foramen spinarum nihil exiebat, donec rumperetur ipsa glatia cum fuste ab ante ipsa spina* ; McCormick, Dutton, Mayewski, Volcanoes (cité n. 33), p. 885.

39. Sur Léon, Théophane continué, éd. I. Bekker, Bonn 1828 (CSHB), p. 185-197. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris 1971 (Bibliothèque byzantine. Études 6), p. 148-176, considère le poème comme une œuvre de vieillesse, p. 175, n. 105 ; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich 1978, t. 1, p. 18-19, et t. 2, p. 237-239 ; N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Londres 1983, p. 79-84 ; V. Katsaros, Leo the Mathematician, His Literary Presence in Byzantium during the 9th Century, dans *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, éd. P. L. Butzer et D. Lohrmann, Bâle 1993, p. 383-398. Sur une tradition erronée qui veut que son lieu d'origine soit Hypate ou son lieu d'ascèse Andros, C. Angelidi, Le séjour de Léon le Mathématicien à Andros : réalité ou confusion ?, dans *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris 1998 (Byz. Sorb. 16), t. 1, p. 1-7.

40. *Iliade* 1, 420 ; 18, 186 ; 17, 234. Baldwin, The Epigrams of Leo the Philosopher (cité n. 29), p. 16.

Les thèmes du froid et du vent du nord, du vin solidifié sous l'effet du gel qui fait éclater les récipients qui le contiennent, des bains froids, de la vieillesse et du vin qui réchauffe (indépendamment du contexte climatique), s'inscrivent dans une tradition littéraire considérable. Ils sont admirablement exploités par les poètes latins et on a même proposé de voir un rapport entre la critique de l'époque d'Auguste exercée contre les bains froids par Horace et Pline et celle du poème de Léon[41]. De leur côté, Virgile et Ovide se référant aux Scythes d'Istros et aux montagnes thraces du Rhodope donnent des descriptions vigoureuses et colorées des nuits glacées. Ainsi, Virgile rapporte que dans les contrées du Nord les vins gèlent et sont découpés à la hache (*caeduntque securibus umida vina*)[42], motif que nous avons vu répété ultérieurement dans la *Vie de Saint Jean de Gothie*, tandis qu'Ovide, qui fut exilé dans la région, nous dit que le vin prend la forme du vase et que les gens boivent des morceaux de glace de vin[43]. Borée, continue Ovide, transforme les fleuves et les mers en marbre du battement de ses ailes et les navires s'immobilisent sur les rives prises dans les glaces : il n'y faut par conséquent chercher ni doux raisins ni moût chaud, ni même les fruits du soleil[44].

Les Pères grecs répètent la même chose que les Latins dans leurs panégyriques des Quarante martyrs de Sébaste. Le martyre des Quarante sur le lac gelé de Sébaste donne l'occasion aux Pères Cappadociens d'introduire dans leurs panégyriques et homélies nombre de renseignements sur les conséquences du froid intense[45]. Après un bain chaud, cette fois-ci, symbole de la tentation de la vie terrestre, du choix à opérer entre vie céleste et vie terrestre, se joue le drame de l'exposition sur la glace et des effets du froid sur l'organisme humain et l'agriculture. Ici, désormais, ce n'est pas seulement le cruel Borée qui est mis en évidence, mais bien la barbarie des persécuteurs et la froideur des sentiments. Basile de Césarée et Grégoire de Nysse,

41. Horace, *Epodon Liber* 13 et *Carmina* I, 9.1-15. Voir aussi R. S. Kilpatrick, An Interpretation of Horace, Epodes 13, *The Classical Quarterly* N.S. 20/1, 1970, p. 135-141. Sur la critique exercée contre les bains froids (Pline, *Histoire naturelle*, 29, 10), et sur la poésie de l'époque d'Auguste et leur grande similitude (« do catch the eye ») avec le poème de Léon, Baldwin, The Epigrams of Leo the Philosopher (cité n. 29), p. 15-16. Voir aussi M. D. Lauxtermann, *The Byzantine Epigram in the Ninth and Tenth Centuries. A Generic Study of Epigrams and Some Other Forms of Poetry*, thèse, université d'Amsterdam, 1994, p. 194-195, p. 237-248 ; Anagnostakis, *Όταν το κρασί γίνεται πάγος* (cité n. 30), p. 23-25.

42. Virgile, *Georgicon*, III, 360-366. La similitude avec le poème de Léon avait déjà été remarquée par J.-F. Boissonade, *Anecdota Graeca e codicibus regiis*, t. 2, Paris 1830 (réimpr. Hildesheim 1962), p. 469 n. 2. Sur la remise en question de la crédibilité de ces descriptions et sur la bibliographie qui s'y rattache, Anagnostakis, Cold and Wine (cité n. 31), p. 29-31.

43. Ovide, *Tristia*, III, 3, 23-24 : *nudaque consistunt, formam servantia testae, vina, nec hausta meri, sed data frusta bibunt.* Voir aussi Boissonade, *Anecdota Graeca* (cité n. 42), p. 469 n. 2.

44. Ovide, *Tristia*, III, 3, 71-72 : *noc hic pampinea dulcis latet uva sub umbra, nec cumulant altos fervida musta lacus*. Sur le gel, d'après les sources, du fleuve Istros (Danube) mais aussi des autres fleuves du nord des Balkans et du Pont-Euxin à partir du IVe siècle, voir Telelis, *Μετεωρολογικά φαινόμενα* (cité n. 34), p. 126-127 no 53, p. 133-134 no 58, p. 142-145 no 68. Id., Weather and Climate as Factors Affecting Land Transport and Communications in Byzantium, *Byz.* 77, 2007, p. 450-451 no 55.

45. Il est intéressant d'ailleurs de noter qu'une récente monographie consacrée aux Pères Cappadociens est intitulée *Kingdom of Snow* : R. Van Dam, *Kingdom of Snow. Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia*, Philadelphie 2002.

dans leurs homélies sur le martyre des Quarante sur le lac de Sébaste, décrivent minutieusement le climat glacé du Pont et du Caucase, là où tout gèle, eau, huile, vin, où tout se pétrifie et fait éclater les récipients[46]. Selon Grégoire de Nysse, « l'hiver fait que l'on peut passer à pied les fleuves navigables, il transforme l'eau vive en pierre et fait que tout ce qui est mou devient dur et tout ce qui est dur se brise et vole en éclats. Il en est de même du vin, qui gèle et prend la forme de la jarre qui le contient et de l'huile fluide qui devient solide dans son récipient, et du verre et du récipient d'argile que brise la solidification des liquides[47]. » Et, comme pour répéter l'avertissement d'Ovide, ils nous conseillent de ne rechercher en ces parages ni vignes ni raisins, car c'est comme y rechercher les produits de l'Inde : « Et le temps (du martyre) hivernal et le lieu l'Arménie, un pays où, vous le savez bien, les hivers sont très durs à supporter (*dyscheiméro*s) [...] on ignore chez eux la vigne et celui qui n'a pas voyagé hors du pays n'a jamais vu de grappe et demande ce qu'est un raisin, tout comme nous, nous posons des questions sur ce qui se passe chez les habitants de l'Inde[48]. »

Ainsi qu'on le remarque aisément, ce panégyrique de Grégoire de Nysse et les homélies sur les Quarante martyrs de Basile de Césarée s'appuient, pour décrire le froid intense et le gel, sur une tradition antique bien connue concernant les effets du froid sur les cultures et la vie quotidienne. Quelle peut être la relation entre le poème de Léon et les Vies des Quarante martyrs du froid ainsi que la littérature élaborée autour de ce martyre ? Les similitudes que l'on peut y trouver constituent-elles des lieux communs ne permettant nulle autre interprétation ? Cette répétition épigrammatique décrit-elle, en dépit des influences des anciens, une circonstance climatique réelle du IXe siècle, en des temps d'ailleurs caractérisés par un refroidissement intense du climat[49] ? Le froid rigoureux vécu par Léon ramène-t-il à son esprit le froid de Sébaste et la littérature sur les amphores de vin gelé qui explosent, l'absence de viticulture dans deux régions extrêmes et opposées, le Nord et le Sud, et les comparaisons des mœurs œnophiles avec celles des habitants de l'Inde[50] et

46. Basile de Césarée, Homélie sur les quarante martyrs (*BHG* 1205), PG 31, col. 508-525, spécialement col. 513-516 ; Grégoire de Nysse, Discours sur les quarante martyrs (*BHG* 1207), PG 46, col. 757-771, particulièrement col. 765-768 ; Grégoire de Nysse, Sur les quarante martyrs, discours panégyrique (*BHG* 1208), *ibid.*, col. 773-788, spécialement col. 777. Sur les extraits ayant trait au froid et leurs parallèles avec le poème de Léon, voir Anagnostakis, *Όταν το κρασί γίνεται πάγος* (cité n. 30), p. 30-33 (214-217).

47. Grégoire de Nysse, Sur les quarante martyrs (*BHG* 1208), PG 46, col. 777.

48. *Ibid.*, col. 777. Voir aussi ce que rapporte Strabon, *Géographie*, XI, 14, 4 : « En cette Arménie se trouvent de nombreuses montagnes et de plateaux, où nulle vigne ne croît aisément. »

49. J. Koder, Climatic Change in the Fifth and Sixth Centuries?, dans *The Sixth Century: End or Beginning?*, éd. P. Allen et E. Jeffreys, Brisbane 1996 (Byzantina Australiensia 10), p. 270-285. R. Hodges, *Dark Age Economics: The Origins of Towns and Trade, AD 600-1000*, New York 1982, p. 139 ; D. Keys, *Catastrophe. An Investigation into the Origins of the Modern World*, Londres 1999, p. 9-75. Voir aussi les études rassemblées dans *Plague and the End of Antiquity, the Pandemic of 541-750*, éd. L. K. Little, Cambridge 2007.

50. Léon dit « les villes des Agèsymbes » : il s'agit d'un hapax. Les Agèsymbes étaient sans aucun doute le peuple vivant dans le pays *Agisymba*, près des Troglodytes, des Anthropophages et de l'Inde, considéré comme un pays inconnu et mentionné uniquement (?) par Ptolémée,

de l'Égypte ? Quelle peut donc être la relation des Quarante martyrs des glaces de Sébaste avec le poème de Léon, quand on dit que, le jour de la fête de ces saints (le 9 mars), le temps tourne au plus froid du mois ? Car, selon les *Géoponiques* (I, 5.5), « [c]ertains disent d'après une observation que, du 7 mars jusqu'au 14 du même mois, l'air devient généralement plus froid. C'est en effet durant ces jours que les Quarante martyrs ont été livrés aux glaces. » Cette référence constitue l'une des rares additions ultérieures au texte des *Géoponiques*[51]. Enfin, le poème de Léon nous procure un témoignage de plus sur les préoccupations du savant byzantin concernant les cultures et le climat, puisque nous savons que, métropolite de Thessalonique entre 840 et 843, il s'intéressa aux influences climatologiques et astrologiques sur les cultures de la région, c'est-à-dire à l'agronomie[52].

Ces questions peuvent trouver une réponse dans les infimes éléments de biographie dont nous disposons sur Léon. Bien avant de devenir métropolite de Thessalonique, et à la suite de l'intérêt que le calife al-Maʾmūn et l'empereur Théophile auraient manifesté pour sa personne, Léon fut envoyé enseigner dans l'école d'une annexe de l'église des Quarante martyrs à proximité du forum de Constantin[53]. Il acquit donc une relation professionnelle presque directe avec les Quarante martyrs du froid sur le lac de Sébaste, qui étaient de toute évidence les saints patrons de son école. Les panégyriques et les Vies des Quarante martyrs de Sébaste, à plus forte raison le texte de Grégoire de Nysse, étant lus tout aussi bien dans l'église que dans l'école où exerçait Léon, nous considérons que ces textes ont enrichi sa poésie. Le thème du froid extrême décrit par Grégoire de Nysse est introduit dans le poème de Léon sous cette forme : « Il transforme le vin en glace en certains parages / tout comme il fait éclater les amphores sous le gel. » Ainsi, Léon se fonde sur une mémoire littéraire qui correspond à la réalité climatique de son époque.

Géographie, I, 7, 2 ; I, 8 1 ; I, 10, 1 *passim*. Léon possédait ou avait fait copier un Ptolémée, le *Vatic. gr.* 1594, « l'un de nos plus anciens manuscrits en minuscules, du IXe siècle » : Lemerle, *Le premier humanisme byzantin* (cité n. 39), p. 169 ; Wilson, *Scholars*, p. 83.

51. J. L. Teall, The Byzantine Agricultural Tradition, *DOP* 25, 1971, p. 41, n. 15 ; Anagnostakis, *Όταν το κρασί γίνεται πάγος* (cité n. 30), p. 19-20 (p. 203-206). Voir aussi les légendes byzantines sur le froid de mars : I. Anagnostakis, *Graos Gala* : Une légende byzantine des Jours de la Vieille (pastoralisme au féminin et destruction de l'environnement à Byzance), dans *Ζώα και περιβάλλον στο Βυζάντιο (7ος-12ος αι.)*, éd. I. Anagnostakis, T. G. Kolias et E. Papadopoulou, Athènes 2011 (Διεθνή Συμπόσια 21), p. 475-505.

52. Théophane Cont., p. 191 ; Lemerle, *Le premier humanisme byzantin* (cité n. 39), p. 156.

53. Kédrénos, éd. I. Bekker, Bonn 1838-1839 (CSHB), t. 2, p. 168. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin* (cité n. 39), p. 151 ; Wilson, *Scholars*, p. 80. Sur l'église, R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*. I, *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*. 3, *Les églises et les monastères*, Paris 1969², p. 482-486. Au cours du siège d'Amorium (le fort aux quarante tours) par les Arabes le 12 août 838, Léon prédit, dit-on, la prise de la ville ; selon une fiction forgée ultérieurement, Léon lui-même ou l'un de ses élèves, homonyme, eut un lien avec la trahison qui permit la conquête d'Amorium. Cette conquête eut pour conséquence le martyre de quarante-deux personnes d'Amorium, comparées aux martyrs de Sébaste en raison de leur nombre mais aussi de la géographie : voir Lemerle, *Le premier humanisme byzantin* (cité n. 39), p. 152-153.

On a déjà constaté dans d'autres de ses écrits que Léon, en bon Byzantin, pensait en citations. Dans son homélie sur l'Annonciation prononcée le 25 mars 842, considérée comme l'« œuvre [singulière] d'un savant et curieux antiquaire[54] », Léon imite saint Grégoire le Théologien[55]. De surcroît, on pourrait caractériser aussi, comme l'« œuvre d'un savant et curieux antiquaire plus que d'un pieux ecclésiastique », un autre texte poétique de Léon où il fait une longue allusion aux Quarante martyrs, ce qui vient confirmer notre hypothèse. Dans ce poème de 640 hexamètres sur *Job ou la résignation*, que le *Paris. gr.* 2075 attribue à « Léon le Philosophe[56] », l'histoire de Job offre des modèles d'endurance face aux épreuves, aux souffrances et au chagrin, entre autres la patience et l'absence de chagrin de la mère de l'un des martyrs de Sébaste tels qu'ils nous sont décrits dans une homélie de Basile de Césarée. Sans dévier de sa position chrétienne, ce long poème constitue un hymne à la patience humaine, à la consolation, au plaisir et à la réjouissance, au soleil et à l'espoir : minimes y sont les références théologiques et le seul motif chrétien est celui de l'attitude de cette mère. Il semblerait donc que Léon s'attache à une approche pratique du problème du chagrin, une approche humaniste, pourrions-nous dire, et fort peu théologique. Ce n'est ainsi pas un hasard si le poème s'ouvre sur le joyeux « Commençons par la joie – et ces remèdes au chagrin… » pour poursuivre plus bas, après avoir mentionné Job et principalement une foule d'exemples antiques de mauvaise fortune et de vicissitudes, sur la nécessité d'être gais et de chanter, dans quelque sort fâcheux que nous nous trouvions : « Il nous faut autant être gais et chanter que nous connaissons de privations » (v. 225) et, plus bas, « il faut être de bonne humeur » (v. 277).

Nous sommes donc d'avis, pour conclure, que ces deux poèmes sont indubitablement des œuvres de Léon le Mathématicien qui, ayant enseigné des années durant dans cette école annexe à l'église des Quarante martyrs, y transpose des thèmes puisés à une production hagiologique qui lui était particulièrement familière, comme celle du martyre sur le lac gelé de Sébaste. Le refroidissement du climat et les rudes hivers du IXe siècle évoquent et actualisent l'histoire du froid mortel des Quarante martyrs, un froid qui, à en croire Grégoire de Nysse et tant d'autres, solidifie le vin et fait éclater les récipients sous le gel[57]. Enfin, il faut noter que dans les panégyriques des

54. V. Laurent, Une homélie inédite de l'archevêque de Thessalonique Léon le Philosophe sur I'Annonciation (25 mars 842), dans *Mélanges Eugène Tisserant*, t. 2, Rome 1964 (Studi e Testi 232), p. 281-302. Sur l'« œuvre d'un savant et curieux antiquaire », voir Lemerle, *Le premier humanisme byzantin* (cité n. 39), p. 157.

55. T.A. Senina, Notices sur l'atmosphère intellectuelle à l'époque du second iconoclasme, *Scrinium* 4, 2008, p. 318-340, particulièrement p. 328-333.

56. Westerink, Leo the Philosopher (cité n. 29), p. 201-222, et l'édition p. 205-222. Dans son rapport paru dans l'*Annuaire de l'École pratique des hautes études. IVe section : Sciences historiques et philologiques*, 1968-1969, p. 255, P. Lemerle indique : « (Joseph) Paramelle a préparé l'édition] [qu'il confia par la suite à Westerink] d'un poème inédit de 640 hexamètres, sur Job et la résignation, que le Paris. gr. 2075 attribue à "Léon le Philosophe" (Léon VI ? Léon le Mathématicien ?). »

57. Sur les questions de l'attribution de ces deux poèmes à Léon, mais aussi de la détermination chronologique vraisemblable de la rédaction de *Job*, datée de la période post-byzantine, hypothèse qu'il rejette, voir Westerink, Leo the Philosopher (cité n. 29), p. 196, 201-205.

Quarante martyrs, la vision dominante de la vie, compte tenu des particularités inhérentes à chaque cas, est la suivante : « Rigoureux est l'hiver mais chaud est le paradis – douloureuse la congélation mais doux est le repos éternel[58]. » En d'autres termes, dans ce cas précis, en même temps que sont reconnues l'endurance et la foi, c'est bien le martyre qui est loué, le martyre par le froid perçant qui conduit au doux repos du paradis, à savoir, selon une lecture plus triviale et prosaïque, à la mort. Au contraire, Léon, bien qu'il exploite la thématique de ces panégyriques, recherche la vie, qui peut s'avérer d'ailleurs, selon les circonstances, un douloureux martyre. Mais l'objet de sa quête, c'est éviter de mourir de froid grâce au remède qui réchauffe, au vin… « si nous voulons vivre et voir le soleil » ! En cette occurrence, vigne, vin et soleil ne sont pas des symboles littéraires, mythologiques ou théologiques, mais d'authentiques références « de bien-être climatique », même si Léon, féru de classicisme littéraire, introduit dans le poème de *La Résignation* toute la symbolique du renouveau byzantin, le Christ et les cieux chrétiens auprès de Zeus et, en lieu et place de l'alléluia, chante le bachique *Euoi Euan*[59].

Cette voix oenophile de Léon qui réclame le vin et le soleil dans la Macédoine et la Thrace aux rudes hivers trouve un écho inattendu mais d'inspiration commune chez Guillaume Apollinaire dans *La Chanson du Mal-Aimé* du recueil *Alcools*[60] :

J'ai hiverné dans mon passé
Revienne le soleil de Pâques
Pour chauffer un cœur plus glacé
Que les quarante de Sébaste
Moins que ma vie martyrisés.

Déracinement des vignobles : l'ivresse et l'autarcie

En Calabre, au milieu du xe siècle, saint Nil le Jeune ordonna aux moines de déraciner les vignobles de la communauté de Saint-Adrien, qu'il avait fondée sur son domaine près de Rossano. Cet événement déconcertant au premier abord, selon la *Vie* du saint, « n'avait jamais été vu ni entendu ». Le récit rapporte que le saint, qui est décrit à maintes reprises comme évitant scrupuleusement le vin, considéra qu'ils avaient planté beaucoup trop de vignes dans le monastère, bien au-delà de ce dont il était besoin, et que cela avait atteint un point superflu. Il décida donc de les faire déraciner afin de n'en laisser que le strict nécessaire (*autarkes*). C'est ainsi que, un beau matin, après matines, saint Nil, la hache sur l'épaule, conduisit les moines à l'endroit le meilleur et le plus fertile du vignoble, et ils entamèrent

58. Basile de Césarée, Homélie sur les quarante martyrs (*BHG* 1205), PG 31, col. 517A.

59. Westerink, Leo the Philosopher (cité n. 29), p. 219, v. 501-502, p. 222, v. 629-632. La référence à Zeus et Mousonios, dont Westerink se demande quelle est la source, provient à notre avis de la *Vita Apollonii* de Philostrate, éd. C. L. Kayser, *Flavii Philostrati opera*, t. 1, Leipzig 1870 (réimpr. Hildesheim 1964), IV, 45-46.

60. G. Apollinaire, *Alcools*, Paris 1913.

le déracinement[61]. Il est d'ailleurs intéressant de noter que la *Vie* du saint utilise à cet endroit le verbe *hormô* qui dénote la violence dans la décision et l'action, une quasi-attaque contre un ennemi malin : le saint se rua donc contre le vignoble et ses moines firent de même, après une prière et sans avoir proféré un seul mot, et trois heures durant ils déracinèrent les ceps[62]. Cet incident, si l'on en croit la *Vie*, connut un immense retentissement ; il provoqua étonnement, doute et force commentaires, de l'Italie du Sud à la péninsule balkanique, de la Sicile au mont Athos[63], et constitua le grand sujet de conversation de son époque. Il fut considéré comme inexplicable sous de nombreux aspects et il fit même naître le scepticisme chez nombre de cocénobites du saint, qui, malgré l'absurdité de l'ordre, toujours selon la *Vie*, y obéirent pourtant et l'appliquèrent. Un monastère qui détruisait ses vignes était en vérité quelque chose d'inouï et d'incompréhensible et les interprétations qui en furent données à l'époque étaient les suivantes : a) la colère de saint Nil, b) l'ivresse ou la folie des moines, c) l'impuissance à parvenir à cultiver ces trop abondants vignobles. Mais elles sont toutes rejetées par la *Vie* qui propose comme explications l'épreuve de l'obéissance, le combat contre le superflu et la vertueuse autarcie des moines[64]. Avant de nous livrer à une analyse plus poussée des interprétations données par la *Vie*, il serait intéressant de rechercher s'il existe à des périodes plus anciennes des déracinements de vignes similaires, et d'examiner les relations qu'ils peuvent avoir entre eux. L'incident est-il isolé ou bien en trouve-t-on d'autres témoignages ? Si tel est le cas, quelle explication en est donnée ? Quel était donc le but d'une telle action et dans quel contexte social et économique s'inscrit-elle ? Si, d'un autre côté, il s'agit d'une simple invention de l'entourage du saint et de l'auteur de la *Vie*, par quels précédents idéologiques et littéraires est-elle dictée ? Car si, dans la *Vie de saint Nil*, l'ordre de déraciner des vignobles est présenté comme une mise à l'épreuve de l'obéissance et de l'abstinence des moines, le thème a par ailleurs une riche préhistoire œnophobique qu'il vaut la peine de rappeler brièvement, en insistant particulièrement sur ses élaborations byzantines.

La mythologie attribue le déracinement des vignes à Lycurgue, roi de Thrace, qui, d'après différentes versions, avait voulu chasser Dionysos de son pays et interdire son culte. Lycurgue, ivre ou frappé de folie, avait commencé à couper les vignes et fut tenu pour le premier tyran œnophobe, représenté avec une grosse hache[65]. La Thrace mais aussi tout le nord de la péninsule balkanique ont été considérés au cours des âges romain et byzantin comme les espaces où se déroulaient de tels incidents

61. *Vie de Nil de Rossano* (*BHG* 1370) [désormais cité *Vie de Nil de Rossano*], éd. G. Giovanelli, *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου*, Grottaferrata 1972, p. 89-90 ; éd. et trad. en grec moderne Sœur Maxime, *Ὁ Ὅσιος Νεῖλος ὁ Καλαβρός. Βίος τοῦ ὁσίου Νείλου τοῦ Νέου (910-1004)*, Ormylia Chalkidiki 1991, p. 182-187. Nous renvoyons dorénavant aux deux éditions, car seule la seconde, notée entre parenthèses, indique les lignes. Trad. italienne G. Giovanelli, *Vita di S. Nilo fondatore e patrono di Grottaferrata*, Grottaferrata 1966.

62. *Vie de Nil de Rossano*, p. 89 (182[12]).

63. *Ibid.*, p. 89 (182[20-21]).

64. *Ibid.*, p. 89 (182[15-27]).

65. *Iliade* 6, v. 130-140. Sur la légende de Lycurgue, *RE*, *s.v.* « Lykurgo » ; C. Vatin, P. Bruneau, Lycurgue et Ambrosia sur une nouvelle mosaïque de Délos, *BCH* 90, 1966, p. 391-427, particulièrement p. 402-408 sur les sources de la légende.

de prohibition de la viticulture ou de déracinement des vignes existantes. C'est ainsi que de telles actions sont attribuées à deux figures emblématiques de ces régions, au roi des Gètes Burebista, au Ier siècle avant notre ère, et à Krum, chef des Bulgares, à la fin du VIIIe-début du IXe siècle de notre ère. On estime que le cas d'œnophobie de Burebista, roi dace qui régna de 82 à 44 avant notre ère et réalisa l'unification des populations thraces, a fourni aux Byzantins les éléments de l'histoire de l'œnophobie du Bulgare Krum. Au-delà de l'interdiction de boire du vin, qui caractérise ces deux cas et qui les distingue de celui de Nil (chez ce dernier il n'est en effet pas question d'une quelconque interdiction faite aux autres, mais d'un choix personnel d'ascèse), le trait dominant dans ces trois récits est l'arrachage des vignobles, également justifié, ainsi que nous allons le voir, par des mesures d'ascèse pythagoricienne ou chrétienne touchant à l'interdiction et à l'abstinence. Strabon nous dit ainsi que Burebista, pour mieux se faire obéir des Gètes, s'était aidé de Decenaeus à qui les Gètes avaient conféré le titre de Dieu, et que ces derniers se laissèrent persuader de couper leurs vignes et de renoncer à l'usage du vin[66]. Strabon effectue une corrélation entre « l'œuvre législative » de Burebista et de Decenaeus et l'influence de l'enseignement de Zalmoxis, l'esclave légendaire de l'abstinent Pythagore, dont la *Chrestomathie* du IXe-Xe siècle indique qu'il a persuadé les Gètes de « faire comme Pythagore » (*pythagorizein*)[67].

Un autre déracinement de vignes est aussi mentionné en 92 de notre ère sous l'empereur Domitien. Par un édit, ce dernier imposa d'arracher des vignobles dans les provinces romaines. En effet, une opinion répandue était qu'il désirait par cette action protéger la viticulture italienne, mais on considère aujourd'hui qu'il ordonna la destruction des vignes les moins bonnes qui prenaient abusivement la place des céréales[68]. Ce qui nous intéresse ici, ce ne sont pas tant l'historicité et l'interprétation de cet édit que sa réception. Apollonius de Tyane, « qui a vécu dans la vertu et qui a imité toute sa vie la sagesse de Pythagore[69] », rapporte à sa façon cet arrachage

66. Strabon, VII, 3,11.

67. Mircea Eliade, examinant l'influence de Zalmoxis sur Decenaeus et Burebista, rapporte simplement l'extrait de Strabon concernant l'arrachage des vignes : M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris 1970, p. 64-65 ; sur la confusion des Gètes, des Daces et des Goths avec les Scythes au cours de l'époque romaine tardive et du Moyen Âge, *ibid.*, p. 75-80. Sur le *pythagorizein* des Gètes, Strabon, VII, 3, 5, XVI, 2, 39 ; *Chrestomathie de Strabon*, éd. K. Müller, *Geographici graeci minores*, t. 2, Paris 1861, VIII, 12, p. 567-568.

68. A. Aymard, L'interdiction des plantations de vignes en Gaule transalpine sous la république romaine, dans *Mélanges géographiques offerts en hommage à M. Daniel Faucher*, Toulouse 1948, p. 27-47. A. Tchernia, La crise de l'Italie impériale et la concurrence des provinces, *Les Cahiers du Centre de recherches historiques* 37, 2006, p. 137-156. B. Gallinato-Contino, L'arrachage, de Domitien au droit contemporain, dans *Histoire et actualité du droit viticole. La robe et le vin*, Bordeaux 2010, p. 7-22.

69. Photius, *Bibliothèque*, t. 5, éd. et trad. R. Henry, Paris 1967 (Collection des universités de France. Série grecque), p. 190[23-24]. Philostrate, *Vie d'Apollonius* (cité n. 59), VI, 11. A. J. Francis, *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park 1995. Le lexique *Souda* reproduit l'information qu'Apollonius avait composé une Vie de Pythagore, *Suidae Lexicon*, éd. A. Adler, t. 1, Leipzig 1928, p. 307-308, alpha 3420, *s.v.* « Ἀπολλώνιος ».

qu'il rapproche de l'émasculation. D'après la *Vie d'Apollonius* de Flavius Philostrate, Apollonius relate que Domitien interdit non seulement l'arrachage des organes génitaux et la plantation des vignes, mais qu'il institua surtout l'arrachage de toutes les vignes existantes[70]. Dans sa *Bibliothèque*, Photius le répète en ces termes : « L'empereur Domitien, dit l'auteur, interdit par une loi d'émasculer des hommes et de planter des vignes ; il fit même couper celles qui existaient. Apollonius aurait dit à ce propos : "Pour moi, je n'ai besoin ni de parties sexuelles ni de vin, mais cet excellent homme n'a pas vu qu'en épargnant les humains, il châtrait la terre"[71]. » Nous ignorons dans quelle mesure cette histoire peut avoir inspiré des récits semblables à l'époque byzantine, comme ceux concernant Krum[72] et Nil. Il faut cependant noter les positions pythagoriciennes et ascétiques d'Apollonius ainsi que celles, supposées, sur l'émasculation qui sont également reproduites dans une *Vie* du xe siècle[73].

On date autour de l'an 800 un autre ordre présumé de déracinement de vignes dans la région de Thrace, qui constitue le témoignage byzantin principal sur le sujet examiné. Krum, chef primitif mais doué de grandes qualités de commandement et d'organisation, après avoir soumis les Avars, s'occupa à renforcer l'influence bulgare en Pannonie, résista parallèlement à tout ce qui appartenait à la culture de ses habitants et même s'y opposa, si l'on en croit les informations sauvegardées dans le lemme « *Boulgaroi* » de la *Souda* de la deuxième moitié du xe siècle[74]. Il y est présenté comme s'adressant aux Avars, avant de prendre des mesures législatives, et leur demandant les raisons pour lesquelles leurs chefs et leur nation ont péri. Il apprend donc, entre autres choses, que la cause essentielle de cette destruction a été l'abondance du vin, la boisson et l'ivresse. Viticulteurs, négociants, commerçants, riches, rusés, ivrognes : c'est exactement à ces caractéristiques des Avars que Krum, toujours selon la *Souda*, va s'opposer par l'instauration de règles. Donc, il « imposa par des décrets législatifs l'arrachage des vignes [...] et par d'autres mesures il fit disparaître tous les Avars du premier au dernier[75] ». On pourrait parler de l'exploitation fictionnelle dans la *Souda*, sous forme de légende, d'un fait bien connu : l'activité viticole et commerciale des Avars le long du Danube et en Europe centrale au cours

70. Philostrate, *Vie d'Apollonius* (cité n. 59), VI, 42.

71. Photius, *Bibliothèque*, t. 5 (cité n. 69), p. 190[5-10].

72. Ce récit est mis en relation avec l'histoire de Krum, G. I. Kazarow, Die Gesetzgebung des bulgarischen Fürsten Krum, *BZ* 16, 1907, p. 254-257. I. Dujčev, La chronique byzantine de l'an 811, *TM* 1, 1965, p. 229-230.

73. *Vie de Nicéphore de Latmos* (*BHG* 1338), éd. T. Wiegand, *Milet.* 3.1, *Der Latmos*, Berlin 1913, p. 157-171, ici p. 164. Sur Apollonius et les conseils de Pythagore concernant la nourriture et le vin, Philostrate, *Vie d'Apollonius* (cité n. 59), I, 7-8 ; III, 40 ; V, 23 ; VI, 27.

74. *Suidae Lexicon* (cité n. 69), p. 483-484, beta 423, *s.v.* « Βούλγαροι ». Sur Krum dans les sources et pour la bibliographie, *PmbZ* no 4164. W. Pohl, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567-822 n. Chr.*, Munich 1988 (Frühe Völker), p. 320-328.

75. *Suidae Lexicon* (cité n. 69), p. 483-484, beta 423, *s.v.* « Βούλγαροι ». G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, t. 2, Berlin 1958 (Berliner byzantinistische Arbeiten 11), p. 51-53, 173-174 ; sur le vaste problème des sources, mais particulièrement sur la source inconnue dans le lemme « Bulgares », *ibid.*, p. 512-515. Pohl, *Die Awaren* (cité note précédente), p. 195-198, 322, 327. T. Olajos, Le lexique « Souda » à propos des Avars, *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 41, 2001, p. 119-124.

des VII[e] et VIII[e] siècles[76]. En revanche l'attitude œnophobique de Krum a été contestée par la recherche à de multiples occasions et on a soutenu que sa législation, visant surtout la soumission des viticulteurs avars conquis, présente les caractéristiques d'un protectionnisme économique (*protektionistische Massnahme*)[77]. On a souligné aussi que le passage de la *Souda* traitant de l'interdiction de la viticulture et de la consommation de vin par Krum reproduit tout simplement une fiction (transmise d'une source écrite ou orale) fondée sur ce que rapportent Strabon ou Apollonius de Tyane, et qu'ainsi s'explique une telle contradiction avec l'information dont nous disposons sur les celliers pleins de vin de la cour de Krum[78].

On ne peut qu'être d'accord avec ces propositions et objections des chercheurs, mais, à notre avis, il y a plus : des facteurs particuliers ont favorisé l'attribution de pratiques œnophobiques aux Bulgares, indépendamment de l'historicité de leur attitude face au vin[79]. Chez Strabon particulièrement, comme dans la *Souda*, l'espace et l'action des deux chefs barbares mais sages sont les mêmes : le territoire et l'acte de Krum correspondent à ceux du roi des Gètes Burebista. Brièvement, notons que les anciens appelaient Scythes les Gètes, comme d'ailleurs les Byzantins nommaient Scythes et Scythes-Slaves les Avaro-Slaves et les Bulgares. Tous ces peuples de la Thrace et surtout du nord des Balkans, à l'exception des Avars, eurent toujours la réputation (depuis Lycurgue, on l'a vu) de peuples qui ne connaissaient ni ne consommaient le vin. Scythes et Gètes avaient toujours été considérés comme des « *hippêmolgoï* » (« ceux qui traient les chevaux » pour se nourrir), consommateurs, en outre, du lait d'autres animaux et évitant la viande. Ces qualificatifs offraient un terrain favorable pour que ces mœurs soient confondues avec les suggestions alimentaires dites pythagoriciennes et pour qu'elles soient attribuées par les Byzantins aux nouveaux Scythes, les Slaves et les Bulgares, afin de les caractériser[80]. Outre

76. A. Avenarius, *Die Avaren in Europa*, Bratislava 1974, p. 184-185. Pohl, *Die Awaren* (cité n. 74), p. 32-44, 195-198. A. Schwarz, Pannonien im 9. Jahrhundert und die Anfänge der direkten Beziehungen zwischen dem ostfränkischen Reich und den Bulgaren, dans *Grenze und Differenz im Frühen Mittelalter*, éd. W. Pohl et H. Reimitz, Vienne 2000, p. 99-104, avec référence au dictionnaire *Souda*, p. 100, n. 8. H. Reimitz, Grenzen und Grenzüberschreitungen im karolingischen Mitteleuropa, dans *Grenze*, *op. cit.*, p. 105-166.

77. Pohl, *Die Awaren* (cité n. 74), p. 198, et n. 42-44. Voir aussi V. Beševliev, *Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte*, Amsterdam 1981, p. 262.

78. Kazarow, Die Gesetzgebung (cité n. 72), p. 254-257. I. Dujčev, [sans titre], *BSl.* 22, 1961, p. 65. Selon *La chronique byzantine de l'an 811*, lorsque Nicéphore I[er] envahit la cour de Krum, « il ouvrit les celliers et distribua le vin à tous les siens pour qu'ils bussent à satiété » (Dujčev, La chronique byzantine [cité n. 72], texte p. 212[20-21] et commentaires p. 229-230). Anagnostakis, Paroinia en pourpre (cité n. 32), p. 939-940.

79. Voir à ce sujet Id., Η παροινία των Βαλκανίων: Η μέθη του πολέμου και το ποτήρι του Κρούμου, dans *Τέχνη και τεχνική στα αμπέλια και τους οινεώνες της Β. Ελλάδος, 9ο Τριήμερο εργασίας, Αδριανή Δράμας, 25-27 Ιουνίου 1999*, Athènes 2002, p. 138-167, avec résumé en français (La *paroinia* balkanique : l'ivresse de la guerre et la coupe de Krum) p. 349-350. Voir aussi Id., Paroinia en pourpre (cité n. 32), p. 938-942.

80. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, t. 2 (cité n. 75), p. 5-7, 23-27. Anagnostakis, Paroinia en pourpre (cité n. 32), p. 940-941. Id., Η παροινία των Βαλκανίων (cité note précédente), p. 144-147 ; T. Živković, The Culture of Wine in the South Slavs in Early Middle Age: The Byzantine Influence, dans *Τέχνη και τεχνική* (cité note précédente), p. 127-137.

la similitude dans les deux cas rapportés par la *Souda* et Strabon de l'arrachage des vignes, on peut noter, dans la narration, la même mise en évidence de la sagesse d'une grande autorité, le même relief accordé à la figure d'un grand chef d'État législateur. On a l'impression que le passage de Strabon, qui déploie devant nos yeux toute la puissance de Burebista poussant ses courses par delà la Thrace jusqu'à la Macédoine et l'Illyrie, ruinant toutes les tribus de la région et exterminant en sus les Boïens, constitue la source d'inspiration de la *Souda* lorsqu'elle souligne le grand pouvoir de Krum qui extermine ses ennemis, en l'occurrence les Avars, et pille la Thrace, la Macédoine et l'Illyrie. Dans les deux cas est accentuée la sagesse d'un chef barbare et son « œuvre législative ». Strabon effectue la corrélation entre l'influence de l'enseignement du pythagoricien Zalmoxis et les chefs des Scythes / Gètes, Burebista et Decenaeus, mais, en fin de compte, Krum également pourrait se voir appliquer ce « faire comme Pythagore » (*pythagorizein*) de la *Chrestomathie* du IXe-Xe siècle, qui nomme les Bulgares et les Slaves de la péninsule hellénique *Skythai* et *Skythai Sklaboi*[81]. Cette appellation, entre autres facteurs, sert selon moi l'élaboration de ce présumé renoncement au vin et de cet arrachage des vignes par ces nouveaux barbares de la péninsule, les nouveaux Scythes, Slaves et Bulgares.

Ainsi, la question se pose de savoir si l'acte de Nil est à associer au « faire comme Pythagore » des histoires précédentes, quand par ailleurs le saint, sobre et abstinent, a pour lieu d'ascèse la région même, Crotone, où vécut le philosophe. De plus, leurs vies présentent quelques points communs, comme la création d'une quasi-secte dans le même espace géographique, le régime alimentaire et l'abstinence de vin, les conflits avec le pouvoir, la pérégrination avec des adeptes dans la Calabre et ailleurs. Y aurait-il un reflet de la légende pythagoricienne ou des traditions anciennes du pays dans la *Vie* de Nil ? On a repéré en effet, dans divers textes byzantins et même dans la *Vie* du saint, des réminiscences de traditions antiques de Grande Grèce, probablement toujours vivantes, comme celles, pour n'en donner que deux exemples, qui concernent la bataille de la rivière Sagra[82] et le passage thérapeutique du

81. *Chrestomathie de Strabon*, VII 12 et 47, VIII 21.

82. *Vita Basilii*, éd. et trad. I. Ševčenko, *Chronographiae quae Theophanis continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur*, Berlin / Boston 2011 (CFHB 42), chap. 69-70, p. 236-243. L'histoire d'Adrien de la *Vita Basilii* a été élaborée en recyclant un ancien récit et semble être calquée sur la bataille de la rivière Sagra entre Locres (Epizephyrioi Locroi) et Crotone au VIe siècle avant notre ère. L'histoire antique et l'histoire byzantine relient toutes deux, à travers la communication démoniaque, les deux mêmes régions, Lacédémone et le sud de l'Italie ou la Sicile. I. Anagnostakis, Το επεισόδιο του Αδριανού: « Πρόγνωσις » και « τελεσθέντων δήλωσις », dans *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο: πρακτικά του Β' Διεθνούς Συμποσίου, Αθήνα, 4-6 Οκτωβρίου 1990*, éd. N. G. Moschonas, Athènes 1993, p. 195-226. E. Kislinger *Regionalgeschichte als Quellenproblem. Die Chronik von Monembasia und das sizilianische Demenna. Eine historisch-topographische Studie*, Vienne 2001 (Veröffentlichung der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini 8), p. 110-114. S. Caruso, La χώρα τῶν Σαλινῶν nella agiografia storica italo-greca, dans *Ad contemplandam sapientiam: studi di filologia, letteratura, storia in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli 2004, p. 67-68. Voir, en dernier lieu, I. Anagnostakis, A. Kaldellis, The Textual Sources for the Peloponnese, A.D. 582-959: Their Creative Engagement with Ancient Literature, *GRBS* 54, 2014, p. 105-135, et sur l'histoire d'Adrien et Sagra, p. 123-128.

fleuve Krathis[83]. Se pourrait-il donc que l'ordre donné par Nil ait quelque lointain rapport avec Burebista, Krum et les prônes de Pythagore ? Cette attitude de rejet du vin et l'incident de la destruction des vignes seraient-ils des éléments pythagoriciens intégrés à la littérature chrétienne ? L'attitude négative face au vin est considérée par les Byzantins comme un extrémisme pythagoricien et manichéen d'une part, mais aussi comme une attitude excessive des ascètes, d'Égypte surtout, à peine admise en tant que suprême exploit de quelques anachorètes de renom, et que l'on condescend à tolérer par égard pour eux. Notons que l'Égypte fut toujours vue comme un pays de sagesse et d'ascèse et fut visitée par les pythagoriciens Zalmoxis, Decaeneus et Apollonius. Quoi qu'il en soit, dans les *Vies* des saints et les traités ascétiques, rares sont les références à Pythagore et presque toutes se réfèrent à son silence et à ses mœurs de buveur d'eau[84]. En revanche, la *Vie de Paul le Jeune* souligne la géographie commune de leurs actions (par exemple l'île de Samos) et rapporte que Paul a pratiqué l'ascèse dans la grotte de Pythagore[85]. Or, rien de tel dans la *Vie de saint Nil*, on n'y relève pas une seule référence au philosophe. Bien que l'action de Nil présente des points communs avec la vie légendaire de Pythagore, j'estime qu'il est impossible d'y repérer un quelconque rapport avec les soi-disant injonctions pythagoriciennes, ainsi qu'il appert au contraire dans le cas de Burebista et, par extension, de Krum.

Au terme de cet examen[86], nous considérons que, indépendamment de l'historicité de certains événements, tels que l'édit de Domitien ou l'arrachage des vignes du monastère de Nil, le thème du déracinement des vignes est très ancien et, de manière diachronique, trouve des situations et des pratiques qui suscitent son actualisation. En d'autres termes, un contexte historique favorable facilite son adaptation dans les récits des différentes époques. Pourtant, nous ne pensons pas

83. *Vie de Nil de Rossano*, p. 49-50 (80[7-16]). Nil, sans que sa *Vie* mentionne nommément ce fleuve, effectue un passage thérapeutique et initiatique qui renvoie aux propriétés miraculeuses, réputées dans l'antiquité, du Krathis, fleuve voisin de la patrie du saint. E. Follieri, L'ingresso nella vita monastica di Nilo da Rossano, dans *Polypleuros Nous: Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, éd. C. Scholz et G. Makris, Munich / Leipzig 2000 (Byzantinisches Archiv 19), p. 14-15. A. Luzzi, La Vita di san Nilo da Rossano tra genere letterario e biografia storica, dans *Les Vies des saints à Byzance, genre littéraire ou biographie historique ?*, Paris 2004 (Dossiers byzantins 4), p. 181-182, n. 30.

84. Palladios, *Histoire Lausiaque*, éd. G. J. M. Bartelink, *Palladio. La storia Lausiaca*, Vérone 1974, préface 11.1-2 ; *Vie de saint Arsène*, éd. F. Halkin, *Hagiographica inedita decem*, Turnhout 1989 (Corpus Christianorum. Series Graeca 21), p. 91-110, chap. 15, ici p. 108[653-657].

85. *Vie de Paul le Jeune* (*BHG* 1474), éd. T. Wiegand, *Milet.* 3.1, *Der Latmos*, Berlin 1913, p. 105-135, § 25.2.

86. Il existe aussi d'autres récits sur l'arrachage des vignes, comme celui de Manuel Paléologue, *Déclamation à un ivrogne*, éd. Boissonade, *Anecdota Graeca*, t. 2 (cité n. 42), p. 274-307. Le savant médecin, fils d'un incurable buveur, prend en charge le gouvernement de sa patrie après l'avoir sauvée de la peste. Dans son effort pour guérir son géniteur aviné, il ordonne que l'on arrache toutes les vignes sur le territoire de son père ; furieux, ce dernier a recours à la justice pour renier son fils et accuser sa femme d'adultère, dans la mesure où un tel homme qui n'aime pas le vin ne peut pas être son vrai fils.

que l'incident rapporté par la *Vie de saint Nil* constitue une actualisation de ce vieux thème. Bien que partageant de nombreux détails avec les histoires similaires que nous avons mentionnées plus haut, il s'insère difficilement dans cette tradition narrative qui n'a sur lui qu'une infime influence. Le point commun (indépendamment de la manière dont il est interprété ou justifié par le biographe du saint) est l'attitude négative de Nil face à la consommation de vin, conduite abstinente associée à l'ordre de déraciner le vignoble. Nous soupçonnons que sous ces éléments communs se cachent probablement des traditions et des pratiques ascétiques poussées à l'extrême, si l'on en juge par les modèles ascétiques du saint auxquels la *Vie* se réfère de façon répétée, qui sont ceux des ascètes de la Thébaïde d'Égypte. Par ailleurs, ce n'est pas un hasard si le récit du déracinement du vignoble est précédé d'une allusion à ces fameux anachorètes[87]. Nil, tout comme eux, est présenté comme cultivant l'idéal d'une omophagie et d'une xérophagie réduites à la portion congrue, comme opposé à l'ingestion d'aliments humides (*hygrophagie*)[88] et, par conséquent, hostile à l'absorption d'eau durant des mois entiers. Une fois, il ne but ni ne mangea pendant vingt jours ; une autre, il ne toucha à rien de liquide au cours d'une année complète, à l'exception d'un seul mois[89]. Il s'efforçait d'imiter les Pères du Désert, mais il savait aussi que cette ascèse avait causé la mort du frère boulanger qui, travaillant au four, n'avait jamais rien bu de liquide, et c'est ainsi qu'il modéra cette abstinence excessive[90]. Mais il était surtout opposé à la consommation de vin. Ainsi que son père spirituel, saint Fantin, il n'en buvait pas ; il ne mangeait pas non plus de pain, mais Fantin le persuada de renoncer à cette dernière ascèse[91]. Si l'on en croit la *Vie*, le caractère extrême de cette abstinence détournait même beaucoup de moines de le suivre et nombre de laïcs alléguaient en effet qu'ils n'auraient jamais le courage de devenir moines à ses côtés car « ils ne pourraient pas vivre sans vin »[92]. La rumeur était fort répandue que le saint avait déclaré la guerre au vin et que, « recherchant la plus haute ascèse », il évitait tout autant le pain que le vin. C'est ce qui transparaît dans l'incident mettant en scène Nil et l'higoumène Ioannis dans un couvent de la région de Merkourion. Ce dernier, afin de vérifier que la rumeur concernant Nil était véridique et qu'il ne suivait pas, en effet, les commandements de Dieu, invita le saint et lui offrit un grand verre de vin en lui demandant de le boire.

87. *Vie de Nil de Rossano*, p. 48 (76^{5-7}), p. 73 (144^{3}), p. 106 (230^{19}), p. 64 (120^{1-7}) : Antoine, Sabbas, Arsène de Nitrie ; p. 64 (120^{8-19}) : le boulanger de Thébaïde. Nil est considéré par ses contemporains comme un saint Antoine, p. 73 (246^{7}).

88. Sur ce régime à Byzance, I. Anagnostakis, The Raw and the Cooked: Ways of Cooking and Serving Food in Byzantium, dans *Flavours and Delights. Tastes and Pleasures of Ancient and Byzantine Cuisine*, éd. Id., p. 175-181. Voir aussi Id., Le manger et le boire dans la *Vie* de saint Nil de Rossano : l'huile, le vin et la chère dans la Calabre Byzantine x^{e}-xie s., dans *Identità euro-mediterranea e paesaggi culturali del vino e dell'olio*, éd. A. Pellettieri, Foggia 2014, p. 179-196.

89. *Vie de Nil de Rossano*, p. 56 (92^{17-19}), p. 62 (116^{7-10}), p. 63-64 (120^{1-19}), 64 (122^{1-5}).

90. *Ibid.*, p. 64 (120^{8-19}).

91. *Ibid.*, p. 69 (132^{17-25}). *Vie de saint Fantin*, éd. E. Follieri, *La vita di san Fantino il Giovane* (Subs. Hagiogr. 77), Bruxelles 1993, § 21.

92. *Vie de Nil de Rossano*, p. 86 (176^{19-23}).

Nil, après l'avoir prié de bénir le breuvage, obéit à l'injonction de l'higoumène et but d'un seul trait, gardant par devers lui son propre jugement, ainsi que la *Vie* interprète l'incident[93]. Le fait que, immédiatement après, la *Vie* montre l'higoumène enjoignant Nil de ne pas s'adonner à une ascèse faite d'épreuves extrêmes, mais de la pratiquer avec mesure (*symmetrôs*)[94], renforce notre hypothèse que, en vérité, l'attitude négative et excessive du saint envers le vin est à mettre en relation avec son ordre de déraciner les vignes. L'impression créée (car il s'agit seulement d'une allusion implicite) est que Nil, de même qu'il considérait que les femmes étaient un mal nécessaire, faisant preuve par là d'une misogynie très outrée au vu des données méso-byzantines, voyait le vin ainsi, tout au moins en ce qui le concernait personnellement, ne faisant de concession que pour le vin de l'Eucharistie.

Bien que, à notre connaissance, il n'y ait pas dans les *Vies* des saints byzantins de tels incidents de quasi-œnophobie accompagnée de dévastation de vignobles, il existe pourtant une tradition de destruction des vignes chez les Pères du Désert. Aux IVe-Ve siècles, dans la région de Panopolis, l'abbé Shénouté (*ca* 360-*ca* 450) terrorisait et détruisait des régions entières appartenant surtout à des païens, propriétaires de vignes et producteurs de vin, qui employaient des ouvriers chrétiens sur l'île de Panéhiou, laquelle fournissait des vins succulents. Les riches païens payaient les pauvres cultivateurs chrétiens en nature, leur octroyant en salaire les vins gâtés. Shénouté se rendit alors sur cette île et frappa le tronc d'un palmier de son bâton : l'île, ses vignes et ses habitations s'enfoncèrent au milieu du fleuve Nil et les eaux les recouvrirent. Une autre fois, Shénouté livra aux flammes le village de Pihamaloli (pressoir à raisin) parce que les vignes y étaient nombreuses et que les habitants en buvaient le vin plus que de raison, et c'est de cette manière que le village disparut avec ses habitants[95]. Ainsi, un ascète immodéré, Shénouté, détruisit les vignes des païens de l'Égypte, précisément à l'époque et dans la région où vivaient nombre des modèles ascétiques de Nil. Nous avons là le cas d'un autre ascète « excessif » et d'un autre Nil, le fleuve, qui ruinent les vignobles. En l'occurrence, on considère que ce qui est en question, ce sont la volupté et les débordements païens. Il existe donc un précédent, mais dans un contexte historique et social différent, celui de la lutte entre chrétiens et païens.

93. *Ibid.*, p. 58-59 (104-106).

94. *Ibid.*, p. 59 (106[1-3]). Dans d'autres cas, la *Vie* se réfère par le mot « extrémité » à l'attitude ascétique excessive de Nil, p. 121 (270[3]). Sur le monachisme de la région, D. P. Hester, *Monasticism and Spirituality of the Italo-Greeks*, Thessalonique 1992 (Ανάλεκτα Βλατάδων 55), p. 200-221. S. Efthymiadis, Les saints d'Italie méridionale (IXe-XIIe s.) et leur rôle dans la société locale, dans *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*, éd. D. Sullivan, E. Fisher et S. Papaioannou, Leyde / Boston 2011 (The Medieval Mediterranean 92), p. 347-372, notamment, sur le vin, p. 359.

95. E. Amélineau, *Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi*, Paris 1889 (Annales du musée Guimet 1), p. 313-314, 317 ; Id., *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, t. 4, fasc. 2, Paris 1895, p. 643 ; *Vie de Shenoute* (*BHO* 1075), trad. D. N. Bell, *Besa, The Life of Shenoute*, Kalamazoo 1983 (Cistercian Studies 73). A. G. Lopez, *Shenoute of Atripe and the Uses of Poverty: Rural Patronage, Religious Conflict and Monasticism in Late Antique Egypt*, Berkeley 2013 (The Transformation of the Classical Heritage 50), p. 90 et suiv.

Finalement, le cas de Nil de Calabre, tel qu'il est transmis par le récit sur la destruction du vignoble, n'est à rattacher à aucune des narrations sur les destructions de vignes que nous avons mentionnées, à l'exception peut-être de la dernière, celle de l'ascète Shénouté, avec laquelle il semble entretenir des liens et dont il faut examiner plus avant l'influence. Abstraction faite des pistes de recherche probables qui nous permettraient de comprendre la relation, quelle qu'elle soit, qu'entretiennent le saint ou sa *Vie* avec les événements similaires rapportés par la *Vie* d'un ascète « extrême » en langue copte[96], ce que nous considérons comme plus important est cette attitude déjà notée, extrêmement négative (chrétienne et probablement manichéenne) à l'égard du vin, qui éclaire dans une certaine mesure l'ordre du saint de déraciner les vignes de Calabre. Il se peut que son comportement ait été provocateur à tel point qu'il fut blâmé comme hérétique, Arménien, Franc et surtout Bulgare, ce qui par une voie inattendue nous fait retrouver la Bulgarie « œnophobe » de la *Souda*, paulicienne et bogomile au temps de Nil[97] ! Mais nous croyons enfin que ce sont les causes avancées pour justifier l'incident qui présentent le plus grand intérêt (la colère de Nil, l'ivresse ou la folie des moines, l'impuissance à cultiver ces trop abondants vignobles), surtout celles qu'adopte et met en relief le biographe du saint : l'épreuve de l'obéissance, le combat contre le superflu qui conduit à la vertueuse autarcie des moines[98].

Cet incident du vignoble de Calabre au milieu du xe siècle et toute la *Vie de saint Nil* offrent donc une foule d'éléments qui, au-delà de leur aspect littéraire, permettent d'étudier non seulement des attitudes historico-sociales extrêmes mais aussi la production agricole et l'économie de cette contrée au cours de la période

96. *Vie de Nil de Rossano*, p. 108-109 (236). Bornons-nous à signaler que Nil entretenait probablement des rapports avec des ecclésiastiques d'Afrique (ou s'agit-il d'une élaboration de son biographe ?), et que son entourage surtout était en relation avec les melchites du Caire à l'époque du saint ou un peu plus tard : voir V. von Falkenhausen, La Vita di s. Nilo come fonte storica per la Calabria bizantina, *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano, 28 settembre-1 ottobre 1986*, Rossano-Grottaferrata 1989, p. 293-295 ; Luzzi, La Vita di san Nilo da Rossano (cité n. 83), p. 186-188.

97. Les manichéens, les pauliciens, les bogomiles et les cathares étaient opposés à la procréation et s'abstenaient de viande et de vin, mais en même temps étaient accusés d'ivresse, de débauche et de fornication. Le fait que la foule appelle Nil « Boulgare Kalogère » (cf. Bougre <*Bulgarus*>, nom donné aux Cathares), en raison de son comportement et de son apparence, renforce la probabilité qu'il y ait une connotation bogomile à cette appellation, *Vie de saint Nil*, p. 86 (174[26]). Sur les doctrines des Bogomiles « contre l'oblation du pain et du vin » et leur diffusion en Occident, C. Astruc *et al.*, Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure, *TM* 4, 1970, p. 21[21-25], p. 87[12], p. 127[11-14], p. 131[11-18] ; H.-C. Puech, A. Vaillant, *Le traité contre les bogomiles de Cosmas le prêtre bulgare*, Paris 1945 (Travaux publiés par l'Institut d'études slaves 21), p. 139, 166 et *passim*. I. Dujčev, I rapporti fra la Calabria e la Bulgaria nel Medioevo, dans *Atti IV Congresso Storico Calabrese*, Naples 1969, p. 235-250 ; Falkenhausen, La Vita di s. Nilo (cité n. 96), p. 285-286. Sur les connotations « bogomiles », je remercie Charis Messis de m'avoir communiqué ses idées. Sœur Maxime, dans son édition et traduction de la *Vie de Nil de Rossano*, p. 339, voit, mais sans référence à l'abstinence de Nil ou à l'arrachage de vignoble, une injure contre les Bogomiles.

98. *Vie de Nil de Rossano*, p. 89-90 (182-187).

byzantine. La viticulture constituait l'une des plus importantes activités de la région[99] et la famille de Nil, en particulier, possédait des vignes fertiles, même dans la propriété où le saint avait fondé sa communauté monastique. Contrairement aux vignobles et aux forêts qui dominaient dans la région de Rossano, la superficie de la terre plantée en blés paraît fort réduite. Ainsi, Nil, malgré l'image d'ascète insouciant créée par son biographe, se souciait soit de l'approvisionnement et de la multiplication des bœufs destinés au labour, soit du défrichement des terres en vue de la culture des céréales[100]. Nil, encore laïc, avait acheté des vignes et, une fois devenu moine, avait vendu du blé et du vin contre cent pièces d'or dont il avait besoin pour racheter des prisonniers[101]. Cependant, selon son biographe, une telle abondance de vignes fertiles, une si riche production vinicole semblaient scandaleuses à un saint abstinent. C'est ainsi que Nil, soit pour suivre de vieux modèles ascétiques soit mû par le besoin de davantage de sol destiné aux céréales et autres cultures vivrières, ou bien encore parce que cette fertilité et cette abondante production accumulaient des surplus difficiles à gérer ou à écouler, ou enfin parce que, tout simplement, il ne pouvait les cultiver, se livra à cet acte de déracinement. Absolument justifié par la logique byzantine de l'autosuffisance, il s'inscrit aussi parfaitement dans la conception de l'autarcie comme vertu monastique qu'a étudiée Michel Kaplan[102]. Du reste, son biographe montre Nil s'adressant à ses compagnons en ces termes : « Nous avons planté davantage de vignes que nous n'en avons besoin, venez, coupons-les et laissons seulement le strict nécessaire (*autarkes*)[103]. » Qu'un tel raisonnement, quoique littérairement connoté, est à l'origine d'une agriculture bloquée par l'autarcie, c'est ce que Michel Kaplan a soutenu dans son livre, jugé à bon droit comme un « monumental work[104] ».

99. A. Guillou, Production and Profits in the Byzantine Province of Italy (Tenth to Eleventh Centuries): An Expanding Society, *DOP* 28, 1974, p. 89-109 avec une édition et traduction en anglais du passage sur le vignoble, p. 92 et 105-106. G. Noyé, Économie et société dans la Calabre byzantine (IVe-XIe siècle), *Journal des savants* 2000, no 2, p. 209-280, et, sur la viticulture et le vin, p. 216-219, 223-224, 231-238, 242-243, 248, 255-256, 266. M. Kaplan, La viticulture byzantine (VIIe-XIe siècles), dans *Olio e vino nell'alto Medioevo* (cité n. 32), p. 163-207, particulièrement p. 176-177, 184, 195. Voir aussi Anagnostakis, Le manger et le boire (cité n. 88)

100. *Vie de Nil de Rossano*, p. 82-83 (168-170) et p. 87 (178[23-35]).

101. L'achat de vignes est mentionné de façon symbolique lorsque Nil abandonne sa famille pour se retirer dans son monastère : *ibid.*, p. 49 (80[1-5]) ; vente du blé et du vin : *ibid.*, p. 109 (240[1-14]). Guillou parle d'un excès de production et de consommation de vin en Calabre byzantine : Guillou, Production (cité n. 99), p. 92.

102. M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle : propriété et exploitation du sol*, Paris 1992 (Byz. Sorb 10), p. 492-522.

103. *Vie de Nil de Rossano*, p. 88-89 (182[7-10]).

104. A. E. Laiou, The Byzantine Village (5th-14th Century), dans *Les villages dans L'Empire byzantin (IVe-XVe siècle)*, éd. J. Lefort, C. Morrisson et J.-P. Sodini, Paris 2005 (Réalités byzantines 11), p. 35 : « monumental work […] extensive and systematic use of hagiographic sources, not exhaustively used by historians before ». Sur une agriculture bloquée par l'autarcie, Kaplan, *Les hommes et la terre* (cité n. 102), p. 523 et suiv.

À la fin des vendanges et ce troisième raisin ayant été pressé, on constate que la destruction d'un vignoble est justifiée dans les récits examinés, quelle que soit leur époque, soit par la prévention des effets de l'ivresse (Lycurgue, Burebista, Krum) soit par la promotion et la protection d'autres cultures, par exemple des céréales (Domitien, Nil). Les besoins d'une communauté, monastique dans notre cas, exigent, pour imposer les changements, le recours aux justifications morales. Ainsi l'abstinence et la lutte contre l'ivresse constituent-elles un argument majeur (Shénouté, Nil). De plus, même si le récit de la destruction du vignoble de Nil peut être rapproché d'autres incidents semblables avec lesquels il a certains points en partage, c'est l'idéal de l'autarcie qui prévaut et fait que l'incident calabrais tranche sur les autres narrations.

Cette autarcie que Michel Kaplan, très justement, considère être surtout pour les moines « un idéal de départ » et qu'il définit par opposition à la puissance et à la richesse, nous la repérons difficilement dans d'autres monastères, par exemple ceux du mont Athos ou de Bithynie des xe ou xie siècles[105], où le vin commercialisé coule en abondance. Michel Psellos, dans les couvents de Bithynie qui lui furent donnés en *charistikè*, reçoit et applique des conseils sur la plantation de vignes, qui l'orientent vers une agriculture spéculative[106] ; il écrit le premier éloge médiéval du vin dans lequel, à l'opposé de Nil, loin d'arracher les vignes, il montre l'un des convives priant le médecin de lui arracher les dents : « Qu'est-il besoin, en effet, des dents à cet endroit, qui entravent par trop sa consommation et ne laissent pas s'écouler en abondance le vin chéri[107] ? »

Ilias Anagnostakis
Ethniko Idryma Ereunôn
Institouto Vyzantinôn Ereunôn

105. *Ibid.*, p. 494-495, 524 et suiv.

106. Michel Psellos, *Lettres*, éd. K. B. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, t. 5, Paris / Venise 1876, no 29, p. 467 ; Kaplan, *Les hommes et la terre* (cité n. 102), p. 494-495 ; Id., La viticulture byzantine (cité n. 99), p. 196, 205-207.

107. Michel Psellos, Éloge du vin, éd. A. R. Littlewood, *Michaelis Pselli oratoria minora*, Leipzig 1985 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), no 30 ; trad. par J.-B. Clérigues, dans *Voyage aux pays du vin des origines à nos jours. Histoire, anthologie, dictionnaire*, éd. F. Argod-Dutard, P. Charvet et S. Lavaud, Paris 2007 (Bouquins), p. 148-152.

Liturgie et art sous les Isauriens : à propos de la Dormition de Nicée*

Marie-France Auzépy

Un article bithynien semble bienvenu pour honorer Michel Kaplan, vieil habitué de la mission Marmara qui a arpenté plusieurs années durant routes, pistes, golfes et monts de Bithynie à la recherche de ruines byzantines. Il sera donc question ici du programme iconographique du chœur de l'église de la Dormition / *Koimèsis* à Nicée / Iznik, disparue en 1922, mais qui avait fait l'objet, avant sa disparition, de deux études fouillées, l'une d'Oskar Wulff et l'autre de Theodor Schmit[1]. Le sujet est plus que rebattu et a suscité une abondante bibliographie, mais j'en propose une analyse, fondée en particulier sur la proximité de ce programme avec l'*Historia ekklésiastikè* attribuée au patriarche Germain, qui lui rend à mon avis toute sa cohérence, celle d'un décor isaurien inspiré par l'interprétation liturgique du *bêma*.

L'église de la Dormition de Nicée

Avant d'aborder le décor, rappelons les informations concernant l'église. Grâce à l'inscription de fondation, on sait que la Dormition fut fondée par Hyakinthos, moine, prêtre et higoumène. Cette inscription, qui donne le nom de Hyakinthos et sa qualité d'higoumène et qui dédie l'œuvre à la Vierge, est présente sur un linteau retrouvé par Urs Peschlow ; elle a été éditée par Cyril Mango[2]. Avant même cette trouvaille, les savants avaient déduit qu'il devait être le fondateur, du fait que son monogramme – cruciforme – se trouvait sur plusieurs chapiteaux[3], sur une plaque

* Cet article reprend en partie une conférence : La signification religieuse de l'aniconisme byzantin, dans *L'aniconisme dans l'art religieux byzantin. Actes du colloque de Genève (1-3 octobre 2009)*, éd. M. Campagnolo *et al.*, Genève 2015, p. 1-42.

1. L'église a été visitée en 1884 par Charles Diehl qui en a donné la première description « scientifique » (C. Diehl, Mosaïques byzantines de Nicée, *BZ* 1, 1892, p. 74-85 et p. 525-526, repris dans Id., *Études byzantines*, Paris 1905, p. 353-360), en 1898 par Oskar Wulff qui en fit le sujet d'une monographie (O. Wulff, *Die Koimesiskirche in Nicäa und ihre Mosaiken nebst den verwandten kirchlichen Baudenkmälern*, Strasbourg 1903 [Zur Kunstgeschichte des Auslandes 13]), et en 1912 par Theodor Schmit qui en donna après la première guerre mondiale une étude fouillée, fondée sur sa campagne de 1912 et les photographies prises alors, qui restent les seuls témoins iconographiques des mosaïques du chœur (T. Schmit, *Die Koimesis-Kirche von Nikaia. Das Bauwerk und die Mosaiken*, Berlin / Leipzig 1927).

2. C. Mango, Notes d'épigraphie et d'archéologie. Constantinople, Nicée, *TM* 12, 1994, p. 343-357, ici p. 350-353.

3. Photographie : Schmit, *Die Koimesis* (cité n. 1), p. 12 et pl. III ; description précise dans Mango, Notes (cité note précédente), p. 350.

de chancel – qui donne ses qualités de moine et prêtre[4] – et au début et à la fin de l'inscription en mosaïque qui entoure l'arc de l'abside (Ps 92, 5, cité ci-dessous)[5].

L'inscription de fondation ne fournit aucune date, mais Henri Grégoire a le premier remarqué que, parmi les higoumènes signataires d'une liste de présence au concile de Nicée II (787), se trouvait un Grégoire *tôn Hyakinthou* qui a de bonnes chances d'être l'higoumène du plus important monastère de la ville où se réunissait le concile[6]. Cela impliquerait donc que la fondation de Hyakinthos était antérieure à 787.

Par ailleurs, une majorité de spécialistes – épigraphistes, spécialistes de l'architecture – considèrent que le bâtiment (avant la réfection du XIe siècle) et les inscriptions datent du début du VIIIe siècle[7]. Cyril Mango rapproche la forme des lettres de l'inscription du linteau de celle des lettres de l'inscription d'Artavasde, gendre de Léon III, qui se trouve sur la muraille de Nicée et qui est de peu postérieure à l'échec du grand siège de la ville par les armées arabes (727), et il considère que les éléments factuels sont en faveur du VIIIe siècle. Mais, dit-il, puisque le début du VIIIe siècle est une période d'insécurité et « puisqu'on ne peut pas dépasser la date du déclenchement de l'iconoclasme (730), il serait plus vraisemblable d'attribuer

4. Cette plaque de chancel, remployée en pavement, décrite par Wulff (WULFF, *Die Koimesis* [cité n. 1], fig. 33 ; croquis p. 189, fig. 39) et par Schmit (SCHMIT, *Die Koimesis* [cité n. 1], pl. X, 3), se trouve, aujourd'hui incomplète, au Musée d'Iznik (MANGO, Notes [cité n. 2], fig. 3). La plaque était décorée par une succession de monogrammes cruciformes formant la phrase : « Mère de Dieu, viens en aide à ton serviteur Hyakinthos, moine, prêtre, higoumène. »

5. Wulff précise que ces deux monogrammes encadrent l'inscription de l'archivolte de l'abside et s'excuse de ce que ses photographies ne permettent pas de les voir nettement (WULFF, *Die Koimesis* [cité n. 1], p. 187 et n. 1, ainsi que fig. 3, p. 13) ; Schmit confirme leur présence (SCHMIT, *Die Koimesis* [cité n. 1], p. 12) ; Mango (MANGO, Notes [cité n. 2], p. 350 et n. 32) remarque que ces monogrammes ne sont visibles sur aucune photographie, mais il est difficile de mettre en doute le double témoignage des savants germanophones.

6. MANSI, t. 12, col. 1111 ; *Concilium Universale Nicaenum secundum : concilii actiones I-III*, éd. E. LAMBERZ, Berlin / New York 2008 (Acta conciliorum oecumenicorum, Series II, Vol. 3, 1), p. 220 ; H. GRÉGOIRE, Encore le monastère d'Hyakinthos à Nicée, *Byz.* 29-30, 1929-1930, p. 287-293, ici p. 291 ; sur les moines à Nicée II : M.-F. AUZÉPY, La place des moines à Nicée II (787), *Byz.* 58, 1988, p. 5-21, repris dans EAD., *L'histoire des iconoclastes*, Paris 2007 (Bilans de recherche 2), p. 45-58. Cet higoumène Grégoire a apporté au concile un manuscrit qui y est lu, celui de l'*Histoire ecclésiastique* d'Évagre, complet et non amputé des pages concernant l'icône d'Édesse contrairement aux autres manuscrits à la disposition du concile (MANSI, t. 13, col. 189).

7. U. PESCHLOW, The Churches of Nicea / Iznik, dans *Iznik throughout History*, éd. I. AKBAYGIL, H. INALCIK et O. ASLANAPA, Istanbul 2003, p. 205 (1re moitié du VIIIe siècle pour le bâtiment) ; E. WEIGAND, Zur Monogramminschrift der Theotokoskirche von Nicaea, *Byz.* 6, 1931, p. 411-420 (VIIIe siècle pour la plaque de chancel) ; T. ULBERT, Untersuchungen zu den byzantinischen Reliefplaten des 6. bis 8. Jahrhunderts, *Istanbuler Mitteilungen* 19-20, 1969-1970, p. 339-357, ici p. 345-346 et 356, pl. 70, 1 et 2 (début du VIIIe siècle). Les photographies des pièces sculptées de l'église de la Dormition sauvegardées de nos jours sont présentées par Claudia BARSANTI (Una nota sulle sculture del Tempio di Giacinto nella Chiesa della Dormizione [*Koimesis*] a Iznik-Nicea, *Storia dell'Arte* 46, 1982, p. 201-208) qui, elle, les date du VIe siècle. Voir aussi l'avis d'Ernst KITZINGER, Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm, *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress*, Munich 1958, IV/1, p. 13-14 (début VIIIe siècle).

la fondation de Hyakinthos à la fin du VIIe siècle»[8]. Seule l'idée que l'iconoclasme interdit toute représentation et est hostile aux moines amène Cyril Mango à remonter la datation à la fin du VIIe siècle.

Mais, dans les faits, rien n'interdit de penser que des monastères furent fondés sous les empereurs isauriens. La région fut certes zélée à appliquer les directives conciliaires et impériales puisque, en 787, l'évêque de Nicée, Hypatios, a fait partie des dix métropolites qui durent faire, à la première session du concile, une rétractation publique pour pouvoir réintégrer leur siège[9]. Pour autant, cela ne rend en aucun cas impossible la fondation d'un monastère dans la région. Nous connaissons l'exemple d'Anthousa, abbesse d'un monastère double, qui fut soutenue par une épouse de Constantin V[10]. Avant la campagne menée à partir de 766 par cet empereur pour faire rentrer les moines dans le monde, une fondation de monastère n'a rien d'étonnant sous son règne : un opposant notoire à l'empereur, Étienne le Jeune, fonde sans problème un monastère dans les années 750[11]. Donc, en dehors de l'appréciation convenue de l'iconoclasme, rien n'empêche de dater du VIIIe siècle la fondation de Hyakinthos alors même que la grande majorité des spécialistes plébiscite une telle datation. On peut affiner davantage : puisque la fondation est antérieure à 787, l'higoumène du monastère présent au concile de Nicée II (787) n'étant plus Hyakinthos, elle doit dater du règne de Léon III (717-742) ou de celui de Constantin V (742-775). Comme, par ailleurs, nous savons que, en 740, un tremblement de terre a détruit la ville de Nicée et n'a laissé en place qu'une seule église[12], il n'y a que deux possibilités : soit l'église de la Dormition a été construite sous le règne de Léon III et était la seule église encore debout après le séisme, soit elle a été bâtie de neuf après 740, donc sous le règne de Constantin V. Cette dernière possibilité est la plus probable, puisqu'on connaît au moins une église de Nicée qui a survécu au tremblement de terre de 740 et qui n'est pas la Dormition[13]. L'église de la Dormition de Nicée a donc toute chance d'avoir été fondée entre 740 et une date au moins éloignée de quelques années de 787, soit très probablement sous le règne de Constantin V.

8. Mango, Notes (cité n. 2), p. 352-353.

9. Mansi, t. 12, col. 1015 ; *Concilium Nicaenum*, éd. Lamberz (cité n. 6), p. 62.

10. C. Mango, St. Anthusa of Mantineon and the Family of Constantine V, *An. Boll.* 100, 1982, p. 401-409, repris dans Id., *Byzantium and Its Image*, Londres 1984 (Variorum Collected Studies Series 191), no IX.

11. M.-F. Auzépy, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, Aldershot 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3), p. 34-36 ; Ead., *L'hagiographie et l'iconoclasme byzantin*, Aldershot 1999 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 5), p. 83.

12. Théophane, *Chronographie*, éd. C. de Boor, *Theophanis Chronographia*, t. 1, Leipzig 1883, p. 412 ; trad. angl. C. Mango, R. Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford 1997, p. 572 ; cf. E. Guidoboni, A. Comastri, G. Traina, *Catalogue of Ancient Earthquakes in the Mediterranean Area up to the 10th Century*, Rome 1994, no 247, p. 364-365, avec les autres sources.

13. On connaît en effet une église qui a survécu au tremblement de terre de 740, celle qui avait été créée dans la salle du palais impérial de Nicée où s'était réuni le premier concile œcuménique (C. Mango, The Meeting-Place of the First Ecumenical Council and the Church of the Holy Fathers at Nicaea, *DChAE* 26, 2005, p. 27-34, ici p. 32-33).

N'était le décor du chœur de l'église, une date de fondation sous Constantin V aurait pu sans doute être acceptée par la communauté scientifique. Mais le décor a placé celle-ci devant une contradiction telle qu'elle a préféré remonter la date de fondation à la fin du VIIe siècle ou au tout début du VIIIe. Il paraît en effet presque certain que le décor est contemporain de la fondation : en témoignent d'une part la présence de monogrammes de Hyakinthos de part et d'autre de l'inscription de l'archivolte de l'abside (Ps 92, 5)[14] et d'autre part la proximité épigraphique entre les inscriptions du décor en mosaïque et celles du linteau et de la plaque de chancel mentionnées plus haut, elles-mêmes rapprochées par Cyril Mango de l'inscription d'Artavasde dans la muraille de Nicée (*ca* 730)[15]. Il faudrait donc le dater, comme la fondation, du règne de Constantin V. Mais le décor comprend des figures d'anges qualifiées d'εἴκων dans une inscription qui les accompagne, ce qui a semblé proprement incompatible avec une datation du monument et de son décor sous le règne du grand empereur iconoclaste. La phrase citée plus haut de Cyril Mango témoigne de cette contradiction. Pour tenter de la résoudre, voyons donc ce qu'il en est de ce décor.

Le chœur de la Dormition de Nicée

Le décor de l'abside de la Dormition est connu par les photographies datant de 1912 publiées par Schmit, qui concernent les mosaïques ornant les voûtes du chœur. L'abside était recouverte, comme à Sainte-Irène, d'une mosaïque d'or au milieu de laquelle ressortait une croix qui fut ensuite, comme à Sainte-Sophie de Thessalonique, remplacée par une Vierge à l'Enfant, le bouleversement des tessères montrant bien sur la photographie la forme de la croix. Il faut donc imaginer une croix en lieu et place de la Vierge, croix qui était surmontée par un ciel en demi-cercle d'où sortaient trois rais de lumière, le rai central tombant directement sur l'extrémité supérieure de la croix. À l'intérieur du demi-cercle figurant le ciel, une main de Dieu qui, sur les photographies, semble lourdement refaite, surmontait le rai central (figure 1).

Le décor de l'abside est complété par celui de l'arc qui la précède, comme à Sainte-Sophie de Thessalonique. Comme celui de Sainte-Sophie, l'arc de la Dormition est décoré en son sommet d'un grand médaillon circulaire, formé par deux larges bandes bicolores (figure 2). Le décor de ce médaillon est cependant beaucoup plus élaboré que celui du médaillon de Sainte-Sophie, limité à une croix : l'élément central en est un trône sans dossier, accompagné d'un marchepied incrusté de pierreries, trône sur lequel est posé un livre dont la reliure est également incrustée de pierreries. La figure iconographique bien connue du trône vide accompagné du livre connaît ici un développement complexe. Le trône est en effet surmonté d'une croix de couleur claire dont les branches sont continuées par des rais de lumière allant en s'élargissant et en s'éclaircissant jusqu'à la circonférence du médaillon où ils prennent fin ; le rai issu de la partie inférieure de la hampe, interrompu par

14. Cf. *supra*, n. 5.
15. Cf. *supra*, n. 8.



Figure 1 - Dormition de Nicée, Abside, Vierge et traces de la croix sous-jacente
(T. SCHMIT, *Die Koimesis* [cité n. 1])

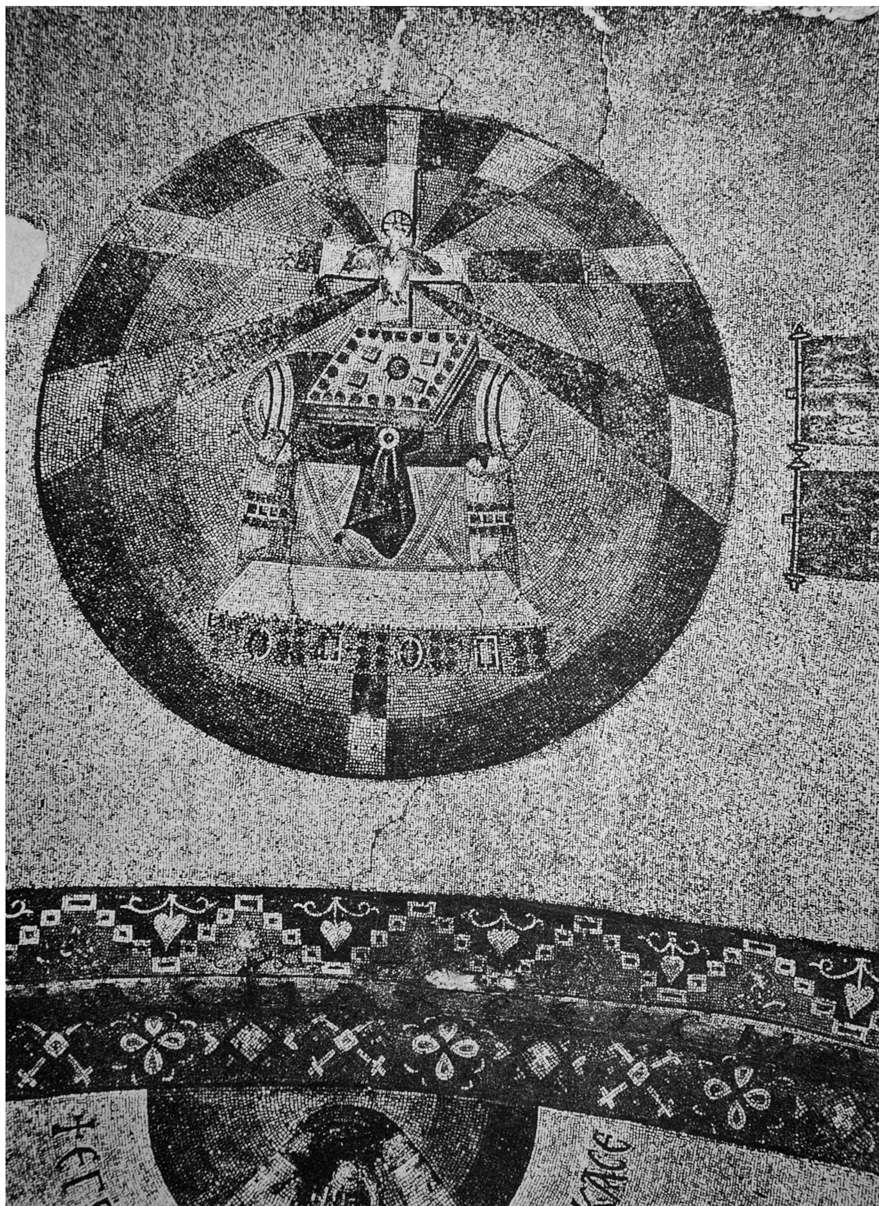


Figure 2 - Dormition de Nicée, Arc précédant l'abside, médaillon au trône
(T. Schmit, *Die Koimesis* [cité n. 1])

le trône, continue sous le marchepied. Entre chacun des bras de la croix un rai de lumière, identique à ceux qui prolongent les bras de la croix, relie celle-ci à la circonférence du médaillon, de sorte qu'elle paraît à l'origine d'une explosion de lumière. Sur la croix, une colombe, vue de face et portant un nimbe crucifère, étend ses ailes sur la croix, comme si elle était crucifiée. Sous le trône, dans les parties inférieures de l'arc, se trouve de chaque côté un couple d'archanges, en pied, debout, de face, vêtus du *lôros* impérial et tenant à la main la hampe d'un labarum sur lequel est inscrit ΑΓΙΟϹ, ΑΓΙΟϹ, ΑΓΙΟϹ (figure 3).

Comme à Sainte-Irène et à Sainte-Sophie de Thessalonique, les deux églises datant de l'époque isaurienne conservées jusqu'à nos jours, le décor comprend des inscriptions scripturaires[16]. Au sommet de l'abside, au-dessus de la croix, suivant le contour convexe du ciel enfermant la main de Dieu, est inscrit le verset 3 du psaume 109 : Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου γεγέννηκά σε (« Depuis la matrice avant l'étoile du jour je t'ai engendré »)[17]. Le verset 5 du psaume 92 orne, lui, l'archivolte de l'abside : Τῷ οἴκῳ σου πρέπει ἁγίασμα, κ(ύρι)ε, εἰς μακρότητα ἡμερῶν (« À ta maison convient, Seigneur, le sacrifice dans la longueur des jours »)[18]. Sous les pieds de chaque couple angélique se trouve la même inscription paulinienne reprenant le texte d'un psaume : Προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θ(εο)ῦ (« Que tous les anges de Dieu se prosternent devant lui »), He 1, 6, et Ps 96, 7 ; le psaume s'accorde fort bien avec l'idéologie isaurienne hostile à l'idolâtrie[19], tandis que l'Épître aux Hébreux reprend le psaume 109, 3 en insistant sur l'engendrement du Fils par

16. Sainte-Sophie de Thessalonique : le décor de l'abside, en raison de la présence de monogrammes de Constantin VI et de sa mère Irène, est daté des années de leurs règnes communs, 780-797 : C. Diehl, M. Le Tourneau, Les mosaïques de Sainte-Sophie de Salonique, *Monuments et Mémoires de la Fondation Eugène Piot publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 16/1, Paris 1909, p. 51 ; C. Diehl, M. Le Tourneau, H. Saladin, *Les monuments chrétiens de Salonique*, Paris 1918, p. 138. Robin Cormack précise la fourchette chronologique : 783-787 (R. Cormack, The Apse Mosaics of S. Sophia at Thessaloniki, *DChAE* 10, 1980-1981, p. 111-135, ici p. 123). Sainte-Irène : W.S. George, *The Church of Saint Eirene at Constantinople*, Londres 1912, les inscriptions étant étudiées p. 48-51 ; W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls: Byzantion Konstantinopolis Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1977, p. 112-117.

17. Le verbe est ici au parfait, il est à l'aoriste (ἐξεγέννησα) dans la Septante (éd. A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart 1935, Ps 109, 3, et apparat).

18. Le mot ἁγίασμα, qui a de nos jours le sens de source sacrée dont l'eau peut opérer des miracles, signifie dans le grec patristique « sanctuaire, sacrifice, consécration » (G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, *s.v.*), sens qui est à retenir ici. Quant au verset, il se trouve également inscrit à la base de l'abside de Sainte-Sophie de Thessalonique, à la base de l'abside de l'église rupestre de Midye (S. Eyice, N. Thierry, Le monastère et la source sainte de Midye en Thrace turque, *CArch* 20, 1970, p. 47-76, ici p. 55-56), au même endroit à Saint-Georges de Silivri où John Covel l'a relevé (*Dr John Covel, Voyages en Turquie 1675-1677*, éd. et trad. J.-P. Grélois, Paris 1998 [Réalités byzantines 6], p. 52 et p. 363), et enfin sur l'archivolte de l'abside à Hosios Loukas. Je remercie Cyril Mango de m'avoir rappelé l'existence de l'église de Midye et Jean-Pierre Grélois d'avoir attiré mon attention sur celle de Silivri.

19. Αἰσχυνθήτωσαν πάντες οἱ προσκυνοῦντες τοῖς γλυπτοῖς οἱ ἐγκαυχώμενοι ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν· προσκυνήσατε αὐτῷ, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ (« Que soient confondus tous ceux qui se prosternent devant des images sculptées, qui se glorifient de leurs idoles ! Prosternez-vous devant lui, tous les anges de Dieu ! »), Ps 96, 7.



Figure 3 - Dormition de Nicée, Arc précédant l'abside, couple d'archanges
(T. Schmit, *Die Koimesis* [cité n. 1])

le Père et en insistant sur le fait que le Christ est le Fils et non un ange[20]. Par ailleurs, chaque archange est désigné par son nom typologique, inscrit horizontalement au-dessus de sa tête : APXE (pour ἀρχαί), « Dominations » ; ΔYNAMIC (pour δυνάμεις), « Puissances » ; KYPIOTITEC (pour κυριοτήτες), « Seigneuries » ; EΞOYCIE (pour ἐξουσίαι), « Autorités ». Ces noms sont extraits à nouveau d'une citation paulinienne à propos du Père plaçant le Fils à sa droite après la résurrection au-dessus de « toute domination, de toute autorité, de toute puissance, de toute seigneurie », ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος[21]. Le décor de l'arc est en fait la traduction iconographique de ces citations : les anges, qui représentent tant eux-mêmes, en raison de leur image et de la citation qui se trouve sous leurs pieds, que toutes les formes de pouvoir, en raison des inscriptions qui les nomment, se prosternent devant le Christ, placé sur le trône céleste par son Père après sa mort sur la croix et sa résurrection. Enfin, entre l'aile gauche de l'archange représentant les pouvoirs (APXE) et l'aile droite de celui représentant les puissances (ΔYNAMIC), se trouve une citation non scripturaire, en relation avec la fabrication du décor : Στηλοῖ Ναυκράτιος τὰς θείας εἰκόνας, « Naukratios dresse les divines images » (figure 4).

Les deux décors, celui de l'arc et celui de l'abside, doivent être lus ensemble : le rai de lumière de la hampe de la croix du médaillon de l'arc est dans le prolongement de celui qui, dans l'abside, sort du ciel et de la main de Dieu et va jusqu'à la croix (figure 5). Ne les séparent que deux bandes de décorations géométriques encadrant l'inscription citant le Ps 92, 5, qui ornent l'archivolte de l'abside.

Reste à examiner si ce programme iconographique est cohérent matériellement et idéologiquement. En ce qui concerne l'aspect matériel de la mosaïque, le fait qu'elle ne soit connue que par des photographies peu nombreuses et anciennes rend son examen difficile et les conclusions hasardeuses. Néanmoins, Paul Underwood a soumis les photos originales à un examen détaillé et est arrivé à la conclusion que le décor de l'abside – à l'exception de la région où se trouve la Vierge et de celle où se trouve la main de Dieu – est la mosaïque originelle[22], qu'il date, en fonction de la présence des monogrammes de Hyakinthos, de la fondation de l'église. Il date de la même campagne la partie supérieure du décor de l'arc précédant l'abside, à savoir le

20. Τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων, Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; καὶ πάλιν, Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν; ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην, λέγει, Καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ (« Car auquel des anges Dieu a-t-il jamais dit : "Tu es mon Fils, Je t'ai engendré aujourd'hui ?" Et encore : "Je serai pour lui un père, et il sera pour moi un fils ?" Et lorsqu'il introduit de nouveau dans le monde le premier-né, il dit : "Que tous les anges de Dieu se prosternent devant lui !" »), He 1, 5-6.

21. « Il l'a [cette énergie] déployée en Christ, en le ressuscitant des morts, et en le faisant asseoir à sa droite dans les lieux célestes, au-dessus de toute domination, de toute autorité, de toute puissance, de toute dignité, et de tout nom qui se peut nommer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir », Ep 1, 20-21 (traduction Segond).

22. P. A. Underwood, The Evidence of Restorations in the Sanctuary Mosaics of the Church of the Dormition at Nicaea, *DOP* 13, 1959, p. 235-249, ici p. 236 : « It is apparent that, with the exceptions of the cross-shaped area containing the figure of the Virgin and the small area of the hand of God in the arc of heaven at the top, the remaining vast expanse of mosaic surface in the apse is original mosaic. »



Figure 4 - Dormition de Nicée, Arc précédant l'abside, couple d'archanges et inscription de Naukratios (T. Schmit, *Die Koimesis* [cité n. 1])

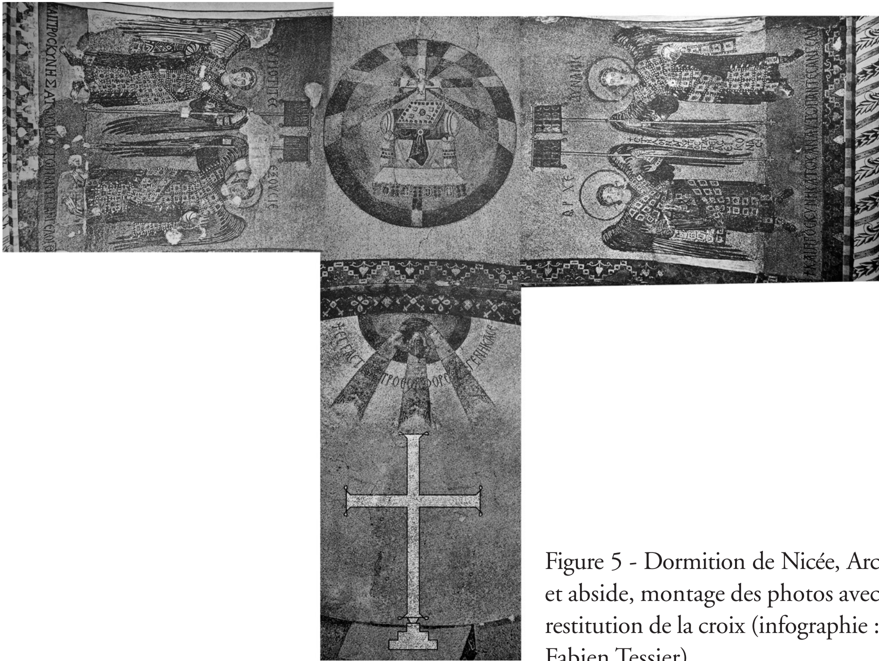


Figure 5 - Dormition de Nicée, Arc et abside, montage des photos avec restitution de la croix (infographie : Fabien Tessier)

médaillon au trône et les labarums tenus par les anges[23], mais il en exclut les anges. Pour lui, le programme original de l'église de Hyakinthos comprenait l'ensemble du décor, moins la Vierge, les anges et probablement la main de Dieu. Pour autant, il ne date pas la fondation du règne de Constantin V. En fonction de l'analyse qu'il a menée sur les photos et du fait que, selon lui, la citation du psaume 109, 3, ne peut pas s'appliquer à la croix, il imagine une phase de fondation qu'il ne date pas avec précision mais qui précède la phase iconoclaste, reprenant d'ailleurs en cela une suggestion d'Ernst Kitzinger[24]. Durant cette phase 1, il y aurait eu une Vierge à l'abside, et des anges à la base des arcs ; durant la phase 2, iconoclaste, la Vierge de l'abside aurait été remplacée par une croix, les anges auraient été enlevés mais non les inscriptions sous leurs pieds ni leurs labarums ni leurs noms, jusqu'à ce que, durant la phase 3, iconodoule, la croix soit remplacée par une Vierge et des anges réintroduits pour tenir les labarums[25].

23. « The entire mosaic surface illustrated in Schmit's plate XII, which includes the great medallion of the Etimasia at the top of the arch and the banners borne by the angels, is certainly a continuation of work done in the campaign that produced the original apse mosaics and presents the same consistency in its system of construction » : *ibid.*

24. Kitzinger, Byzantine Art (cité n. 7), p. 15.

25. Underwood, The Evidence (cité n. 22), p. 240 et fig. 8.

La phase 1 préiconoclaste, suggérée par Kitzinger et proposée par Underwood, a remporté un franc succès et donné lieu à de savantes interprétations[26]. Son existence semble cependant bien aléatoire : elle n'est fondée que sur un seul élément matériel, l'organisation des tesselles autour de la Vierge, qui ne semble pas une justification suffisante, même à Underwood, puisqu'il multiplie les arguments. En ce qui concerne les anges, Underwood pense, au vu des photographies, qu'ils forment tous les quatre un ensemble rajouté à la phase 3, en même temps que la Vierge de l'abside, et qu'ils ont repris la place des anges originaux (phase 1) effacés par les iconoclastes (phase 2). Les indices matériels sont les suivants : les anges ne sont pas dissociables de l'inscription de Naukratios insérée entre ΑΡΧΕ et ΔΥΝΑΜΙΣ, qui diffère des autres inscriptions par la forme des lettres et par la couleur des tesselles, bleue et non noire[27]. Ces faits, ajoutés au contenu de l'inscription (στηλοῖ Ναυκράτιος τὰς θείας εἰκόνας, « Naukratios dresse les divines images »), ont très naturellement conduit Underwood à considérer que l'ensemble constitué par les anges était postérieur à la période iconoclaste et par voie de conséquence contemporain de la réfection de l'abside et du remplacement de la croix par une Vierge. Cela paraît frappé au coin du bon sens et explique que tout le monde l'ait suivi.

Cependant, l'analyse laborieuse par Underwood de l'état de la mosaïque au niveau des anges, analyse qui le conduit à tracer une ligne de réfection autour de la tête et des ailes des anges ainsi que sous leurs pieds et à prouver ainsi la réfection, est tout sauf convaincante[28]. Il est manifeste que la mosaïque a été très endommagée à l'emplacement des anges et lourdement restaurée, sans doute à plusieurs reprises, mais, pour autant, la réfection vue par Underwood et dont il a tracé le contour sur les photos n'est décelable qu'à certains endroits et ne peut être considérée comme effective dans son ensemble. Après examen attentif des pièces, pour autant que ce soit possible sur photographies, on arrive à la constatation que, matériellement, il n'y a pas de trace nette de réfection majeure, transformant le décor de l'église de la Dormition, en dehors du remplacement de la croix par la Vierge et très probablement de l'insertion de la main de Dieu dans le ciel. On peut ajouter que le décor iconoclaste proposé par Underwood en ce qui concerne les anges – ou plutôt leur disparition – pose de sérieux problèmes : un décor vide, souligné à la base par une inscription évoquant l'adoration des anges et dans lequel flottent en hauteur les noms

26. Elle a été adoptée telle quelle (Mango, Notes [cité n. 2], p. 350-351 ; C. Barber, The Koimesis Church, Nicaea, *JÖB* 41, 1991, p. 43-60, ici p. 43) ou bien interprétée de façon différente : Fernanda De' Maffei, qui a insisté sur la dominante trinitaire du décor, rapporte celle-ci au concile de Constantinople (533) et date donc la « phase 1 » de la seconde moitié du vie siècle ; à partir de là, elle considère que, dans le décor originel, la main de Dieu ne pouvait désigner la Vierge, mais désignait le Christ que, par comparaison avec une miniature du Psautier Chludov, elle imagine trônant (F. De' Maffei, L'Unigenito consustanziale al Padre nel programma trinitario dei perduti mosaici del bema della Dormizione di Nicea e il Cristo trasfigurato del Sinai, *Storia dell'Arte* 45, 1982, p. 91-116, ici p. 96-98 ; voir aussi Ead., The Second Nicene Council-The Seventh Ecumenical Council and the Mosaics in the Bema of the Church of the Dormition of the Virgin at Nicaea, dans *Iznik throughout History* [cité n. 7], p. 109-117).

27. Underwood, The Evidence (cité n. 22), p. 240 et n. 16.

28. *Ibid.*, p. 241-242.

des anges surmontés par des labarums à la hampe tronquée portant le *Trisagion*… C'est avoir une piètre opinion des iconoclastes que de considérer que ce décor inepte pouvait faire partie d'une église aussi richement décorée que la Dormition.

Si l'ensemble du décor est matériellement cohérent, il faut alors reconnaître que les anges – et Naukratios – datent comme le reste du décor, à l'exception de la Vierge et de la main de Dieu, de la fondation de l'église par Hyakinthos, soit du règne de Constantin V, même si la raison répugne à l'admettre à cause de la teneur de l'inscription de Naukratios.

Voyons maintenant si le décor est cohérent idéologiquement ou, mieux, théologiquement. Rappelons que la religion isaurienne est centrée sur l'Esprit saint et la Trinité d'une part, sur l'Eucharistie d'autre part[29]. En ce qui concerne l'Eucharistie, selon l'*Horos* du concile iconoclaste de Hiéreia (754), le pain a été choisi par Dieu pour l'Eucharistie parce qu'il « ne figure pas une forme d'homme afin que l'idolâtrie ne soit pas introduite ». L'Esprit saint rend possible la mutation de ce pain en « corps divin par l'intermédiaire du prêtre faisant l'anaphore dans un transport de l'ordinaire au sacré ». Ainsi, « la chair, selon la nature, animée et intellectuelle du Seigneur a été divinement ointe de l'Esprit saint, et, de la même façon, l'image transmise par Dieu de sa chair, le pain divin, a elle aussi été emplie de l'Esprit saint ». « Il est donc démontré » que le pain de l'Eucharistie est « l'image non trompeuse de l'économie incarnée du Christ notre Dieu »[30]. On comprend sans peine que le décor des voûtes qui surmontent la table d'autel, où a lieu l'Eucharistie, doit être en accord avec l'importance accordée à l'Eucharistie elle-même et à la place que l'Esprit saint occupe dans le processus eucharistique.

À la Dormition, la table d'autel se trouve sous l'arc précédant l'abside et elle est donc surmontée par le trône sur lequel reposent le livre et la croix radiée où est comme crucifiée la colombe au nimbe crucifère. Dans l'iconographie paléochrétienne, le trône sur lequel est posé le livre de l'Évangile est un symbole de la Trinité, qui est assez fréquemment utilisé[31] : dans un cas au moins, il est accompagné d'une colombe qui volète au-dessus de son dossier, figure du Saint-Esprit[32]. Mais le trône vide est en général réservé au Jugement Dernier, et dit alors de l'*Hétimasie*, car il symbolise en ce cas le trône qu'occupera le Christ au moment de sa Parousie, quand il se réincarnera à la fin du monde et ouvrira le livre de vie[33]. Le trône vide garde

29. Voir M-F. Auzépy, Les enjeux de l'iconoclasme, dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente*, Spolète 2004 (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo 51), t. 1, p. 127-169, ici p. 157-161, repris dans Ead., *L'histoire* (cité n. 6), p. 279-281.

30. Mansi, t. 13, col. 264.

31. A. Grabar, *Christian Iconography. A Study of Its Origins*, Princeton 1968 (Bollingen Series 35. 10), p. 115 et fig. 277 et 278 (texte français : Id., *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, Paris 1979 [Idées et recherches 10], p. 106, sans illustration). Liste des trônes inscrits dans des médaillons dans l'art paléochrétien : R. Wisskirchen, *Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rom: Ikonographie und Ikonologie*, Münster 1990 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 17), p. 54-55.

32. Dans la chapelle de sainte Matrona de l'église Saint-Priscus à Capua Vetere (première moitié du ve siècle) : Grabar, *Christian Iconography* (cité note précédente), fig. 278.

33. T. von Boggay, Hetoimasia, *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, t. 2, Stuttgart 1971, col. 1189 et suiv.

cependant jusqu'après la querelle des images sa signification trinitaire, par exemple quand, dans la représentation de la Pentecôte, les rayons de feu tombant sur la tête des apôtres en sont issus[34]. À la Dormition, la colombe au nimbe crucifère – qui semble être un *hapax* – suggère une interprétation trinitaire plutôt qu'eschatologique, interprétation que renforcent les textes inscrits dans lesquels le Père enjoint aux anges de se prosterner devant son Fils, qu'il accueille à ses côtés sur le trône.

Dans l'abside, le décor est également trinitaire. Le psaume 109, 3, « depuis la matrice avant l'étoile du jour je t'ai engendré », a été souvent commenté par les Pères de l'Église, qui l'ont rapporté à l'engendrement du Logos de toute éternité plutôt qu'à l'incarnation[35]. La tradition iconographique a d'ailleurs enregistré la valeur à la fois trinitaire et liturgique de ce verset puisque, comme le rappelle Charles Diehl dans sa description de la mosaïque, il est inscrit sur le cartel de Dieu le Père dans les icônes qui représentent « la divine liturgie » et « la sainte Trinité » dans le *Guide de la peinture*[36]. À la Dormition, ce verset permet d'intégrer dans le décor la voix du Père proclamant le lien entretenu avec son Fils avant même le commencement des temps. Les trois rais de lumière matérialisent la Trinité[37], le rai de lumière central qui tombe sur l'extrémité de la croix inscrivant dans le décor la relation entre l'Esprit et le Fils, représenté évidemment par la croix.

Si on envisage l'ensemble du décor depuis la position du prêtre devant la table d'autel (figure 5), il suit, au-dessus de la tête de celui-ci, un mouvement ascendant porté par les anges et leur labarum jusqu'au zénith occupé par le médaillon trinitaire (trône, livre, croix, colombe), puis, de là, il descend verticalement face au célébrant depuis le ciel jusqu'au pied de la croix. Ce trajet, de la région céleste qui sature l'arc précédant l'abside jusqu'au monde d'ici-bas dans l'abside, est rythmé par des textes extraits de l'Écriture : les anges sont soumis à l'injonction « Prosternez-vous devant lui » (He 1, 6 ; Ps 96, 7), lui, c'est-à-dire le Fils du Père (He 1, 6) et lui qui n'est pas une idole, mais Dieu (Ps 96, 7), et leurs noms impliquent que, quel

34. Voir par exemple la miniature représentant la Pentecôte dans le célèbre manuscrit parisien des homélies de Grégoire de Nazianze (IXe siècle) : *Paris. gr.* 510, fol. 301r (reproduction numérique sur le site de la BnF, *Mandragore*) ; De' Maffei, L'Unigenito (cité n. 26), p. 105.

35. Voir l'analyse de Cyril Mango (The Chalkoprateia Annunciation and the Pre-eternal Logos, *DChAE* 17, 1993-1994, p. 165-170, ici p. 170), s'appuyant sur les travaux de Marie-Josèphe Rondeau (Le « Commentaire des Psaumes » de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110, *RHR* 176/1, 1969, p. 5-33, ici p. 22-33 ; *RHR* 177/1, 1970, p. 5-33, ici p. 18-20).

36. Diehl, Mosaïques (cité n. 1), p. 77 ; *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine, avec une introduction et des notes par M. Didron, traduit du manuscrit byzantin « Le Guide de la peinture » par le Dr Paul Durand*, Paris 1845, p. 229 et 458 ; trad. angl. P. Hetherington, *The "Painter's Manual" of Dionysius of Fourna: An English Translation, with Commentary of Cod. Gr. 708 in the Saltykov-Shchedrin State Public Library, Leningrad*, Londres 1974, p. 45 et 88.

37. Fernanda De' Maffei (De' Maffei, L'Unigenito [cité n. 25], p. 105) rappelle que les rais de lumière pour signifier la Trinité sont un *topos* y compris littéraire (cf. Grégoire de Nazianze, *Discours* [31, 4], éd. P. Gallay, *Grégoire de Nazianze, Discours 27-31*, Paris 1978 [SC 250], p. 281 : « Il était, et il était, et il était ; mais il était un. Il était lumière et lumière et lumière ; mais une seule lumière, un seul Dieu. […] de la lumière – le Père –, nous saisissons la lumière – le Fils –, dans la lumière – l'Esprit –, théologie brève et simple de la Trinité »).

que soit leur degré de puissance, ils sont soumis au Fils trônant à la droite du Père (Ep 1, 20-21). À la lisière des deux domaines céleste et terrestre, l'inscription qui court à la jonction entre l'arc et l'abside rappelle pour l'éternité la fonction eucharistique de l'espace du chœur, raison d'être du décor (« À ta maison convient, Seigneur, le sacrifice dans la longueur des jours » [Ps 92, 5]). Enfin, dans l'abside, la voix de Dieu proclame l'engendrement du Fils avant le commencement du monde, engendrement matérialisé dans le monde terrestre par la croix du sacrifice du Fils (Ps 109, 3). Les textes sacrés fondent le décor iconographique, qui traduit graphiquement la parole de Dieu. Ces images-là ne sont pas, comme l'icône, en relation d'imitation entre un prototype et son image, elles matérialisent une parole. Paroles et images concourent au même but, exalter et soutenir la transmutation eucharistique opérée par le prêtre, au même titre et en même temps que la liturgie.

On a donc là un programme iconographique iconoclaste centré sur la Trinité et sur l'Eucharistie, d'une grande complexité théologique et parfaitement cohérent. Or, il se trouve qu'il est en adéquation avec la liturgie, telle qu'elle est présentée dans un texte contemporain, l'*Historia ekklésiastikè kai mystikè théôria* attribuée au patriarche Germain.

L'*Historia ekklésiastikè kai mystikè théôria* attribuée au patriarche Germain

L'*Historia ekklésiastikè kai mystikè théôria* – que l'on peut tenter de traduire par « description de l'église et contemplation mystique » – consiste à la fois en une description de la liturgie eucharistique et en une explication du sens des gestes effectués par le clergé et des paroles prononcées par les célébrants et par les fidèles au cours de cette liturgie. La description est l'*historia*, l'explication du sens caché (mystique) conduit à la contemplation de la réalité spirituelle, la *théôria*. Ce texte attribué au patriarche Germain s'inscrit dans une série de textes du même genre, dont le plus célèbre est la *Mystagogie* de Maxime le Confesseur[38]. Comme le *Commentaire liturgique* attribué à Sophrone de Jérusalem, c'est une compilation, mais qui a néanmoins une profonde originalité[39].

Les manuscrits sont très nombreux et le texte mouvant. Celui-ci a connu de nombreuses éditions depuis le XVIe siècle[40], les dernières en date étant celles de Brightman[41]

38. Ces commentaires ont été remarquablement étudiés par René Bornert (BORNERT, *Les commentaires*) qui a approfondi l'analyse de Franck Brightman (BRIGHTMAN, The *Historia*).

39. Brightman a reconnu la parenté entre l'*Historia ekklésiastikè* et le *Commentaire liturgique* attribué à Sophrone de Jérusalem (SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Commentarius liturgicus*, PG 87/3, col. 3981-4002), mais il a établi que le *Commentaire* dépendait d'une des familles de manuscrits de l'*Historia* (BRIGHTMAN, The *Historia*, p. 249, 254). Pour l'originalité, voir *ibid.*, p. 254-255.

40. Récapitulation des éditions imprimées : *ibid.*, p. 249 ; présentation des manuscrits et de la version traduite par Anastase : *ibid.*, p. 250-257. Présentation très claire de l'histoire du texte, fondée sur Brightman mais considérablement développée grâce à l'examen de tous les manuscrits : BORNERT, *Les commentaires*, p. 169-170.

41. À partir de quatre manuscrits, deux parisiens et deux milanais (BRIGHTMAN, The *Historia*, p. 252-253 et p. 256-257).

et de Borgia[42]. Cette dernière édition a été reprise par Meyendorff pour sa traduction anglaise[43], qui a fait connaître l'*Historia* à un public plus vaste. Par ailleurs le texte a été traduit en latin dès le milieu du IXe siècle par Anastase le Bibliothécaire ; cette traduction a connu deux éditions, celle de Pitra faite à partir d'un manuscrit parisien du Xe siècle[44] et celle de Pétridès, faite à partir d'un manuscrit du IXe siècle considéré comme proche de l'original et conservé à la Bibliothèque municipale de Cambrai[45]. Ce dernier manuscrit comprend la liste des titres de chaque chapitre de l'*Historia* (par exemple : 1. Qu'est-ce que l'église ? 4. Qu'est-ce que le ciborium ?)[46] ; dans son édition, Brightman a intégré ces titres en tête de chaque chapitre, ce que n'a pas fait Borgia, de sorte que les titres n'apparaissent pas dans la traduction de Meyendorff.

Le plan de l'ouvrage est le suivant : d'abord une série de définitions des lieux où se déroule le culte et des objets qui y participent ; puis une explication linéaire, depuis le début jusqu'à la fin de la cérémonie, des différents moments – processions, gestes, hymnes, prières – qui composent la liturgie de la messe.

Dans la première partie, les lieux et les objets étant connus, leur définition ne porte pas sur la réalité matérielle, mais sur leur signification, les formules les plus employées étant : tel objet dans l'église est à la manière de (ἐστὶ κατά), ou à la place de (ἐστὶ ἀντί) tel objet mentionné dans la Bible. Par exemple, « le ciborium vaut pour (ἐστὶ ἀντί) le lieu où a été crucifié le Christ[47] ». Dans la seconde partie, la suite matérielle des gestes et des paroles est décrite avec précision, mais prend néanmoins moins de place que l'explication de leur signification qui ne se contente plus des formules linguistiques de l'analogie, mais est immédiate. Par exemple :

> Le fait, pour l'archevêque, de monter dans le *synthronon* et de faire le signe de croix sur le peuple, c'est parce que le Fils de Dieu, alors qu'il allait accomplir pour nous l'économie selon la chair, levant les mains, a béni ses saints disciples en leur disant « je vous laisse la paix »[48] (cf. Lc 24, 50 ; Jn 14, 27).

42. Faite à partir de deux manuscrits, *Vatic. gr.* 790 (XIVe siècle) et *Neap. gr.* 63 (XVIe siècle), et mise en regard de la version latine d'Anastase le Bibliothécaire éditée par Pitra : N. Borgia, La « ΕΞΗΓΗΣΙΣ » di S. Germano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario, *Roma e l'Oriente* 2, 1911, p. 144-156, 219-228, 286-296, 347-351.

43. P. Meyendorff, *St Germanus of Constantinople, On the Divine Liturgy*, Crestwood NY 1984, p. 57-101.

44. Faite à partir du Paris, BnF, lat. 18556 et publiée dans A. Mai, *Novae Patrum Bibliothecae*, t. 10, Rome 1905, II, p. 7 et suiv.

45. Faite à partir du manuscrit Cambrai, Bibl. municip. 711 : S. Pétridès, Traités liturgiques de saint Maxime et de saint Germain traduits par Anastase le Bibliothécaire, *ROC* 10, 1905, p. 289-313, 350-363. C'est Anastase qui évoque l'attribution du texte à Germain, quoique prudemment (à ce que les Grecs rapportent, *ut Graeci ferunt*, p. 9[15-16] ; à ce qu'on rapporte, *ut fertur*, p. 10[28-29]).

46. *Ibid.*, p. 10-12.

47. Le texte grec cité et traduit ici est celui de l'édition Brightman ; est donnée aussi la référence à la traduction de Meyendorff ; les numéros de paragraphes entre l'édition de Brightman et la traduction de Meyendorff coïncident rarement, Meyendorff ayant traduit l'édition Borgia, qui n'a pas été retenue par nous puisque considérée par Brightman et Bornert comme faite à partir de manuscrits moins proches de l'original. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 4 ; trad. angl., § 5, p. 59.

48. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 36 ; trad. angl., § 26, p. 77.

L'église, les objets du culte et les différents moments de la liturgie ont des signifiés qui appartiennent simultanément à différents moments de l'histoire sacrée : au temps de la Loi, c'est-à-dire au temps des Juifs avant la révélation de la grâce donnée par le Christ ; au temps de la vie du Christ ; au temps de la passion et de la résurrection du Christ. Ainsi, par exemple, la table d'autel :

> La table d'autel, c'est là où fut enterré dans son sépulcre le Christ – sépulcre dans lequel est déposé le pain véritable et céleste, le sacrifice mystique et non sanglant –, le Christ sacrifié qui a proposé aux fidèles sa chair et son sang pour nourriture de vie éternelle.
> Mais c'est aussi le trône de Dieu dans lequel Dieu, porté par les chérubins, s'est reposé.
> Elle est aussi à la manière de la table où, assis lors de son repas mystique avec ses disciples et « prenant le pain et le vin il leur dit : prenez-en, mangez et buvez-en, ceci est mon corps et mon sang » (cf Mt 26, 26-28).
> Elle a été préfigurée dans la table de la loi où était la manne qui est le Christ descendant du ciel[49].

La table d'autel est donc assimilée à un lieu du temps de la passion (le sépulcre), à un objet du temps de la vie du Christ (la table de la Cène), à un objet du temps de la Loi (la table de la manne) et à un objet évoqué aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament (le trône de Dieu). Cette polysémie se retrouve dans toute la première partie : la conque de l'abside « correspond à la grotte à Bethléem où est né le Christ, mais elle correspond aussi à la grotte où il fut enterré[50] » ; l'ambon « manifeste la forme de la pierre du saint sépulcre », mais « il correspond aussi (ἐστὶ κατά) au prophète qui dit "monte sur la montagne, toi qui annonces la bonne nouvelle, et élève la voix" (Is 40, 9)[51] ». La double référence à l'Ancien Testament qui préfigure et au Nouveau qui accomplit – la passion et la résurrection occupant presque tout le champ néotestamentaire –, est quasi systématique, l'ordre du texte indiquant cependant la priorité : la mise en relation avec un objet ou une parole vétérotestamentaire est toujours seconde.

Dans la seconde partie de l'*Historia*, la description de la liturgie est tout entière tournée vers la célébration eucharistique, qui y prend une importance particulière, plus marquée que chez les prédécesseurs de l'auteur. Si, pour les liturgistes, son originalité vient de l'apparition de la *Prothésis*[52], nous voudrions insister ici sur quelques traits saillants : l'omniprésence des anges et l'assimilation analogique entre ceux-ci et le clergé, le rôle essentiel joué par la Trinité et par l'Esprit saint, et enfin l'intense solennité de l'anaphore, c'est-à-dire l'ensemble des prières qui mènent à la transmutation du pain et du vin en corps et sang du Christ.

49. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 3 ; trad. angl., § 4, p. 59.
50. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 2 ; trad. angl., § 3, p. 59.
51. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 9 ; trad. angl., § 10, p. 63.
52. Bornert, *Les commentaires*, p. 161-165 ; Brightman, The *Historia*, p. 255-256.

Si la liturgie met en scène l'Eucharistie en tant que « mémorial de la passion et de la résurrection[53] », elle réfléchit aussi en miroir la liturgie céleste, qu'elle incarne. L'église est d'emblée conçue comme un « ciel terrestre dans lequel le Dieu céleste habite et se promène[54] ». Le sanctuaire (θυσιαστήριον), c'est-à-dire le chœur, l'espace réservé au clergé et borné au sol par le chancel, outre le fait qu'il « vaut pour » (ἐστὶ ἀντί) le tombeau du Christ,

> est et est appelé en fonction du sanctuaire céleste et spirituel dans lequel les prêtres terrestres et matériels – qui assistent et adorent Dieu pour toujours, de telle sorte qu'ils doivent être semblables à du feu ardent – sont l'antitype de la hiérarchie spirituelle et intellectuelle des immatérielles puissances d'en-haut : car le Fils de Dieu et juge de toutes choses a édicté que l'ordonnancement des choses terrestres serait fonction de l'ordre des choses célestes[55].

L'église, parce qu'elle est la demeure de Dieu, crée la possibilité pour le clergé de devenir l'équivalent terrestre des puissances angéliques[56]. Les hymnes qui rythment le déroulement de la liturgie renforcent l'analogie entre le clergé et les anges : lors de l'entrée du clergé et de l'Évangile (petite entrée) qui matérialise l'entrée du Christ sur la scène humaine saluée par les anges, est chanté le *Trisagion*[57] ; lors de la procession des espèces de la communion (grande entrée) éventées par les diacres au moyen de plaques en métal gravées d'images de séraphins (les *rhipidia*), est chanté le *Chéroubikon* qui met en scène l'*adventus* du Christ, escorté par les puissances angéliques et accueilli par la cohorte du clergé en marche à l'image des anges :

> L'hymne *chéroubikos* rend manifeste, au moyen de la procession des diacres et du dessin des images séraphiques des *rhipidia*, l'entrée de tous les saints et justes qui s'avancent avec le saint des saints, qui marchent ensemble devant les puissances des

53. Bornert, *Les commentaires*, p. 176.
54. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 1 ; trad. angl., § 1, p. 57.
55. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 5 ; trad. angl., § 6, p. 61.
56. Voir aussi : « Les *rhipidia* et les diacres rendent visibles (*emphainô*) les séraphins aux six ailes et le contour des chérubins aux yeux multiples, car c'est selon l'ordre (*taxis*) sacré des choses célestes, au-dessus du monde, que les choses terrestres sont imitées » (Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 60 ; trad. angl., § 41, p. 95) ; de même « les prêtres, à l'imitation (*mimèsis*) des puissances séraphiques, sont enveloppés par des étoles à la manière d'ailes […] ; les diacres, selon le type (*typos*) des puissances angéliques, avec les fines ailes des *ôraria* [bande d'étoffe sur l'épaule du diacre] comme des esprits en service… » (Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 16 ; trad. angl., § 16, p. 67).
57. « L'hymne trois fois saint (*trisagios*) est ainsi : là-bas les anges dirent "Gloire à Dieu au plus haut des cieux" (Lc 2, 14), mais ici, comme les mages apportant les dons, nous, nous apportons au Christ foi, espoir, amour comme or, encens et myrrhe, poussant avec foi le chant des chants : saint (*hagios*)… » (Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 34 ; trad. angl., § 25, p. 74). D'après les Actes du concile de Constantinople (518) transmis avec les Actes du concile de 536, le *Trisagion* était chanté au début de la liturgie eucharistique à Constantinople dès le premier quart du vi^e siècle (Mansi, t. 8, col. 1066 ; *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. 3, éd. E. Schwartz, Berlin / Leipzig 1940, p. 76) : Bornert, *Les commentaires*, p. 106, n. 3.

> chérubins, devant les armées angéliques, le chœur des *asômatoi* et les ordres immatériels, courant au-devant, chantant, escortant de manière invisible le grand empereur Christ qui marche vers le sacrifice mystique opéré par des mains matérielles[58]…

Selon l'*Historia ekklésiastikè*, l'air de l'église lors de la liturgie eucharistique est véritablement saturé d'anges.

Par ailleurs, la description du déroulement de la liturgie eucharistique donne un rôle essentiel à l'exaltation de la Trinité, qui ne tient en revanche presque aucune place dans la description des objets et des lieux de l'église. L'interprétation du chant du *Trisagion* lors de la petite entrée est trinitaire : saint le Père, saint le Fils, saint l'Esprit[59]. Quant à l'encensoir,

> il montre (δεικνύω) l'humanité du Christ, le feu la divinité, et la fumée odorante révèle (μηνύω) la bonne odeur de l'Esprit saint[60]…

Brightman a par ailleurs remarqué que, dans les quelques échanges entre le prêtre et le peuple qui ouvrent l'anaphore, l'*Historia* avait mis dans la bouche du prêtre, à la place de la citation de 2 Co 13, 14, qui se trouve dans les différentes liturgies à cet endroit[61], la phrase suivante : « La grâce de la sainte et consubstantielle (*homoousios*) Trinité avec vous tous », selon lui un *hapax* dans la littérature liturgique[62]. L'ensemble du passage mérite d'être traduit :

> Voici que le Christ est crucifié, que la vie est enterrée, que la tombe est close, que la pierre est scellée : le prêtre s'avance, il marche avec les puissances angéliques, ne se tenant plus comme sur terre mais comme dans un sanctuaire céleste ; là, devant le sanctuaire du trône de Dieu, il contemple le grand et indéchiffrable et insaisissable mystère de Dieu : il confesse la grâce, proclame la résurrection, scelle la foi de la sainte Trinité… [Après une évocation des trois jours de la résurrection], le prêtre enseigne au peuple la connaissance trine de Dieu au moyen de la grâce : « La grâce de la sainte et consubstantielle Trinité avec vous tous. » Le peuple confesse et prie et dit : « Et avec ton esprit »[63]…

58. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 49 ; trad. angl., § 37, p. 87.
59. Ἅγιος ὁ Θεὸς ἤτοι ὁ Πατήρ· ἅγιος ἰσχυρός, ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος […] ἅγιος ἀθάνατος, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον (« Saint soit Dieu, c'est-à-dire le Père, saint et fort, le Fils et Verbe, saint et immortel, l'Esprit saint ») : Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 34 ; trad. angl., § 25, p. 75.
60. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 42 ; trad. angl., § 30, p. 79.
61. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, p. 321.
62. Références de la citation : Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 58 ; trad. angl., § 41, p. 91 ; trad. latine d'Anastase, éd. Pétridès, Traités liturgiques (cité n. 45), § 58, p. 36. Avis de Brightman : Brightman, The *Historia*, p. 256.
63. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 58 ; trad. angl., § 41, p. 89 ; trad. latine d'Anastase, éd. Pétridès, Traités liturgiques (cité n. 45), § 58, p. 36.

L'exaltation de la Trinité est en effet à son comble lors de l'anaphore, qui amène à la transmutation eucharistique opérée durant la prière de l'épiclèse. Le commentaire de l'*Historia ekklésiastikè* est à cet endroit d'une extrême intensité et résume tous les thèmes abordés auparavant. Voici la suite du passage précédent :

> Ensuite le prêtre avance avec confiance vers le trône de la gloire de Dieu avec un cœur vrai dans la certitude de la foi, annonçant à Dieu et parlant avec lui non plus au travers d'une nuée comme jadis Moïse dans la tente du témoignage, mais en voyant la gloire de Dieu à visage découvert […] Le prêtre, se tenant entre les deux chérubins dans le propitiatoire, tête baissée en raison de la gloire éblouissante et de l'éclat de la divinité, voyant intellectuellement (νοερῶς) l'adoration céleste, est initié à l'illumination de la vivifiante Trinité, au caractère sans commencement ni engendrement de Dieu le Père, au caractère également sans commencement et consubstantiel et engendré du Fils et Verbe, au caractère éternel, identique de nature et dépendant de l'Esprit saint[64]…

On le voit, l'Eucharistie est mémorial de la mort et de la résurrection, mais aussi et surtout une manifestation de la Trinité. La transmutation est d'ailleurs opérée, comme le dit l'*Horos* de Hiéreia[65] et comme le confirme la prière de l'épiclèse dans la liturgie de saint Basile[66], par l'opération de l'Esprit saint :

> De là, l'Esprit saint, invisiblement présent par la bienveillance du Père et la volonté du Fils, rend manifeste l'énergie divine : par la main du prêtre, il atteste et il signe et il accomplit les saints dons apportés en corps et sang du Christ[67].

L'Esprit saint occupe donc dans l'*Historia ekklésiastikè*, comme dans l'*Horos* de Hiéreia[68], une place essentielle, matérialisée dans la liturgie par la fumée de l'encens.

Aucun des thèmes évoqués dans l'*Historia ekklésiastikè* n'est nouveau. D'autres commentaires de la liturgie, notamment la *Mystagogie* de Maxime le Confesseur, avaient expliqué le sens et du rite et du bâtiment où il se déroulait[69]. Mais Maxime, par exemple, passait sous silence l'anaphore[70] qui tient la place centrale, comme on vient de le voir, dans l'*Historia ekklésiastikè*. L'agencement des thèmes, le poids accordé à certains d'entre eux, l'introduction même de prières nouvelles, en font une œuvre originale reconnue comme telle par tous ceux qui l'ont étudiée.

64. GERMAIN DE CONSTANTINOPLE, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 59 ; trad. angl., § 41, p. 91.
65. Cf. *supra*, p. 41 et n. 30.
66. « Nous te prions, saint des saints, par la bienveillance de ta bonté, que vienne ton Esprit très saint sur nous et sur les dons présentés, et qu'il les bénisse, les sanctifie et qu'il consacre ce pain comme l'honorable corps lui-même du seigneur Dieu, Jésus Christ notre sauveur » : BRIGHTMAN, *Liturgies* (cité n. 61), p. 329-330.
67. GERMAIN DE CONSTANTINOPLE, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 60 ; trad. angl., § 41, p. 97-99.
68. L'Esprit saint est cité neuf fois dans l'*Horos* de Hiéreia : MANSI, t. 13, col. 233C (deux fois), 233D, 240C, 246C (deux fois), 264B, 264C (deux fois).
69. BORNERT, *Les commentaires*, p. 15-125 ; MEYENDORFF, *St Germanus* (cité n. 43), p. 23-39.
70. BORNERT, *Les commentaires*, p. 107-108.

L'*Historia ekklésiastikè*, un texte isaurien

Or, ce qui fait son originalité correspond à ce qui fait l'originalité de la « religion des iconoclastes » : l'insistance sur l'Ancien Testament, la prééminence de la Trinité, la place centrale de l'Eucharistie, le rôle majeur accordé à l'Esprit saint. Les Isauriens fondaient leur lutte contre l'idolâtrie sur une lecture vétérotestamentaire de l'histoire, qui justifiait leur interdit de la représentation religieuse (Ex 20, 4). L'Ancien Testament était pour eux le socle préfiguratif qui ne pouvait disparaître sans mettre en péril l'économie de l'ensemble chrétien[71]. Leurs adversaires l'avaient si bien compris que, en 843, ils choisirent de fêter la victoire de l'icône le premier dimanche de Carême où avait été fêté jusque-là le prophète Moïse : le Triomphe de l'Orthodoxie prit la place de Moïse dans le cycle des fêtes de l'Église de Constantinople[72]. En ce qui concerne la Trinité, elle était tenue pour essentielle par les Isauriens, comme le montrent, entre autres, l'utilisation de l'invocation à la Trinité sur leurs sceaux et le fait que, lors du plaid de Gentilly où Pépin le Bref reçut une ambassade de Constantin V, la discussion avait porté sur « la sainte Trinité et les images des saints[73] ». Quant à l'Eucharistie, on a vu ci-dessus qu'elle occupait dans l'*Horos* de Hiéreia une place centrale.

La proximité de *l'Historia ekklésiastikè* avec la « religion des iconoclastes » ne se limite pas à l'identité des thèmes traités. Elle est aussi marquée par le fait que les thèmes et les mots « iconodoules » sont absents de l'*Historia*. Ainsi, le rôle de la Vierge dans l'incarnation, sans être occulté, est à peine mentionné[74] : l'incarnation n'est pas le résultat d'un enfantement, mais d'un engendrement ; elle est quasi exclusivement une relation entre Père et Fils. Par ailleurs, l'icône n'existe pas dans l'*Historia* : le mot εἴκων (*eikôn*), image, icône, y est employé une seule fois, à propos de l'évangéliste Marc « qui montre l'image ailée de l'Évangile[75] », alors que, par exemple, il est employé onze fois par Maxime le Confesseur dans la *Mystagogie*[76]. Le mot *eikôn* n'est pas employé, mais beaucoup d'autres mots du champ de la représentation le sont. Chaque

71. Voir *supra* n. 29 ; voir M.-F. Auzépy, L'analyse littéraire et l'historien : le cas des Vies de saints iconoclastes, *BSl.* 53, 1992, p. 57-67, repris dans Ead., *L'histoire* (cité n. 6), ici p. 331, n. 11.

72. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église : ms. Sainte-Croix n° 40, xe siècle*. 1, *Le cycle des douze mois*, Rome 1962 (OCA 165), p. XI-XIII ; Id., *Le Typicon de la Grande Église : ms. Sainte-Croix n° 40, xe siècle*. 2, *Le cycle des fêtes mobiles*, Rome 1963 (OCA 166), p. 21.

73. *Annales Laurisenses* A. 767 : *Tunc habuit domnus Pippinus rex in supradicta villa synodum magnum inter Romanos and Graecos de sancta Trinitate vel de sanctorum imaginibus*, éd. G.H. Pertz, Hanovre 1826 (MGH. Scriptores 1), p. 144. Sur le plaid de Gentilly : M. McCormick, Textes, images et iconoclasme dans le cadre des relations entre Byzance et l'Occident carolingien, dans *Testo e immagine nell'alto medioevo*, Spolète 1994 (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo 41), p. 95-162.

74. Quatre mentions de la Vierge, toujours nommée πάρθενος καὶ Θεότοκος, Vierge et mère de Dieu : Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 33, § 42, § 48, § 60 ; trad. angl., § 24, p. 75, § 30, p. 81, § 36, p. 85, § 41, p. 97.

75. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 44 ; trad. angl., § 32, p. 83.

76. Bornert, *Les commentaires*, p. 114, n. 6.

parole, chaque geste est le symbole (*antitypos*)[77], le signe[78], la préfiguration (*protypos*), l'imitation (*mimèsis*)[79], la manifestation[80] d'une réalité divine qui agit à travers eux. Comme le dit René Bornert dans sa belle et claire analyse de l'*Historia*, « la liturgie est un nouveau mode de l'agir divin[81] ». La liturgie est en effet consubstantielle aux différents plans de la réalité sacrée de sorte qu'il n'est pas besoin d'autre image qu'elle. La liturgie représente en effet le divin dans ses multiples facettes – préfiguration par les prophètes, incarnation et sacrifice du Fils, souveraineté du Père entouré de serviteurs emplumés, énergie opératoire de l'Esprit – ce qui rend l'icône inutile.

Par ailleurs, l'*Historia ekklésiastikè* est écrite dans un style simple et répond point par point à toutes les interrogations que pouvaient se poser les célébrants. C'est un document pédagogique : elle se présente comme une suite de courts paragraphes ayant un thème unique sous un titre simple, sur le modèle des questions / réponses[82]. En quelque sorte, elle est l'équivalent, dans le domaine liturgique, de l'*Ekloga* dans le domaine juridique[83], et sa simplicité – comme celle de l'*Ekloga* – explique sans doute qu'elle ait eu un succès aussi long et aussi international que le code juridique isaurien, comme l'attestent le nombre et la qualité de ses manuscrits.

La seule originalité de l'*Historia* par rapport aux thèmes habituels de la « religion des iconoclastes » est l'omniprésence des anges. Pour autant, celle-ci est moins surprenante qu'il n'y paraît : dans la mesure où les Isauriens ont mené une politique hostile non pas aux saints, mais au culte des saints, où ils ont promu une figure de saint qui

77. « L'église est l'antitype (ἀντιτυπόω) de la crucifixion, de la mise au tombeau et de la résurrection du Christ » : Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 1, p. 257[12] ; trad. angl., § 1, p. 57 ; le clergé dans le sanctuaire est l'antitype (ἀντιτυπόω) des puissances angéliques : § 5, p. 259[8] ; § 6, p. 61 ; le sanctuaire est l'antitype (ἀντίτυπος) du Saint-Sépulcre : § 50, p. 391[12] ; § 37, p. 87.

78. « Les diacres, selon le type (τύπος) des puissances angéliques », vaquent à leur service : Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 16, p. 261[19] ; trad. angl., § 16, p. 67. Par ailleurs, le verbe σημαίνω, « signifier », est employé au moins sept fois : § 5, p. 259[3] / § 6, p. 61 ; § 11, p. 260[19] / § 12, p. 65 ; § 29, p. 264[7] / § 21, p. 71 ; § 35, p. 266[11] / § 25, p. 75 ; § 38, p. 266[30] / § 27, p. 77 ; § 47, p. 389[23] / § 34, p. 83 ; § 60, p. 394[22] / § 41, p. 95.

79. « Les prêtres, à l'imitation (μίμησις) des puissances séraphiques, sont enveloppés par des étoles à la manière d'ailes » : Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 16, p. 261[24] ; trad. angl., § 16, p. 67 ; le pain et le calice sont à l'imitation de la Cène : § 30, p. 264[14] / § 22, p. 71 ; la grande entrée, procession du clergé portant l'Évangile, est à l'imitation de Joseph et Nicodème portant le corps du Christ jusqu'au tombeau : § 50, p. 391[9] / § 37, p. 87.

80. Le verbe ἐμφαίνω (« rendre manifeste, rendre visible ») est employé plusieurs fois : les *rhipidia* et les diacres rendent manifestes les chérubins et les séraphins (Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 60, p. 394[11] ; trad. angl., § 41, p. 95) ; l'ambon rend manifeste la forme de la pierre du Saint-Sépulcre (§ 9, p. 259[30] / § 10, p. 63) ; le pain de l'offrande rend manifeste la surabondante bonté de Dieu qui a fait le Fils de Dieu devenir homme (§ 28, p. 263[21] / § 20, p. 71) ; la grande entrée rend manifeste l'entrée du Christ dans ce monde (§ 33, p. 265[12] / § 24, p. 73) ; la préparation des offrandes (προσκομιδή) à côté du sanctuaire rend manifeste le lieu du crâne d'Adam, proche du lieu de la crucifixion (§ 48, p. 389[26] / § 36, p. 85).

81. Bornert, *Les commentaires*, p. 172.

82. Par exemple § 1 : « Qu'est-ce que l'église ? », « L'église est le temple de Dieu… »

83. L. Burgmann, *Ecloga, Das Gesetzbuch Leons III. und Konstantinos' V.*, Francfort 1983 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 10), p. 1-27.

s'impose non par les miracles mais par les œuvres, il est assez logique qu'ils aient favorisé les concurrents des saints dans le rôle d'intercesseurs auprès de Dieu, à savoir les anges[84]. Cette prééminence des anges est-elle due à l'influence de Denys l'Aréopagite ? Difficile de le dire, même si on sait que l'empereur iconoclaste Michel II offrit à Louis le Pieux en 827 un manuscrit des œuvres complètes du pseudo-Denys[85].

Enfin, le témoignage de Théodore Stoudite vient conforter cette interprétation iconoclaste de l'*Historia*[86]. Dans ses *Sept chapitres contre les iconomaques*, Théodore interpelle en effet l'iconoclaste dont il réfute les erreurs de la façon suivante : tu acceptes l'*antitypia* divine pour la table d'autel – qui vaut pour (ἐστὶ ἀντί) le sépulcre vivifiant –, pour le *myron* – *typos* du Christ –, pour la lance du prêtre – qui vaut pour la lance de la crucifixion – et pour tous les objets liturgiques, mais, dans le cas de l'icône du Christ, tu la refuses et tu dis que ceux qui la fabriquent et se prosternent devant elle ont fabriqué des dieux[87]. Le reproche fait aux iconoclastes par l'abbé de Stoudios d'accepter le symbole et de refuser l'image est pertinent, et il confirme que l'*Historia*, « forêt de symboles », est d'inspiration iconoclaste.

Si l'*Historia ekklésiastikè* est un texte isaurien, l'attribution à Germain devient problématique. Elle n'est pas très assurée, il faut dire. Les manuscrits qui attribuent l'œuvre à Germain et lui donnent le titre d'*Historia ekklésiastikè kai mystikè théôria* ne sont pas, en effet, antérieurs au XIII[e] siècle et contiennent une version longue[88]. Les manuscrits qui portent le texte reconnu par Bornert, après Brightman, comme le plus proche de l'original lui donnent Basile de Césarée pour auteur et le titre d'*Historia mystagôgikè ekklésiastikè*[89]. Mais Anastase le Bibliothécaire considère, quoique avec quelque réserve, que Germain est l'auteur[90], et, après comparaison du texte de l'*Historia* avec celui des œuvres de Germain, René Bornert en conclut que l'attribution à Germain est vraisemblable[91].

84. Auzépy, L'analyse (cité n. 71) ; Ead., L'évolution de l'attitude face au miracle à Byzance, dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Paris 1995, p. 31-46, ici p. 41-42.

85. J. Irigoin, Les manuscrits grecs de Denys l'Aréopagite en Occident, les empereurs byzantins et l'abbaye royale de Saint-Denis en France, dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, éd. Y. de Andia, Paris 1997 (Collection des études augustiniennes. Série Antiquité 151), p. 19-29, ici p. 20. Sur l'ambiguïté, durant la querelle des images, de l'influence du pseudo-Denys, qui peut être détectée dans un camp comme dans l'autre : A. Louth, St Denys the Areopagite and the Iconoclast Controversy, *ibid.*, p. 329-339.

86. Brightman a mentionné cette référence à l'higoumène de Stoudios : Brightman, The *Historia*, p. 255.

87. Οὐ δοκεῖ σοι τὸ θεῖον μύρον εἰς Χριστοῦ τύπον εἰλῆφθαι; τὴν θείαν τράπεζαν ἀντὶ τοῦ ζωοποιοῦ τάφου; τὴν ἐπ' αὐτῇ σινδόνα ἀνθ' ἧς καὶ ἐν ᾗ εἰληθεὶς ἐτάφη; τὴν ἱερατικὴν λόγχην, ἀνθ' ἧς καὶ ἐν ᾗ τὴν θεόσωμον πλευρὰν ἐνύγει; τὸν σπόγγον ἀνθ' οὗ καὶ ἐν ᾧ πιὼν ἐχολώθει; τὸ σταυρικὸν ἐκμαγεῖον, ἀντὶ τοῦ ζωοποιοῦ ξύλου; Ἄνελε ταῦτα πάντα, καὶ εἴ τι ἕτερον εἰς ἀντιτυπίαν θείαν· ἐπειδὴ τὸ ὅλως προσκυνεῖσθαι πρὸς τῷ καὶ γίνεσθαι εἰκόνα εἰς Χριστοῦ τύπον καὶ τιμὴν, θεοποιεῖσθαι φαίης, τοὺς ποιοῦντας καὶ προσκυνοῦντας (Théodore Stoudite, *Adversus iconomachos capitula septem*, PG 99, col. 489[B]).

88. Brightman, The *Historia*, p. 253-254 ; Bornert, *Les commentaires*, p. 144-145.

89. Brightman, The *Historia*, p. 252-253 ; Bornert, *Les commentaires*, p. 142-144.

90. Cf. n. 45.

91. Bornert, *Les commentaires*, p. 150-160.

Deux possibilités, donc : ou bien l'*Historia ekklésiastikè* est véritablement de Germain, ce qui implique qu'il ait été un moment un iconoclaste ou bien c'est un texte isaurien qui a été attribué à Germain *a posteriori*, en raison de sa renommée d'iconodoule convaincu. La carrière de Germain ne rend pas impossible la première hypothèse. Germain a en effet démissionné du patriarcat au *silention* des Dix-Neuf Lits le 7 janvier 730 pour ne pas cautionner la nouvelle politique iconoclaste de Léon III. Mais, d'après la *Chronique* de Théophane, Léon III le considérait comme un comploteur, ce qui suggère d'autres raisons que l'iconodoulie à sa démission[92]. Par ailleurs, les évêques iconoclastes de Hiéreia l'ont anathématisé comme δίγνωμος (*dignômos*), duplice[93], ce qui implique qu'il a dû un moment sinon être un bon iconoclaste, du moins se rallier aux vues impériales ; d'ailleurs, dans sa *Lettre à Thomas de Claudiopolis* lue au concile iconodoule de Nicée II (787), Germain évoque un décor, iconique mais d'inspiration iconoclaste, élevé par Léon III, qualifié « d'empereur parfaitement pieux et ami du Christ », aux portes du palais ; il s'agissait de prophètes et d'apôtres entourés d'inscriptions et montrant une croix[94]. Il n'est donc pas impossible qu'il soit l'auteur de l'*Historia ekklésiastikè*, tout iconoclaste qu'elle soit. Mais ce peut aussi être un texte isaurien mis après 787 sous son nom et son autorité. Germain qui était, sous les Isauriens, le seul patriarche convenable aux yeux des iconodoules – bien qu'il eût accepté le monothélisme sous l'empereur Philippikos en 712[95] – a par exemple servi de caution iconodoule à Étienne le Jeune dans la Vie qu'en écrit en 807 ou 809 un diacre de Sainte-Sophie[96]. Il est impossible, sans aller beaucoup plus loin dans l'analyse de tous les textes de Germain, de choisir entre ces deux hypothèses, mais cela n'enlève rien au fait que l'*Historia ekklésiastikè* a tous les traits d'un texte iconoclaste ; et d'un texte iconoclaste qui correspond point par point au décor de la Dormition de Nicée.

Historia ekklésiastikè et Dormition de Nicée

La Dormition matérialise le discours de l'*Historia ekklésiastikè* : elle en est la traduction architecturale et iconographique. L'espace sacré du sanctuaire où a lieu la transmutation eucharistique porte un décor qui suit en tout point la description de l'*Historia*. La focalisation du décor sur l'Eucharistie correspond à l'orientation générale de l'*Historia*. Dans le détail, la croix dans l'abside de la Dormition matérialise son interprétation du sanctuaire, de l'abside et de la table d'autel, comme les lieux de la mort et de la résurrection du Christ[97]. Rappelons le début du commentaire de l'anaphore : « Voici que le Christ est crucifié, que la vie est enterrée, que la tombe

92. Théophane, *Chronographie* (cité n. 12), p. 407-409 ; trad. angl. C. Mango, R. Scott, *The Chronicle* (cité n. 12), p. 564-565.

93. Mansi, t. 13, col. 356.

94. *Ibid.*, col. 124-125 (même texte dans PG 98, col. 185A).

95. Théophane, *Chronographie* (cité n. 12), p. 382 ; trad. angl. C. Mango, R. Scott, *The Chronicle* (cité n. 12), p. 532 ; Nicéphore, *Histoire brève*, § 46 : *Nikephoros Patriarch of Constantinople, Short History*, éd. et trad. C. Mango, Washington DC 1990 (CFHB 13), p. 112-113.

96. Auzépy, *L'hagiographie* (cité n. 11), p. 289-300.

97. Cf. *supra*, p. 45.

est close, que la pierre est scellée : le prêtre s'avance… » Mais la table d'autel, dans l'*Historia*, « c'est aussi le trône de Dieu dans lequel Dieu, porté par les chérubins, s'est reposé[98] », soit le décor même qui surmonte la table d'autel à la Dormition. Par ailleurs, l'insistance sur la Trinité, dans le médaillon de l'arc (le trône, le livre et la croix, la colombe et les rais de lumière) et dans l'abside (les trois rais de lumière tombant du ciel), traduit le rôle essentiel donné à la Trinité par l'*Historia* au moment crucial de l'opération eucharistique : c'est parce qu'il est admis à « l'illumination de la vivifiante Trinité » que le prêtre peut prier Dieu d'envoyer son Esprit opérer par ses mains humaines le mémorial du sacrifice du Fils[99].

Cette opération se fait, on l'a vu, dans une atmosphère saturée d'anges. À la Dormition, les anges sont représentés de part et d'autre de l'autel, et donc du prêtre, qu'ils accompagnent, comme dans l'*Historia*, durant la montée vers la rencontre avec Dieu et avec la Trinité qu'est l'anaphore. Leur présence sur les murs rend aussi manifeste le fait, répété dans l'*Historia*, que le clergé qui officie dans l'église est l'antitype des serviteurs célestes de Dieu[100]. Les anges des murs dupliquent le clergé, en quelque sorte. Mais leur présence répond aussi à une réalité liturgique. Les labarums ornés du *Trisagion* que portent les anges de la Dormition sont en effet une allusion au chant, lors de la petite entrée, du *Trisagion*, la petite entrée étant expliquée dans l'*Historia* comme une réminiscence de l'arrivée des rois mages quand les anges chantent « Gloire au plus haut des cieux »[101]. Que les anges de la Dormition, avec leur labarum, font précisément allusion au *Trisagion* de la petite entrée est confirmé par le fait que l'*Historia*, dans son commentaire de la petite entrée, cite He 1, 16 (προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θ(εο)ῦ, « que tous les anges de Dieu se prosternent devant lui »), c'est-à-dire le texte même de l'inscription qui se trouve sous les pieds des anges à la Dormition[102].

Ce n'est pas le seul exemple d'emploi parallèle de citations scripturaires entre la Dormition et l'*Historia*. La station assise du prêtre dans le *synthronon* après le chant du *Trisagion* est par exemple ainsi expliquée dans l'*Historia* : elle correspond au moment où le Christ a fait monter la nature humaine qu'il avait endossée « au-dessus de toute domination, de toute autorité, de toute puissance » (Ep 1, 20-21) des puissances célestes jusqu'à Dieu le Père qui le fait asseoir « à la droite du trône de sa splendeur »[103]. À la Dormition, c'est le même texte qui donne leur nom aux anges, qui se trouvent effectivement sous le trône de Dieu figuré au sommet de l'arc dont ils occupent la base.

98. Cf. *supra*, n. 49.
99. Cf. *supra*, p. 48.
100. Cf. *supra*, n. 55.
101. Cf. *supra*, n. 57 ; l'*Historia* donne par ailleurs une interprétation trinitaire au *Trisagion* (cf. *supra*, n. 59). La présence des anges dans la liturgie est redoublée lors de la grande entrée avec le chant du *Chéroubikon* (cf. *supra*, n. 58).
102. Dans l'*Historia*, l'entrée du clergé et de l'Évangile (petite entrée) est considérée comme « représentant l'entrée du Christ dans ce monde », et « comme le dit l'apôtre : "Quand Dieu fait entrer le premier-né dans l'œcoumène, il dit que tous ses anges se prosternent devant lui" » (He 1, 6) : Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 33 ; trad. angl., § 24, p. 73-75.
103. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 38 ; trad. angl., § 27, p. 77.

Mais le rapprochement le plus significatif du point de vue de la liturgie concerne le psaume 109, 3, inscrit dans la Dormition le long du ciel entourant la main de Dieu, au travers des trois rais de lumière : Ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου [ἐξεγέννησά] γεγέννηκά σε (« Depuis la matrice avant l'étoile du jour je t'ai engendré »). Dans l'*Historia*, juste avant l'épiclèse qui opère la transmutation eucharistique[104], le prêtre rappelle les étapes de l'incarnation, de la passion, de la résurrection et de l'ascension du Christ et annonce sa seconde parousie[105]. Puis, sans transition et sans citer les paroles du Christ lors de la Cène qui fondent l'institution eucharistique et que prononce effectivement le prêtre à ce moment de la liturgie[106], l'*Historia* glose le psaume 109, 3. Le prêtre rappelle en effet à Dieu le Père les étapes de l'incarnation du Christ jusqu'à la parousie, puis

> il dévoile le fait que Dieu inengendré – c'est-à-dire Dieu le Père – est une matrice, une matrice qui a engendré le Fils avant l'étoile du jour et avant les siècles, comme il le dit : « depuis la matrice avant l'étoile du jour je t'ai engendré » (Ps 109, 3) ; et c'est à Lui que le prêtre demande d'accomplir à nouveau le mystère de Son Fils et que celui-ci soit engendré, c'est-à-dire que le pain et le vin soient transmutés (μεταποιέω) en corps et sang du Christ et Dieu lui-même ; et sera rempli le « Moi, aujourd'hui, je t'engendre » (Ps 2, 7)[107].

À la suite, la phrase commentant l'épiclèse et donnant à l'Esprit saint le rôle moteur dans l'opération eucharistique, citée plus haut :

> De là, l'Esprit saint, invisiblement présent par la bienveillance du Père et la volonté du Fils, rend manifeste l'énergie divine : par la main du prêtre, il atteste et il signe et il accomplit les saints dons apportés en corps et sang du Christ[108].

Dans l'*Historia ekklésiastikè*, la transmutation du pain et du vin en corps et sang du Christ est donc considérée comme l'accomplissement du psaume 109, 3, c'est-à-dire comme un engendrement du Fils par le Père renouvelé avec la participation de l'Esprit chaque fois que la liturgie eucharistique est célébrée. Cette interprétation

104. Cf. *supra*, p. 48 et n. 66.

105. Dans la liturgie de saint Basile : Brightman, *Liturgies* (cité n. 61), p. 326-327 ; dans l'*Historia* : Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 60, p. 395 ; trad. angl., § 41, p. 97.

106. Liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome : Brightman, *Liturgies* (cité n. 61), p. 328. Ce sont ces paroles qui opèrent chez les Latins la transsubstantiation alors que, chez les Orientaux, elle est opérée un peu plus tard grâce à l'intervention de l'Esprit saint au moment de l'épiclèse : M. Jugie, L'épiclèse et le mot antitype de la messe de saint Basile, *EO* 9, 1906, p. 193-198.

107. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 60, p. 395 ; trad. angl., § 41, p. 97. Ce passage est présent dans la version de la traduction latine d'Anastase le bibliothécaire contenue dans le *Paris. lat.* 18556, éditée par Pitra et reprise par Borgia (cf. *supra*, n. 42 et 44), mais absent de la version de cette traduction contenue dans le manuscrit de Cambrai et éditée par Pétridès (cf. *supra*, n. 45) ; dans les manuscrits grecs édités par Brightman, ce passage se trouve en note marginale (Brightman, The *Historia*, p. 395 et p. 257).

108. Cf. *supra*, n. 67.

trinitaire de l'opération eucharistique à partir de l'exégèse du psaume 109, 3 constitue une particularité de l'*Historia*, qui ne plaide pas forcément en faveur de son attribution à Germain[109]. L'adéquation du décor de la Dormition avec le commentaire liturgique de l'*Historia ekklésiastikè* est en tout cas parfaite. La voix de Dieu, figurée par l'inscription et prononçant « depuis la matrice avant l'étoile du jour je t'ai engendré » (Ps 109, 3) assure le célébrant que Dieu le Père, au moment de l'épiclèse, engendre à nouveau son Fils ce qui donne à l'Esprit l'énergie d'opérer la transmutation par ses mains. Sous l'inscription, la croix du Fils dans l'abside confirme la constance de l'engendrement[110]. Contrairement à ce qui a été un peu hâtivement affirmé, le verset 3 du psaume 109, bien qu'il puisse également convenir à l'incarnation et à la Vierge – ce qui explique qu'il n'ait pas été effacé après la victoire des iconodoules quand la croix fut remplacée par une Vierge[111] –, s'applique dans le décor originel iconoclaste de la Dormition au processus trinitaire de l'eucharistie.

La relation entre le décor de la Dormition et l'interprétation de la liturgie eucharistique contenue dans l'*Historia ekklésiastikè* est, on le voit, extrêmement étroite. Le décor du chœur de la Dormition est l'exacte transcription iconographique de ce que l'*Historia ekklésiastikè* dit être l'état du prêtre au moment d'aborder le mystère eucharistique :

> Le prêtre, se tenant entre les deux chérubins dans le propitiatoire, tête baissée en raison de la gloire éblouissante et de l'éclat de la divinité, voyant intellectuellement (νοερῶς) l'adoration céleste, est initié à l'illumination de la vivifiante Trinité, au caractère sans commencement ni engendrement de Dieu le Père, au caractère également sans commencement et consubstantiel et engendré du Fils et Verbe, au caractère éternel, identique de nature et dépendant de l'Esprit saint[112]…

109. Dans sa première *Homélie sur la Dormition* (*CPG* 8010 ; PG 98, col. 341-347), le patriarche Germain glose longuement le psaume 109, 3, accompagné du psaume 2, 7, « Moi, aujourd'hui, je t'engendre » (la référence a été signalée par Bornert : Bornert, *Les commentaires*, p. 159 ; le rapprochement entre l'homélie de Germain et le décor de la Dormition est longuement développé par Barber : Barber, The Koimesis [cité n. 26], p. 53-54). Les deux versets sont expliqués par Germain comme s'appliquant à l'incarnation, à la Vierge, à sa matrice et à sa grossesse, le psaume 109, 3 montrant selon lui que l'incarnation était prévue depuis toujours. Une interprétation, donc, totalement différente de celle de l'*Historia*. De deux choses l'une : ou bien Germain est l'auteur de l'*Historia*, auquel cas il a écrit deux textes contradictoires, ce qui suppose de sa part un changement de cap radical ; ou bien il ne l'est pas et l'*Historia* est à mettre au compte d'un auteur isaurien inconnu de nous. Mais on ne peut pas, me semble-t-il, tirer argument du fait que le psaume 109, 3 est glosé dans les deux textes pour les attribuer tous deux au même auteur, Germain, comme le font Bornert et Barber. On peut juste tirer la conclusion que, dans la première moitié du VIIIe siècle, le psaume 109, 3 agitait les esprits.

110. Il est probable que la main de Dieu – dont la réfection est évidente – a été ajoutée en même temps que la croix était remplacée par la Vierge : le ciel, d'où partent les trois rais de lumière, entouré par l'inscription, suffisait à signifier Dieu le Père et la Trinité.

111. La victoire des iconodoules : une victoire de l'enfantement (de la mère) sur l'engendrement (du père) ?

112. Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd., § 59 ; trad. angl., § 41, p. 91-93.

Conclusion

La concomitance entre le décor de la Dormition et la présentation de la liturgie faite dans l'*Historia ekklésiastikè* attribuée au patriarche Germain m'a surprise, comme elle doit surprendre les lecteurs de cet article. Mais elle est si nette qu'on ne peut la mettre sur le compte du hasard. Force est donc d'en tirer les conséquences. Les conséquences en ce qui concerne la Dormition, tout d'abord. Comme le décor, hormis la Vierge et sans doute la main de Dieu, est d'un seul tenant, comme il est contemporain de la fondation (en raison de l'intégration des monogrammes de Hyakinthos à la mosaïque), comme celle-ci est antérieure à 787 (Grégoire *tôn Hyakinthou* ayant siégé à Nicée II) et très probablement postérieure à 740 (et au tremblement de terre de cette année), il date du règne de Constantin V. Ce décor est cohérent : il est organisé en fonction de la prééminence de l'Eucharistie et du rôle qu'y joue l'Esprit saint ; ce n'est pas un décor iconographique en soi, mais la traduction en images de la voix de Dieu inscrite dans l'image ; la voix de Dieu, mais pas n'importe laquelle, celle-là même qui est retenue dans l'*Historia* au moment de la transmutation eucharistique. Plus largement, ce décor de l'espace où a lieu la transmutation est la transcription iconographique de la liturgie eucharistique telle qu'elle est décrite dans l'*Historia*.

Les anges sont partie prenante de la liturgie comme du décor, ce qui implique que l'inscription qui leur est accolée, στηλοῖ Ναυκράτιος τὰς θείας εἰκόνας (« Naukratios dresse les divines images »), fait aussi partie du décor originel. L'épigraphie ne contredit pas cette affirmation : certes, les lettres, notamment l'alpha, ne sont pas identiques à celles des citations scripturaires présentes dans le décor, mais elles n'en sont pas très éloignées et ne sont pas incompatibles avec une datation au VIIIe siècle. Les différences entre les deux types de lettres peuvent être expliquées par le fait que les inscriptions scripturaires, qui font partie du décor et qui l'inspirent, ont un statut bien supérieur à celui de la signature de Naukratios. Sur le plan matériel, il faut aussi tenir compte de l'étroitesse de l'espace, entre les ailes des deux anges, à la disposition de Naukratios pour placer ses lettres. Celui-ci est non le commanditaire du décor, puisque c'est Hyakinthos, mais un artiste, un mosaïste. Une telle signature est excessivement rare. En ce qui concerne le contenu de l'inscription, il faut admettre qu'un iconoclaste pouvait s'enorgueillir d'avoir « dressé les divines images », τὰς θείας εἰκόνας : cela nous paraît très difficile, tant nous sommes habitués à considérer la formule αἱ θεῖαι εἰκόνες comme une formule iconodoule[113]. Nos esprits sont en effet formatés par la phraséologie iconodoule qui l'a emporté après 843, et notamment par l'emploi quasi rituel du syntagme figé « les saintes et vénérables images », αἱ ἁγίαι καὶ σεπταὶ εἰκόνες. Mais un siècle avant le Triomphe de l'Orthodoxie, au milieu du VIIIe siècle, la charge sémantique n'était pas la même et il était possible à un mosaïste d'exprimer sa joie d'avoir érigé des images de Dieu.

113. Voir par exemple, dans le *Synodikon de l'Orthodoxie* : τὴν τῶν θείων καὶ ἱερῶν εἰκόνων σεπτὴν ἀναστήλωσιν καὶ τὴν τούτων τιμὴν καὶ προσκύνησιν ἀνατρέπουσι (*Synodikon de l'Orthodoxie*, éd. J. Gouillard, Le Synodikon de l'Orthodoxie, Édition et commentaire, *TM* 2, 1967, p. 67[349-350]).

Cependant, à cause de la représentation figurée des anges et de la teneur de l'inscription de Naukratios, il est probable que le décor de la Dormition est antérieur au concile iconoclaste de Hiéreia. Même si les anges sont représentés en hauteur et si, de par leur position à l'intérieur du chancel, ils ne peuvent faire l'objet d'un culte de la part des fidèles, il paraît en effet difficile qu'un artiste se soit enorgueilli d'avoir fabriqué des εἰκόνες après le concile qui en a interdit la fabrication. La fondation de Hyakinthos doit donc dater de la quinzaine d'années qui sépare le tremblement de terre qui a affecté Nicée (740) du concile de Hiéreia (754), soit des toutes dernières années du règne de Léon III et des premières années de celui de Constantin V.

De manière plus générale, le fait de considérer l'*Historia* attribuée au patriarche Germain comme un texte isaurien fait regarder d'un autre œil les nouveautés architecturales sous le règne des Isauriens. Les trois églises isauriennes, Dormition, Sainte-Sophie de Thessalonique et Sainte-Irène, des basiliques à coupole, présentent en effet une nouveauté architecturale qui devint par la suite une caractéristique des églises dans l'empire et plus tard dans tout le monde orthodoxe : la présence, de part et d'autre de l'abside, de deux pièces ouvrant sur l'autel et sur les bas-côtés, la *prothèsis* et le *diakonikon*, destinés à garder la première les oblats et le second l'Évangile[114]. Cette caractéristique est certainement à mettre en relation avec les nouveautés liturgiques présentes dans l'*Historia ekklésiastikè*, qui concernent la préparation des oblats[115].

Marie-France AUZÉPY
UMR 8167 Orient et Méditerranée

ABRÉVIATIONS

BORNERT, *Les commentaires*

R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, Paris 1966 (Archives de l'Orient chrétien 9)

BRIGHTMAN, The *Historia*

F. E. BRIGHTMAN, The *Historia mystagogika* and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy, *The Journal of Theological Studies* 9, 1908, p. 248-267, 387-397

114. R. KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture*, New Haven 1986[4], p. 285-300.

115. Dans l'*Historia ekklésiastikè*, une attention particulière et nouvelle est portée à la préparation du pain et du vin destinés à la transmutation, ce qui est cohérent avec la place centrale qu'y occupe l'eucharistie : apparition d'une prière nouvelle de *prothèsis*, d'antiphones rappelant la préfiguration par les prophètes, de l'encensement des oblats (BORNERT, *Les commentaires*, p. 163 ; voir aussi BRIGHTMAN, The *Historia*, p. 255-256). Comme ces prières se retrouvent exclusivement dans la liturgie de saint Basile, il n'est pas exclu de penser que celle-ci représente l'état de la liturgie eucharistique primitive arrêtée à la fin de la période iconoclaste, mais « ceci est une autre histoire ».

Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd.
Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, éd. F. Brightman, The *Historia mystagogika* and Other Greek Commentaries on the Byzantine Liturgy, *The Journal of Theological Studies* 9, 1908, p. 248-267, 387-397

Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, trad. angl.
Germain de Constantinople, *Historia ekklésiastikè*, trad. angl. P. Meyendorff, *St Germanus of Constantinople, On the Divine Liturgy*, Crestwood NY 1984, p. 57-101

Les Génois dans l'Empire byzantin

Michel Balard

« Le premier Paléologue qui saisit le sceptre de l'Empire introduisit chez nous un peuple venant d'Italie, peuple hardi et dur, ingrat et cruel envers ses propres bienfaiteurs ; sa patrie était Gênes ou, pour s'exprimer plus naturellement, la géhenne du feu. » Alexis Makrembolitès, auteur d'un *Logos historikos* après 1350, fustige avec violence l'arrogance, la richesse et l'autonomie acquise au sein de l'Empire byzantin par la communauté génoise que les empereurs avaient autorisée avec la plus grande bienveillance à s'établir dans leur capitale[1]. Le ressentiment des Grecs envers l'impérialisme économique des marchands génois qui s'enrichissent à leurs dépens s'exprime dans mainte source byzantine des xiv[e] et xv[e] siècles. Est-ce à dire que les Ligures ont détourné à leur profit les richesses de l'Empire, appauvri ses sujets en les évinçant des ressources du grand commerce, poussé les populations helléniques à accepter la domination ottomane et à refuser une alliance avec l'Occident qui aurait pu sauver l'Empire ?

Ces questions que posent la présence et l'activité des Génois au sein de l'Empire byzantin rejoignent celles qu'ont posées il y a quelques années les regrettés Nicolas Oikonomidès et Angeliki Laiou pour Gênes, et aujourd'hui Chryssa Maltezou pour Venise[2]. Pour y répondre il me semble opportun de rappeler dans quelles circonstances historiques les Génois se sont implantés dans l'Empire byzantin, les différentes étapes de la création de leurs comptoirs, avant de voir l'organisation de ceux-ci et l'activité économique qui s'y déploie[3]. Alors seulement pourra être apprécié l'impact de l'économie pré-capitaliste de Gênes sur le monde byzantin.

1. Alexis Makrembolitès, *Λόγος ἱστορικός*, dans *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, éd. A. Papadopoulos-Kérameus, t. 1, Saint-Pétersbourg 1891 (réimpr. Bruxelles 1963), p. 147.
2. N. Oikonomidès, *Hommes d'affaires grecs et latins à Constantinople (xiii[e]-xv[e] siècles)*, Montréal / Paris 1979 ; A. E. Laiou, The Byzantine Economy in the Mediterranean Trade System, Thirteenth-Fifteenth Centuries, *DOP* 34-35, 1980-1981, p. 177-222, repris dans Ead., *Gender, Society and Economic Life in Byzantium*, Aldershot 1992 (Variorum Collected Studies Series 370), n° VII ; Ch. Maltezou, I Greci tra Veneziani e Genovesi, dans *Genova, Venezia, il Levante nei secoli xii-xiv. Atti del convegno internazionale di studi, Genova-Venezia, 10-14 marzo 2000*, éd. G. Ortalli et D. Puncuh, Gênes 2001 (= *Atti della Società ligure di Storia patria* n.s. 41/1 [115]), p. 189-199.
3. M. Balard, *La Romanie génoise (xii[e]-début du xv[e] siècle)*, 2 vol., Rome / Gênes 1978 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 235) [cité désormais Balard, *La Romanie génoise*].

L'implantation des Génois dans l'Empire byzantin

À Constantinople au XIIe siècle

Il convient d'abord de noter le retard des Génois à s'implanter dans l'Empire byzantin par rapport aux Vénitiens (présence constatée dès le chrysobulle de 992) et aux Pisans (début du XIIe siècle). La cause en est sans doute les gros intérêts économiques de Gênes dans les États francs de Syrie-Palestine et à Alexandrie, ce qui détourne nos marchands de Constantinople. Les premières démarches ont lieu en 1142 auprès de Jean II Comnène, au moment où celui-ci semble vouloir établir la souveraineté byzantine sur Antioche, où les Génois étaient installés dès la Première croisade (1098). Il faut cependant noter quelques traces d'une présence de marchands génois en Romanie avant 1155 : c'est ainsi que le *Registrum curiae* de l'archevêché de Gênes évoque les nefs qui viennent de Romanie dans les années 1140[4].

En 1155, un premier accord est conclu entre Gênes et Manuel Ier Comnène qui cherche une alliance en Italie contre Frédéric Ier Barberousse et les Normands. Le chrysobulle de 1155 accorde des gratifications annuelles à la Commune de Gênes et à l'archevêque, promet la concession d'un *embolos* et d'échelles (*scalae*) à Constantinople, la réduction du *kommerkion* à un taux de 4 % en échange d'une aide des Génois, qui obtiennent, après deux démarches diplomatiques difficiles, l'*embolos* de Santa Croce[5]. Il est situé hors de Constantinople, sans doute au pied de la colline de Galata, près du château Sainte-Croix. En 1162, les Pisans ruinent ce premier comptoir, pour annihiler une concurrence économique. Plusieurs ambassades se succèdent jusqu'en 1169, date à laquelle Gênes obtient la promesse d'un nouvel établissement, avec échelles et église, à Orcu, en dehors de Constantinople, sans doute à nouveau à proximité de Galata. Les exigences des Génois s'accroissent vite, car ils comprennent que le *basileus* cherche leur alliance militaire contre Frédéric Ier Barberousse. En mai 1170, ils reçoivent le quartier de Koparion, à l'intérieur cette fois de Constantinople, dans le voisinage du port du Néorion, sur la Corne d'Or : une échelle, des maisons, des boutiques leur sont ainsi accordées[6]. Ce succès ne dure pas : en 1182, à l'avènement d'Andronic Ier Comnène, la population de Constantinople, exaspérée par l'arrogance et la richesse des marchands occidentaux, se soulève et massacre les Latins.

Les Génois négocient leur retour dans la capitale avec Isaac II Ange. En 1192, ils obtiennent une seconde échelle, de nouveaux entrepôts et le palais de Botaniate. Avec Alexis III, un nouvel agrandissement de leur comptoir leur est accordé : une troisième échelle, des maisons, des boutiques, de sorte que désormais le comptoir

4. L.-T. Belgrano, Il Registro della Curia arcivescovile di Genova, *Atti della Società ligure di Storia patria* 2/2, 1862.

5. *I Libri iurium della Repubblica di Genova*, vol. I/1, éd. A. Rovere, Gênes 1992 (Fonti per la storia della Liguria 1), doc. n° 181, p. 262-264.

6. G. Bertolotto, A. Sanguineti, Nuova serie di documenti sulle relazioni di Genova coll'impero bizantino, *Atti della Società ligure di Storia patria* 28/2, 1897, p. 364-367.

constitue un tout cohérent[7]. Deux ans plus tard, la prise de Constantinople par la Quatrième croisade, à laquelle les Génois n'ont pas participé, fait tout disparaître. Entre 1204 et 1261, nos marchands, à part quelques exceptions, sont pratiquement absents de l'Empire latin, où les Vénitiens règnent en maîtres[8].

L'expansion (seconde moitié du XIIIe siècle)

Les déboires subis par Gênes dans le royaume de Jérusalem, où Vénitiens et Pisans ont réussi à chasser les Génois d'Acre, poussent la Commune à chercher sa revanche en s'alliant avec l'empire de Nicée. Michel VIII Paléologue a en effet besoin d'une puissance navale alliée pour lui permettre la reconquête de Constantinople. Les négociations ne traînent pas et en mars 1261 est conclu le traité de Nymphée[9]. En échange d'une flotte et d'une alliance offensive contre Venise, le *basileus* accorde aux Génois une totale franchise douanière dans les terres de l'Empire conquises ou à conquérir, un quartier dans Constantinople avec loggia, palais, église, bains, maisons, entrepôts, avec à sa tête un consul désigné par Gênes qui reçoit en outre les biens des Vénitiens dans la capitale. Un certain nombre de villes et de territoires de l'Empire sont ouverts au commerce génois : Thessalonique, Ania, Cassandria, Smyrne, Adramyttion, les îles de Crète, de Nègrepont (bien que ces deux îles ne soient plus sous souveraineté impériale), de Chio et de Lesbos. Enfin, et surtout, la mer Noire est ouverte aux hommes d'affaires génois, ce qui va permettre la fondation de Caffa (Théodosia) sur la côte de Crimée et d'un grand nombre de comptoirs sur les côtes pontiques.

L'établissement des Génois à Galata a lieu vers 1267 sur les pentes de la colline de Sykae, face à la ville impériale, de l'autre côté de la Corne d'Or. Le lieu est appelé Péra dans les documents génois. Profitant des démêlés d'Andronic II avec la Compagnie catalane, les Génois obtiennent un premier agrandissement de leur comptoir en 1303 ; il a désormais un périmètre de 1 250 mètres, tracé au milieu des vignes et des dépendances des monastères constantinopolitains, entre l'Exartysis (ancien arsenal) et le château de Galata. La superficie est d'environ 6 hectares. Les Génois obtiennent même de pouvoir entourer leur comptoir d'un fossé, puis d'une muraille qui est construite après 1315[10]. Les empiètements ne s'arrêtent pas là. En 1348, au moment de la « guerre latine » opposant les forces de Jean VI Cantacuzène aux Génois, ceux-ci érigent la tour du Christ, au sommet de Galata,

7. *Ibid.*, p. 434-448.

8. M. Balard, Les Génois en Romanie entre 1204 et 1261. Recherches dans les minutiers notariaux génois, *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome* 78, 1966, p. 467-502, repris dans Id., *La mer Noire et la Romanie génoise (XIIIe-XVe siècles)*, Londres 1989 (Variorum Collected Studies Series 294), no I.

9. C. Manfroni, Le relazioni fra Genova, l'impero bizantino e i Turchi, *Atti della Società ligure di Storia patria* 28/3, 1898, p. 791-809.

10. L.-T. Belgrano, Prima serie di documenti riguardanti la colonia di Pera, *Atti della Società ligure di Storia patria* 13/2, 1877, p. 103-106.

tour qui subsiste aujourd'hui[11]. Puis, vainqueur de la coalition entre Grecs, Vénitiens et Catalans lors de la bataille du Bosphore, l'amiral Paganino Doria impose à Jean VI le traité de 1352 qui livre aux Génois toutes les terres comprises entre la tour de Galata et le château Sainte-Croix[12].

Dans la seconde moité du XIVe siècle, Gênes annexe les deux bourgs qui flanquaient le comptoir – Spiga à l'ouest et Lagirio à l'est – et les entoure d'une enceinte construite entre 1387 et le début du XVe siècle. À cette date, le comptoir a une superficie d'environ 37 hectares, forme un quartier clos, autonome, un véritable État dans l'État byzantin, avec son enceinte haute de 2 mètres, précédée d'un fossé de 15 mètres de large. Les tours sont espacées d'une trentaine de mètres et servent d'entrepôts et de greniers, avec au sommet l'énorme donjon cylindrique de la tour du Christ. Des portes peu nombreuses permettent l'accès : une seule vers le nord et six du côté maritime, où se situe l'activité économique. À l'intérieur se distinguent le palais de la commune ou palais du podestat, la maison de la Massaria (Trésorerie), de nombreuses églises et surtout le port qu'admirent tous les voyageurs de passage. Autour de Péra, vignes et vergers voisinent avec de belles villas construites hors de la ville[13].

Le contrôle de la mer Égée (fin du XIIIe-XIVe siècle)

Pour les Génois le contrôle du grand axe maritime menant d'Italie à Constantinople et à la mer Noire est essentiel. Il s'agit pour eux d'obtenir des escales et de faire face à la concurrence avec Venise qui, à la suite de la Quatrième croisade, s'est largement implantée en mer Égée. Au cours du XIVe siècle, cet espace est en fait divisé en deux zones d'influence : l'ouest et le centre (duché de Naxos) pour Venise, l'est pour Gênes dont les tentatives de prendre pied sur les côtes de Thessalie et à Thessalonique n'ont pas été couronnées de succès[14].

Deux territoires surtout passent sous la domination génoise : Phocée et Chio. Phocée ou plutôt les deux Phocée, l'Ancienne et la Nouvelle, ont été concédées par Michel VIII Paléologue aux deux frères Manuel et Benedetto Zaccaria, sans doute en 1267. Les deux Zaccaria y ont organisé l'exploitation de l'alun – ce double sulfate d'ammonium et de potassium indispensable pour le mordançage des tissus et la fixation des couleurs –, le transport du minerai en Occident sur leur propre flotte et sa commercialisation en Flandre. L'exploitation a été poursuivie, après la mort des deux frères, par Nicolino Zaccaria puis par Andreolo Cattaneo della Volta jusqu'en 1339, date à laquelle Andronic III restaure la souveraineté byzantine sur ces deux villes[15].

11. S. Eyİce, *Galata ve kulesi*, Istanbul 1969.
12. N. P. Medvedev, Dogovor Vizantii i Genui ot 6 maja 1352 [Le traité byzantino-génois du 6 mai 1352], *VV* 38, 1977, p. 161-172.
13. Balard, *La Romanie génoise*, t. 1, p. 188-198.
14. Id., The Genoese in the Aegean (1204-1566), *Mediterranean Historical Review* 4/1, 1989, p. 158-174.
15. L. Gatto, Per la storia di Martino Zaccaria signore di Chio, *Bullettino dell'Archivio Paleografico Italiano* n.s. 2, 1956, p. 325-345.

L'île de Chio, quant à elle, commande les voies d'accès vers Phocée. Pour protéger l'exploitation de l'alun et son transport menacés par les corsaires turcs, Benedetto Zaccaria s'empare de l'île en 1304, puis fait légitimer son occupation par Andronic II. Il organise l'exploitation du mastic, résine du lentisque, véritable chewing-gum du Moyen Âge. La concession impériale est renouvelée en faveur de Paléologue Zaccaria en 1314, puis de ses deux fils, Benedetto II et Martino. Mais, au lieu de respecter la souveraineté byzantine, ceux-ci cherchent à fonder une dynastie et à faire de l'île une citadelle contre les Turcs. Ils prennent d'ailleurs le titre de « roi et despote de l'Asie mineure ». Quand Benedetto II, évincé par son frère, se réfugie à Constantinople, Andronic III en prend prétexte pour intervenir. En 1329, il suscite un mouvement nationaliste à Chio, organise une expédition navale et restaure la souveraineté byzantine[16].

Pas pour longtemps d'ailleurs. En 1346, profitant de la faiblesse de la régence d'Anne de Savoie, Gênes met sur pied une expédition privée, dirigée par Simone Vignoso, qui, le 22 septembre 1346, s'empare de Chio et, quelques jours plus tard, de Phocée. Organisés en « mahone », les armateurs de l'expédition mettent en échec un soulèvement nationaliste dirigé par Constantin Tzybos et le métropolite de l'île. Les chefs du soulèvement sont condamnés à mort ou exilés et leurs biens confisqués. En 1355, lors de son avènement, Jean V Paléologue entérine la conquête génoise, en échange d'un tribut symbolique, qui tombe rapidement en désuétude. Pendant 220 ans, la Mahone est maîtresse de l'île[17].

Au nord de Chio, Mytilène passe également sous la domination indirecte de Gênes. Après une tentative infructueuse de Domenico Cattaneo pour s'emparer de l'île, un aventurier Francesco Gattilusio, qui a aidé Jean V à acquérir le pouvoir, obtient en récompense l'île de Mytilène et la main de Marie, sœur du *basileus*. Pendant un siècle, jusqu'à la conquête turque, Lesbos est possession des Gattilusio qui étendent leur domination sur plusieurs îles du nord de l'Égée, Énos et Samothrace. Les Génois, malgré tout, échouent à s'emparer de Ténédos, île à l'entrée des Détroits, qui devient l'enjeu d'une guerre sévère entre Gênes et Venise (1378-1381), et dont les fortifications sont finalement démantelées[18].

Les comptoirs pontiques

Le traité de Nymphée a autorisé les marchands génois à pénétrer en mer Noire, où s'effectue dans les années 1260 la rencontre historique entre les Mongols et les Occidentaux[19]. Les Vénitiens avaient possédé pendant l'empire latin de Constantinople un petit comptoir, création de Byzance, Soldaia, sur les côtes de Crimée.

16. *Ibid.*

17. Ph. P. Argenti, *The Occupation of Chios by the Genoese and Their Administration of the Island 1346-1566*, 3 vol., Cambridge 1958, t. 1, p. 86-369 ; Balard, *La Romanie génoise*, t. 1, p. 119-126.

18. *Ibid.*, p. 170-175.

19. G. I. Bratianu, *La mer Noire, des origines à la conquête ottomane*, Munich 1969, p. 204-249.

Vers 1275, les Génois négocient auprès du khan de la Horde d'Or la concession d'une ancienne colonie grecque, Théodosia, alors en ruines, et édifient la ville de Caffa, qui, pendant deux siècles, constitue le cœur des possessions génoises en mer Noire, proche de l'arrivée à Tana de la célèbre route mongole de la soie et des épices. Au cours du xiv[e] siècle, Gênes étend sa domination sur l'ensemble de la Riviera criméenne, d'abord à Cembalo (Balaklava), puis à Soldaia elle-même, enlevée aux Vénitiens en 1365. À Tana, à l'embouchure du Don, les comptoirs génois et vénitien coexistent, mais sont sous la menace constante des Mongols[20].

Tous les rivages pontiques voient se développer l'emprise génoise. À l'ouest il s'agit de Vicina, sur l'une des bouches du Danube, de Kilia et Licostomo, à l'embouchure du fleuve, de Moncastro sur le Dniestr. À l'est, nos marchands se rendent dans les zones de traite des esclaves, sur les côtes caucasiennes. Au sud, non sans concurrence avec les Vénitiens, les Génois ont obtenu des Grands Comnènes la concession d'un comptoir à Trébizonde, nommé le Léontokastron, qui commande la seconde voie mongole menant par Tabriz vers la Perse et l'Asie centrale. De Trébizonde à Constantinople, s'échelonnent des escales utilisées par nos marchands, qui y installent une petite garnison : Simisso, Sinope, Samastri jalonnent la route maritime qui mène à Trébizonde puis à Tana[21].

Au total, on peut parler de véritable « Commonwealth » génois, pour reprendre une expression de notre regretté collègue Geo Pistarino[22] : non point des colonies de peuplement, mais des escales, des comptoirs hiérarchisés, sous l'autorité d'officiers nommés par la métropole à laquelle ils doivent chaque année rendre compte de leur gestion. Car pour les Génois ce qui importe avant tout est l'exploitation de la mer et de ses richesses.

L'organisation des comptoirs génois dans l'Empire byzantin

Pressés par les menaces extérieures, les Paléologues ont dû abandonner aux Génois le droit de s'administrer eux-mêmes et d'être jugés par leurs propres représentants, même dans des causes les opposant à des sujets byzantins. Ce n'est pas tout à fait ce que prévoyaient à l'origine les privilèges concédés. Le traité de Nymphée (1261) place Grecs et étrangers sous la juridiction du *basileus*, celle du podestat ne concernant que ses compatriotes. Mais, par des empiètements progressifs, les différends mixtes d'abord, puis les causes opposant des Grecs de Péra glissent au pouvoir des autorités génoises. En 1376, Andronic IV accepte qu'au criminel un Grec coupable de blessure grave soit jugé selon le droit latin. À la fin du xiv[e] siècle, les sujets de l'Empire résidant à Péra n'ont plus grande chance d'être justiciables du *basileus*[23].

20. M. Berindei, G. Veinstein, La Tana-Azaq de la présence italienne à l'emprise ottomane (fin xiii[e]-milieu xvi[e] siècle), *Turcica* 8/2, 1976, p. 110-201.

21. Balard, *La Romanie génoise*, t. 1, p. 130-142.

22. G. Pistarino, *I Gin dell'oltremare*, Gênes 1988 (Civico Istituto Colombiano. Studi e Testi, Serie Storica 11) ; Id., *Genovesi d'Oriente*, Gênes 1990 (Civico Istituto Colombiano. Studi e Testi, Serie Storica 14) ; Id., *I signori del mare*, Gênes 1992 (Civico Istituto Colombiano. Studi e testi, Serie storica 15).

23. Balard, *La Romanie génoise*, t. 1, p. 327-334.

Pour des communautés dont l'existence repose sur le grand commerce maritime, les exemptions fiscales constituent les privilèges les plus importants. L'exemption totale du *kommerkion* est accordée aux Génois par le traité de Nymphée. L'atout décisif vient du fait que les sujets de l'Empire restent soumis à un *kommerkion* de 10 % dans l'ensemble de leurs affaires. Conscient de cette concurrence inégale, relevée par Nicéphore Grégoras, lorsqu'il compare les revenus douaniers de Péra et de Constantinople, Jean VI Cantacuzène a voulu revenir sur ces avantages exorbitants et reconstituer une flotte byzantine, rendant moins indispensables les coûteux services des Occidentaux. La « guerre latine » de 1348-1349, puis la guerre des Détroits (1351-1352) ont réduit ses efforts à néant. La disparité de traitement entre les hommes d'affaires occidentaux, Génois et Vénitiens, d'une part, et leurs homologues byzantins, de l'autre, est au cœur du problème de la survie de l'Empire, et de l'attitude adoptée par celui-ci vis-à-vis de l'Occident.

Ces privilèges d'exterritorialité ont permis aux Génois de s'organiser de manière autonome. Ils attribuent à leur représentant à Constantinople le titre de « podestat », substitué à celui de *consul et vicecomes* que celui-ci portait jusque-là. Administrateur du pouvoir exécutif, chef du pouvoir judiciaire, le podestat de Péra occupe un rang éminent et étend son autorité à l'ensemble des Génois résidant ou voyageant en Romanie. Au cours du XIVe siècle, sa juridiction se restreint toutefois au comptoir de Péra, le consul de Caffa étendant la sienne à l'ensemble des comptoirs pontiques. Le podestat est assisté de deux conseils, comprenant autant de nobles que de membres du *popolo*. Il dirige la politique générale du comptoir, est responsable du budget et surtout doit rendre la justice selon les statuts de Gênes. Il occupe un rang honorable dans la hiérarchie des offices auliques byzantins, intervient constamment à la cour impériale et influence même le sort de l'Empire par ses intrigues et ses relations avec les dignitaires byzantins. Il s'immisce dans les luttes intestines, les guerres civiles, les désaccords entre les membres de la famille impériale, qui, depuis le règne d'Andronic II, ébranlent de plus en plus Byzance. Il aide la révolte d'Andronic III, puis participe à un complot pour renverser le *basileus*, favorise d'abord Jean Cantacuzène contre Anne de Savoie, pour aider ensuite l'impératrice, après l'entrée de Cantacuzène à Constantinople. Bref, comme le note Grégoras, « en secret avec malice il vient en aide soit aux uns soit aux autres », n'ayant en vue que ses propres intérêts ou ceux de ses compatriotes. Dans les dernières années du règne de Jean V, les intrigues redoublent. Andronic IV et son fils Jean VII reçoivent des subsides du podestat, qui, en août 1390, se rend à la Porte Dorée pour réconcilier les deux empereurs, Jean V et son petit-fils. Bref, pour reprendre quelques expressions de Pachymère et de Grégoras, les Génois et leur chef, « se moquant et se raillant chaque jour davantage de l'impuissance des Romains, font de l'empereur un objet de rire et de dénigrement ». En affaiblissant ainsi le trône impérial, les autorités de Péra ne se rendaient pas compte qu'elles compromettaient leur propre avenir, le sort de leur comptoir étant par la géographie et l'histoire indissolublement lié à celui de Constantinople[24].

24. *Ibid.*, p. 359-368.

L'organisation des autres comptoirs génois ne diffère guère de celle de Péra. À Caffa, il s'agit d'un consul, nommé par la métropole pour une durée d'environ un an, mais pour éviter des déplacements coûteux, il arrive que trois personnages se succèdent dans les fonctions de trésoriers et de consul. Ce dernier a une compétence qui s'élargit à l'ensemble des comptoirs génois dans les zones pontiques, au point que les comptes de certains d'entre eux sont établis par les trésoriers de Caffa, ne serait-ce que pour la gestion des soudoyers qui assurent la défense des petits comptoirs[25]. À Chio, la gestion est quelque peu différente, en raison du partage des compétences entre la commune de Gênes et la Mahone : à la première la souveraineté, à la seconde la gestion concrète et le bénéfice des revenus de l'île et des deux Phocée. Le podestat de Chio est certes nommé par le doge de Gênes, mais sur une liste de candidats que lui présentent les Mahonais[26]. Que ce soit à Péra ou ailleurs, les officiers nommés par la métropole sont en principe soumis à une enquête à leur sortie de charge. Les quelques comptes rendus d'enquête conservés montrent que la concussion, le favoritisme et l'absence de rigueur sont des plaies courantes de ces administrations coloniales. Par exemple, les officiers nommés n'ont pas le droit de participer à la mise aux enchères de la perception des gabelles ni à l'activité économique. En fait, ces interdictions sont très souvent tournées, au point que le désordre s'installe, que le déficit s'aggrave et que la Commune est alors contrainte de céder ses droits au Banco di San Giorgio, l'organisme regroupant les créanciers de l'État, qui en 1453 prend en charge l'ensemble de l'administration des comptoirs pontiques, sans pouvoir empêcher, malgré les réformes entreprises, que ceux-ci tombent en 1475 au pouvoir des Ottomans.

L'exploitation économique de la Romanie génoise

Les interventions répétées des autorités coloniales auprès de la cour byzantine cherchent à obtenir surtout le maintien et l'élargissement des privilèges concédés par les *basileis*, afin que se pratiquent dans les meilleures conditions possibles les activités commerciales de leurs ressortissants.

Celles-ci se développent avec le support de techniques éprouvées, dont font foi les minutiers notariaux qui nous sont parvenus. *Accomendacio*, *societas maris*, contrats de change maritime, de prêt, de change sec et de nolisement, mandats et procurations, voilà les types de contrats communément en usage en Italie, et qui ont pu influencer le mode d'activité des hommes d'affaires byzantins eux-mêmes. On voit se former de véritables compagnies gréco-génoises, en accord avec la pratique notariale occidentale, comme pour le transport du blé danubien jusqu'à Constantinople. Nos marchands y ont importé l'usage des grands livres, des livres secrets et des livres de caisse, tenus en partie double, mais il n'est pas certain que leurs homologues byzantins soient parvenus à ce raffinement extrême des techniques comptables.

25. *Ibid.*, p. 368-376.

26. Argenti, *The Occupation of Chios* (cité n. 17), t. 1, p. 416-473 ; Balard, *La Romanie génoise*, t. 1, p. 376-386.

La présence génoise à Péra et dans les autres comptoirs n'est pas uniquement celle des hommes d'affaires utilisant les techniques raffinées, issues de plusieurs siècles de pratique notariale. L'émigration outre-mer concerne aussi des boutiquiers et des artisans qui, partis le temps d'un voyage, se sont établis probablement sans esprit de retour. Eux aussi bénéficient des privilèges accordés à leurs compatriotes qui mettent en vente les matières premières importées ou les denrées alimentaires, ce qui les met dans une position avantageuse par rapport au petit commerce byzantin. Leur organisation est calquée sur celle des métiers de la métropole.

Si le commerce de détail et l'artisanat latin n'ont pas eu à Constantinople la liberté totale qu'ils auraient pu espérer, le grand commerce au contraire s'est développé dans des conditions privilégiées. Il concerne d'abord le ravitaillement de la capitale byzantine et des régions pontiques. Les accusations du patriarche Athanase contre les Génois rappellent quel rôle ceux-ci ont joué dans l'approvisionnement en blé de Constantinople, dont les autorités doivent veiller à des fournitures régulières pour maintenir l'ordre public[27]. De ce fait, elles veulent interdire toute exportation quand le blé dépasse un certain prix sur le marché, toute importation dans la capitale de blé étranger, lorsque le prix en est trop bas. Ces mesures sont en totale contradiction avec les dispositions du traité de Nymphée autorisant les Génois à exporter de l'Empire toute marchandise en franchise. Les autorités byzantines ne peuvent réagir contre ces concessions imprudentes qu'en multipliant les tracasseries et en imposant aux marchands d'acquérir des licences d'exportation, négociées âprement auprès des commerciaires.

Le vin de Provence et d'Italie du Sud, et même des côtes méridionales de la mer de Marmara, donne lieu à d'importants transports vers Constantinople et Péra, où la *cabella vini* rapporte autant que l'ensemble des autres gabelles. À l'exception du sel, dont les Byzantins semblent s'être réservé le monopole de vente, l'approvisionnement de Constantinople en denrées de première nécessité est passé graduellement aux mains des Génois, au cours du XIVe siècle[28].

La capitale byzantine est aussi le point où le trafic régional de la mer Noire se relie au grand commerce entre l'Orient et l'Occident. Mais peut-être vaut-il mieux considérer que ce dernier se prolonge au-delà de Constantinople pour se raccorder à Tana ou à Trébizonde aux grandes routes caravanières qui traversent l'épaisseur du continent asiatique[29]. En ce sens le comptoir génois de la Corne d'Or joue plutôt le rôle d'escale et d'entrepôt du commerce pontique et asiatique que de marché d'exportation proprement dit. Cette fonction d'entrepôt est documentée par les lettres de chargement conservées dans les archives Datini, le marchand de Prato. Entre 1380 et 1410, les lignes maritimes de Constantinople et de la mer Noire ont perdu de leur importance, face à la croissance du trafic en provenance de Syrie ou d'Alexandrie. Les nefs génoises chargent à Péra peu de soie et d'épices, mais surtout des produits agricoles des régions pontiques, cuir, cire, grains et

27. A. E. Laiou, *Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronicus II, 1282-1328*, Cambridge MA 1972 (Harvard Historical Studies 88), p. 198-199.

28. Balard, *La Romanie génoise*, t. 2, p. 842-848.

29. Bratianu, *La mer Noire* (cité n. 19).

fromages, parfois de l'alun provenant de Koloneia (Karahisar) et d'Ulubad, au sud de la mer de Marmara. À la fin du XIVe siècle, le commerce des épices et des produits de luxe ne touche plus guère le comptoir de Péra, dont la part dans le trafic international entre l'Orient et l'Occident a beaucoup diminué, comme l'atteste l'évolution des *karati Peyre*, taxe prélevée sur toutes les marchandises échangées entre le comptoir génois d'une part, Gênes et les régions pontiques d'autre part[30].

En 1342, les enchères des *karati Peyre* laissent prévoir un trafic de 1,5 million de livres, compte non tenu des frais d'exploitation et des bénéfices des fermiers adjudicataires[31]. On rappellera que Nicéphore Grégoras a relevé qu'en 1348 les recettes de la douane de Péra s'élèvent à 200 000 hyperpères, celles de Constantinople à seulement 30 000[32]. Mais la guerre des Détroits fait tomber les enchères des *karati* au tiers de leur montant de 1342 et, malgré un relèvement éphémère en 1361 et 1370, la chute est continue jusqu'à la fin du siècle. En 1398, la valeur du commerce maritime de Péra n'est plus que le dixième de ce qu'elle était en 1342. Une légère reprise s'esquisse à partir de 1406, mais jamais avant la chute de Péra et de Constantinople aux mains des Ottomans en 1453 on ne retrouvera les valeurs des années 1340.

Au terme de cette analyse succincte des colonies marchandes génoises et de leurs activités dans l'Empire byzantin, on peut se demander dans quelle mesure les Génois ont véritablement détourné à leur profit les richesses de l'Empire et ont laissé celui-ci exsangue face à l'avance ottomane[33]. Les chiffres donnés par Nicéphore Grégoras ou par les archives génoises attestent sans aucun doute l'extraordinaire prospérité de Péra dans les années 1330-1350. C'est alors que le comptoir s'entoure d'une enceinte, défie les autorités byzantines, annihile les efforts de Jean VI pour reconstituer une flotte et protéger les hommes d'affaires grecs. Incontestablement ceux-ci jouent un rôle modeste dans le système du commerce international dominé par les Italiens. Ils ne pénètrent guère en Occident et ne s'occupent que du trafic régional de matières premières ou de denrées alimentaires. Mais peut-on dire pour autant que l'exploitation de la Romanie par les Génois a conduit au déclin de l'Empire ?

Les hommes d'affaires génois par leurs techniques, par leurs réseaux d'affaires, mais aussi par leur recours à la bourgeoisie byzantine ont en quelque sorte servi de modèle à celle-ci, à un moment où les revenus de la terre n'étaient plus ce qu'ils étaient, en raison du recul territorial de Byzance. Leurs activités ont eu un effet d'entraînement sur les *mésoi* byzantins s'éveillant tardivement aux activités commerciales. En 1360-1361, Génois et Grecs sont associés pour l'exportation des céréales danubiennes de Kilia. La bourgeoisie byzantine cherche à acquérir la citoyenneté

30. BALARD, *La Romanie génoise*, t. 2, p. 684.

31. *Ibid.*, p. 682-683.

32. NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, éd. L. SCHOPEN, *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, 3 vol., Bonn 1829-1855 (CSHB), t. 2, p. 842.

33. M. BALARD, Les hommes d'affaires occidentaux ont-ils asphyxié l'économie byzantine ?, dans *Europa medievale e mondo bizantino : contatti effettivi e possibilità di studi comparati*, éd. G. ARNALDI et G. CAVALLO, Rome 1997 (Nuova studi storici 40), p. 255-265.

génoise (ou vénitienne), pour nouer des relations d'affaires fructueuses avec les Occidentaux. Ceux-ci ont ainsi aidé à l'essor d'un capital mobilier byzantin. Mais les jours de l'Empire étaient comptés : le temps a manqué pour que se constitue une accumulation suffisante de capital. Les colonies génoises se sont certes enrichies au détriment de l'Empire. Elles ont aussi été à l'origine d'une transformation économique et sociale qui aurait pu faire accéder Byzance, État terrien, au capitalisme commercial et financier des Occidentaux[34].

Michel Balard
UMR 8167 Orient et Méditerranée

34. Laiou, The Byzantine Economy in the Mediterranean Trade System (cité n. 2).

Intrigues à la cour de Constantinople : le délitement d'une faction (1057-1081)

Jean-Claude Cheynet

L'arrivée au pouvoir d'Isaac Comnène fut, sur le plan politique, le moment clé entre la fin de la dynastie macédonienne et l'établissement définitif de la nouvelle famille qui, dans ses diverses branches, régna jusqu'à la fin de l'Empire. L'ensemble de l'armée participa aux combats fratricides, ce qui ne fut pas sans conséquences sur la solidité de la frontière orientale. Nos sources sont plutôt bien documentées et nous avons une connaissance assez précise des dirigeants des deux camps qui s'étaient formés. Parmi ceux dont les chroniqueurs ont retenu les noms lors de l'affrontement décisif près de Nicée, en août 1057, avaient combattu du côté des vainqueurs, outre Isaac Comnène, Katakalon Kékauménos, Romain Sklèros, qui commandaient le centre de la ligne de bataille, Constantin Doukas[1] et son frère Jean, Nicéphore Botaneiatès, Michel Bourtzès et Léon Antiochos, responsables des ailes. S'y ajoutait le soutien à Constantinople de Michel Cérulaire, le patriarche, de ses neveux et sans doute de Michel Psellos, qui étaient, comme la plupart des autres conjurés, d'anciens protégés de l'empereur Constantin Monomaque[2]. On pourrait y joindre quelques proches parents d'Isaac, son frère Jean et ses deux neveux, Michel Kontostéphanos et Théodore Dokeianos. Les Comnènes, les Doukai et les Dokeianoi forment un noyau d'origine paphlagonienne mais ces familles, ou au moins les deux premières, étaient, de longue date, établies à la cour impériale, même si les liens avec la Paphlagonie n'étaient pas rompus. On y verra, non pas une simple coïncidence, mais l'indice que ces familles continuaient à se fréquenter une fois installées à Constantinople. Ce groupe s'est constitué sous le règne de Monomaque et, dans une certaine mesure, résultait des efforts de Basile II pour forger une aristocratie plus docile.

1. La carrière militaire de Constantin est inconnue. Un sceau de l'ancienne collection Shaw (inv. 1136) nous fait connaître un Constantin Doukas, magistre et duc. Au revers de la bulle est représenté un buste de la Vierge, orante, portant le médaillon de l'Enfant. Il date du troisième quart du XI[e] siècle. Il pourrait avoir appartenu à son neveu homonyme, le fils du césar Jean, mais les sceaux de ce dernier sont tous bilatéraux. Si la bulle est à attribuer au futur empereur, elle aura été frappée postérieurement à 1057, quand Constantin n'était que vestarque (*Michaelis Attaleiatae Historia*, éd. E. Tsolakis, Athènes 2011 [CFHB 50. Series Atheniensis], p. 45), et antérieurement à décembre 1059, quand il monta sur le trône.

2. J.-C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris 1990 (Byz. Sorb. 9), p. 343.

Il est aujourd'hui possible de préciser l'attitude du groupe vainqueur en 1057, à l'issue d'une guerre civile brève, mais intense. La prosopographie a accompli de grands progrès, en particulier grâce à l'exploitation des sceaux, qui ont permis de mieux connaître les carrières des officiers de la seconde moitié du XIe siècle, principaux acteurs de la vie politique à partir de 1057. La victoire d'Isaac ouvrit une période d'instabilité d'un quart de siècle où se succédèrent, à la suite de complots ou de coups d'État, six empereurs, en sus d'une régence de quelques mois : Isaac Comnène, Constantin Doukas, Eudocie Makrembolitissa, Romain Diogénès, Michel Doukas, Nicéphore Botaneiatès et Alexis Comnène. On note que parmi eux, trois participèrent au succès d'Isaac, et que deux sont des membres de sa famille, seul Diogénès n'étant pas cité parmi les officiers de 1057. Nous ignorons quelle fut son attitude à ce moment, notons toutefois qu'il fut l'un des fidèles généraux de Constantin X Doukas et un compagnon d'arme de Nicéphore Botaneiatès. Cela suggère qu'il était du camp de Comnène, mais il n'occupa pas une position éminente lors de la bataille ou peut-être n'y fut-il pas présent pour une raison qu'on ne peut déterminer.

Un groupe victorieux, mais composite

Des mécanismes conduisirent à briser les alliances conclues en 1057, sans remettre en cause la prise du pouvoir par la faction mise en place à ce jour de septembre 1057 où Isaac Comnène monta sur le trône. Comprendre les évolutions des rapports entre les protagonistes de la rébellion permet de mesurer les limites des diverses solidarités mises en œuvre par Isaac Comnène : liens de camaraderie militaire, liens du sang et affinités politiques. La faction victorieuse, en effet, était constituée de différents éléments dont les spécificités réapparurent rapidement après la prise de pouvoir d'Isaac.

Il y eut d'abord, comme il était naturel, une vaste distribution de postes et de dignités, un enrichissement général grâce à ces promotions : Isaac devint empereur, son frère, Jean, fut promu domestique des Scholes d'Occident. D'autres généraux devinrent curopalates : Romain Sklèros et Katakalon Kékauménos, mais ils ne semblent pas avoir reçu de commandements opérationnels, peut-être en raison de leur âge avancé. Le gain de Constantin Doukas reste inconnu ; celui de son frère, Jean, fut relativement modeste puisqu'il se retrouva à Édesse, à la tête d'une garnison importante, mais fort éloignée de la capitale. Nicéphore Botaneiatès ne fut pas oublié, mais sans qu'on puisse dire précisément quel poste il occupa, car les étapes de sa carrière sont mal datées, la plupart n'étant connues que par les sceaux. En 1062, il avait obtenu l'un des postes les plus importants de l'Occident, le duché de Thessalonique, et se targuait alors de la dignité de proèdre. Auparavant, il avait été magistre et duc de l'Opsikion, puis, sans doute, duc d'Antioche et Édesse à une date très difficile à déterminer avec précision, mais postérieure à 1057[3].

3. O. Karageorgiou, « Ἀπο Λάμπης λαμπῆρα φωσφόρον ἐπιδημῆσαι τοῖς βασιλείοις προεσήμανον » (Attaleiates XII 9-10, p. 175). On the Way to the Throne: The Career of Nikephoros III Botaneiates before 1078, dans *Hypermachos. Studien zu Byzantinistik, Armenologie und Georgistik. Festschrift für Werner Seibt zum 65. Geburtstag*, éd. Ch. Stavrakos, A.-K. Wassiliou et M. K. Krikorian, Vienne 2008, p. 128-129.

Enfin Michel Bourtzès, simple vestarque en 1057, fut promu magistre et stratège des Anatoliques[4].

Les décennies suivantes furent marquées par la rivalité entre les Comnènes et les Doukai, ces deux familles dominantes étant elles-mêmes partagées entre diverses branches aux intérêts qui se révélaient parfois divergents. De façon exceptionnelle, notre documentation est particulièrement dense pour la seconde moitié du XIe siècle et rend possible la compréhension des fractures internes à ce vaste parti.

Les limites de la solidarité familiale

Même les liens familiaux les plus proches n'interdisent pas des rivalités au sein des principales lignées. Dès le moment du coup d'État, le beau-frère d'Isaac, le bulgare Aarôn, était resté fidèle à Michel VI. De même, un dénommé « Pizonit » selon Matthieu d'Édesse, qui avait un commandement en Orient, avait refusé de se joindre aux rebelles[5]. Il s'agit presque à coup sûr d'un Pègônitès, qui appartenait donc à la même famille qu'Irène, l'épouse de Jean Doukas, l'un des meneurs du mouvement.

Les attaches familiales ne sont tout de même pas sans effet, car elles protègent contre l'adversité. Après la défaite, en 1057, du camp légitimiste auquel Aarôn avait prêté son concours, lui-même ainsi que les Pègônitai restèrent au sommet de l'armée. Aarôn, en effet, choisi comme catépan de Mésopotamie par Isaac, obtint, après un certain temps, la dignité de proèdre[6]. Ultérieurement, il fut promu *prôtostratôr* par Constantin X, cette fois-ci sans nouvel échelon de dignité[7]. Théodore Pègônitès, dont on ne sait pas de façon sûre s'il s'agit du stratège de 1057[8], occupa la charge de duc d'Édesse, titré magistre, sous le même empereur. Théodore appartenait à une génération plus jeune que celle de Nicétas, le vainqueur de Jean-Vladislav à Dyrrachion. Personnage, en son temps, le plus en vue de sa famille, il pourrait être son fils et dans cette hypothèse, il serait le beau-frère du césar Jean Doukas.

4. J.-C. Cheynet, La famille Bourtzès, dans Id., *La société byzantine : l'apport des sceaux*, Paris 2008 (Bilans de recherche 3), t. 2, p. 355.
5. H. Grégoire, Du nouveau sur l'histoire bulgaro-byzantine. Nicétas Pégonitès vainqueur du roi bulgare Jean Vladislav, *Byz.* 12, 1937, p. 282-291.
6. Aarôn était proèdre et duc de Mésopotamie en avril 1059 d'après le testament de Boïlas (P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977 [Le monde byzantin], p. 39). Cependant tous les exemplaires des sceaux d'Aarôn duc d'Édesse lui donnent le titre de magistre (dernière édition avec mention des autres bulles : W. Seibt, *Ein Blick in die byzantinische Gesellschaft. Die Bleisiegel im Museum August Kestner*, Rahden [Westf.] 2011, n° 19).
7. Sceau inédit Fogg 1410, mentionné dans I. Jordanov, Les descendants du tsar bulgare Ivan-Vladislav à Byzance [en bulgare], *Archeologia* 4, 1996, p. 15.
8. A.-K. Wassiliou-Seibt l'identifie également à Théodore Pègonitès, patrice, *anthypatos* et duc du Paradounavon, connu par un sceau : A.-K. Wassiliou-Seibt, Der Familienname Pegonites auf byzantinischen Siegeln und in anderen schriftlichen Quellen, dans *Byzantina Realia*, éd. S. Kotzabassi et G. Mavromatis, Berlin / New York 2009 (Byzantinisches Archiv 22), p. 307-308.

Le premier affrontement, qui opposa le patriarche Michel Cérulaire au nouvel empereur Isaac Comnène, est resté fameux. En dehors du heurt entre deux fortes personnalités et deux conceptions des rapports entre le *basileus* et le patriarche, cette première fissure a privé Isaac Comnène du soutien d'un grand réseau constantinopolitain, celui des Makrembolitai. Cette rupture, qui aliéna également à Isaac une partie du clergé de Sainte-Sophie, contribua aux conditions de son abdication et à l'impopularité de sa famille dans la capitale, qui persistait encore au début du règne de son neveu Alexis.

Isaac Comnène abdique, fait exceptionnel

Le renoncement d'Isaac Comnène en faveur de Constantin Doukas marqua une autre étape qui reste en partie obscure. Michel Psellos nous a laissé une version où il joue un rôle majeur dans la transmission du pouvoir[9] ; chacun sait que Psellos ne cherche pas à écrire une histoire scrupuleuse et minutieuse des événements, mais à dresser, outre des portraits impériaux, le sien propre. Il n'était pas, à titre personnel, particulièrement lié à Constantin, mais plutôt à son frère Jean, le futur césar. La correspondance entre les deux hommes ne laisse guère de doute sur l'amitié de Jean à l'égard de Psellos. Ce fut à ce dernier que fut laissé le soin de composer l'oraison funèbre d'Irène Pègônitissa, peut-être vers 1060[10]. Si Psellos avait été en contact avec Constantin, c'était par l'épouse de ce dernier, Eudocie Makrembolitissa, nièce du patriarche Cérulaire, que Psellos appelle aussi sa nièce, sans que ce terme présuppose une quelconque parenté entre les deux, mais plutôt une forme de séniorité ou de supériorité intellectuelle[11]. Cependant, les lettres envoyées par Psellos, lorsqu'Eudocie devint régente, montrent une vraie intimité, mais il est difficile de déterminer si cette proximité date du moment où Cérulaire était patriarche ou seulement de la fréquentation assidue de la cour de Monomaque[12]. Il est certain que les mauvaises relations entre le chronographe et le patriarche à la fin de sa vie n'ont pas influencé les rapports avec les autres membres de la famille Cérulaire.

9. Michel Psellos, *Chronographie*, éd. et trad. É. Renauld, Paris 1967² (Collection byzantine), II, t. 1, p. 143.

10. Wassiliou-Seibt, Der Familienname Pegonites (cité n. 8), p. 310. L'oraison funèbre pourrait être postérieure de quelques années, si l'on tient compte de la prosopographie de la famille Doukas et de l'âge des petits-fils qu'elle a connus.

11. Psellos rappelle qu'il était «selon une parenté spirituelle» le frère du père d'Eudocie (Psellos, *Chronographie* [cité n. 9], II, t. 1, p. 154). Le prénom de ce Makrembolitès reste inconnu, mais le contemporain de l'historien, qui s'appelait Jean, occupa les hautes fonctions de juge dans deux des grands thèmes de l'Empire, l'Opsikion et les Anatoliques. Les Makrembolitai restèrent durablement au premier plan jusqu'à la fin du XIIe siècle (H. Hunger, Die Makremboliten auf byzantinischen Bleisiegeln und in sonstiger Überlieferung, *Studies in Byzantine Sigillography* 5, 1998, p. 1-28, particulièrement pour Jean, p. 10-13).

12. P. Gautier, Quelques lettres de Psellos inédites ou déjà éditées, *REB* 44, 1986, p. 111-197, ici no 35 p. 193. Psellos explique qu'il connaissait bien son père. Eudocie a bénéficié à plusieurs reprises d'envoi de pains : *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη ἢ Συλλογὴ ἀνεκδότων μνημείων τῆς Ἑλληνικῆς ἱστορίας*, t. 5, éd. K. N. Sathas, Venise 1876, nos 53 et 132 ; *Michaelis Pselli scripta minora magnam partem adhuc inedita.* 2, *Epistulae*, éd. E. Kurtz et F. Drexl, Milan 1941, nos 271 et 272.

Il semble aussi que Psellos ait été en relation avec des membres de l'illustre lignée des Dalassènoi, puisque au moins une lettre adressée à un Dalassènos nous est parvenue. Bien qu'aucun Dalassènos ne soit connu pour avoir participé au coup d'État de 1057, il est certain qu'en tant que belle-sœur du nouvel empereur, Anne Dalassènè s'était élevée dans la hiérarchie, devenant par son époux curopalatissa, et tous ses parents avec elle. Cette lignée avait eu longtemps les faveurs d'une partie de l'aristocratie byzantine et probablement des habitants de Constantinople, au point que Constantin Dalassènos fut plusieurs fois considéré comme un bon candidat au trône dès la fin du règne de Constantin VIII. Petite-fille d'un Adrien Dalassènos, il est possible qu'Anne Dalassènè eût pour frère ou cousin germain un Adrien, duc d'Antioche en 1059[13]. Un de ses parents, peut-être très proche, Théodore, obtint de hautes dignités et fonctions, il était proèdre et duc de Thessalonique et Serrès en 1062[14].

L'entrée au Stoudios d'Isaac constitua donc une première et grave fracture dans la coalition de 1057, en déplaçant le centre de gravité en faveur de Constantin Doukas et, indirectement, de l'ancien patriarche Cérulaire. Au reste, un des premiers gestes du nouvel empereur fut de commander un éloge du patriarche par le meilleur rhéteur de son temps, Michel Psellos, ami des neveux et de la nièce du défunt, devenue impératrice[15]. Les perdants furent les Comnènes, puisque Jean, frère d'Isaac et époux d'Anne Dalassènè, déclina la succession, pour des raisons inconnues, mais qui pourraient tenir à son caractère. À part lui, aucun adulte n'était apte à prendre le pouvoir, ses fils étant fort jeunes. Il est possible qu'au moment de l'avènement d'Isaac, une convention avec Constantin Doukas ait prévu que ce dernier succédât au nouvel empereur, en cas d'empêchement de ce dernier. Michel Attaleiatès note également que les deux hommes étaient unis par des liens de parenté, sans qu'il soit possible de préciser s'il s'agit seulement des mariages au sein de leurs familles respectives contractés avec des femmes issues des Dalassènoi[16]. Psellos, qui fait allusion à un tel accord, fut certes parmi les artisans de la proclamation de Constantin, mais cela n'implique pas nécessairement l'invention d'un accord de gouvernement conclu entre les chefs rebelles avant leur victoire et qui réservait une place de choix à Constantin[17].

Les deux neveux d'Isaac Comnène, Michel Kontostéphanos et Théodore Dokeianos, étaient issus de familles un peu moins célèbres, car, avant ces mariages avantageux avec les sœurs d'Isaac, elles sont peu citées par les chroniques, notamment la première des deux[18]. Les sceaux suggèrent une activité plus intense des Dokeianoi,

13. K. Inoue, The Rebellion of Isaakios Komnenos and the Provincial Aristocratic *Oikoi*, *BSl.* 54, 1993, p. 270, n. 17. Je remercie J.-F. Vannier pour la référence.

14. J.-C. Cheynet, Les Dalassènoi, dans Id., *La société byzantine* (cité n. 4), t. 2, p. 427-432.

15. L'éloge fut prononcé à l'occasion de la commémoraison de la mort de Cérulaire, sans doute en 1060/1061.

16. Attaleiatès, *Histoire* (cité n. 1), p. 45. L'historien parle d'une très proche parenté : τῆς ἀγχιστείας ἐγγύτατος.

17. Psellos, *Chronographie* (cité n. 9), II, t. 1, p. 142-143.

18. Étienne Kontostéphanos avait été domestique des Scholes d'Occident lors de la campagne malheureuse de Basile II contre les Bulgares en 986, mais ensuite aucun membre de la famille n'est cité dans les chroniques. Le sceau du patrice Basile Kontostéphanos, orné

mais pas avant le second quart du XIe siècle, lorsque Romain Dokeianos, si le nom gravé sur le sceau est bien Dokeianos, était spatharocandidat et tourmarque. Il semble appartenir à la même génération que Nicéphore, catépan d'Italie avant son parent Michel. La fortune des Dokeianoi était, semble-t-il, assez récente[19].

Les Dalassènoi furent les autres perdants, car, par les enfants d'Anne Dalassènè, neveux d'Isaac Comnène, ils pouvaient accéder à l'Empire. C'est bien ainsi que la belle-sœur de l'empereur le perçut, même si son époux semble avoir accepté sans récrimination l'avènement de Constantin Doukas. On ne sait si Jean conserva sa charge de domestique des Scholes d'Occident durant le règne de Doukas, mais aucun autre n'est cité et aucun sceau n'est rattachable à ce règne, alors que celui de Jean est connu en plusieurs exemplaires[20]. Nous ignorons si la première union de Constantin Doukas avec une Dalassènè, fille de Constantin et petite cousine d'Anne, avait renforcé les liens entre les deux lignées ou si la fin de ce mariage, en raison du décès de l'épouse, les avait rompus. Curieusement, il ne semble pas que l'empereur Constantin ou Jean Comnène aient eu le projet de renforcer les rapports entre leurs deux familles par un mariage, alors que Jean avait des filles nubiles qu'il donna en mariage à Jean Tarônitès et à Nicéphore Mélissènos, que le césar Jean avait au moins un fils en âge de se marier et que l'empereur Constantin avait également engendré plusieurs fils.

De nouvelles fissures sous les Doukai

L'avènement de Constantin X Doukas ne mit pas fin aux divisions de la coalition de 1057. Au contraire, c'est le début des relations complexes entre Anne, représentante des Comnènes, et les deux branches des Doukai, chacune ayant ses alliés. Car les rapports du nouvel empereur avec son frère Jean, pourtant rapidement promu césar, ne furent pas toujours excellents, selon le témoignage indirect de Psellos. Cette tension reste pour nous inexplicable. Est-ce qu'il apparaissait que le successeur potentiel de Constantin, son fils aîné Michel, n'aurait pas été à la hauteur de sa tâche, alors que la pression des ennemis aux frontières s'accentuait ? Or, les fils du césar étaient de bons officiers et l'idée de remplacer Constantin par Jean pour sauver l'Empire pouvait trouver des partisans. Ce fut bien cette configuration qui, en 1195,

d'un buste de saint Michel au droit, peut être daté du milieu du XIe siècle (Vente Sternberg no XI, novembre 1991, lot no 1047). Les Dokeianoi sont plus présents en raison du rôle de Michel Dokeianos, probable père de Théodore, dans les combats contre les Petchénègues, où il perdit la vie (*Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, éd. I. Thurn, Berlin/New York 1973 [CFHB 5. Series Berolinensis], p. 470 ; *Empereurs de Constantinople*, trad. B. Flusin et comment. J.-C. Cheynet, Paris 2003 [Réalités byzantines 8], p. 388).

19. V. S. Šandrovskaja, W. Seibt, *Byzantinische Bleisiegel der Staatlichen Ermitage mit Familiennamen. 1, Sammlung Lichačev. Namen von A bis I*, Vienne 2005 (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantnistik 10/1), no 71. Le commentaire présente les sceaux des Dokeianoi contemporains.

20. On dispose de trois exemplaires dans l'ancienne collection Zacos, de trois à Dumbarton Oaks, d'un autre passé en vente aux enchères et d'une pièce au musée Bénaki (dernière édition : O. Karageorgiou, Die Sigillographische Sammlung des Benaki Museums in Athen, *Studies in Byzantine Sigillography* 9, 2006, p. 33-47, ici p. 45-46).

provoqua le remplacement et l'aveuglement d'Isaac II Ange par son frère Alexis, car le premier avait été incapable d'enrayer l'expansion des Bulgares dans les Balkans[21].

Des lettres de Psellos montrent le césar quelque peu en disgrâce[22]. En dehors de ces relations complexes avec son frère, Constantin X Doukas, malgré quelques complots mineurs, jouit d'un règne assez paisible. Psellos, qui pourtant avait soutenu dès 1057 la candidature d'un Doukas au trône, connut un temps de défaveur, dont témoignent des lettres au césar Jean[23]. Les raisons de cet éloignement restent inconnues, mais elles manifestent l'instabilité des positions à la cour. La régence d'Eudocie Makrembolitissa, malgré les précautions prises par son époux, conduisit à de nouveaux troubles, dont le déroulement exact ne se laisse guère reconstituer. Michel Doukas était l'héritier légitime de son père, mais ses capacités à gouverner semblent avoir été mises en doute par l'élite constantinopolitaine, au moment où le besoin d'une épée se faisait sentir, en raison des puissants raids turcs qui désormais inquiétaient toutes les provinces d'Asie Mineure.

Le serment que l'empereur, à la veille de sa mort, fit prêter par son épouse, l'impératrice Eudocie, impliquait de ne pas introduire au palais ses cousins germains, neveux du patriarche Cérulaire[24]. Ils occupaient des postes importants sous Constantin Doukas, qui ne pouvait se permettre de s'aliéner une des familles les plus importantes de Constantinople[25], mais ils étaient clairement mis à l'écart pour le pouvoir suprême. Cela prouve l'intelligence politique de l'empereur. Il avait compris qu'Eudocie gouvernerait par elle-même, sans attachement particulier à ses fils.

Romain Diogénès, un intrus, allié d'Anne Dalassènè ?

Lorsque Romain Diogénès complota sous la courte régence d'Eudocie, il est difficile d'établir s'il avait déjà des partisans à Constantinople. Le pardon que lui accorda si facilement Eudocie au moment de son procès pour lèse-majesté et le mariage qui suivit de très peu suggèrent que des forces très importantes soutenaient Diogénès. Malheureusement nos sources sont peu prolixes sur ces événements. Pour Psellos, Diogénès fut personnellement choisi par l'impératrice, qui ne prit le conseil ni de son beau-frère, le césar Jean, ni de lui-même[26], indice qu'Eudocie

21. *Nicetae Choniatae Historia*, éd. I.A. Van Dieten, Berlin/New York 1975 (CFHB 11. Series Berolinensis), p. 448-452.

22. Gautier, *Quelques lettres* (cité n. 12), n° 8, p. 136-139.

23. *Ibid.*, nos 1 et 2, p. 126-128.

24. N. Oikonomidès, Le serment de l'impératrice Eudocie (1067). Un épisode de l'histoire dynastique de Byzance, *REB* 21, 1963, p. 101-128 (repris dans Id., *Documents et études sur les institutions de Byzance [VIIe-XVe s.]*, Londres 1976 [Variorum Collected Studies Series 47], n° III), ici p. 119.

25. A.-K. Wassiliou, Die Neffen des Patriarchen Michael I. Kerullarios (1043-1058) und ihre Siegel. Ikonographie als Ausdrucksmittel der Verwandtschaft, *Bulgaria Mediaevalis* 2 (*Studies in Honour of Professor Vassil Gjuzelev*), 2011, p. 107-120.

26. Psellos, *Chronographie* (cité n. 9), II, t. 1, p. 155-156.

savait que sa décision rencontrerait leur opposition. La correspondance de Psellos montre que l'impératrice lui manifesta une grande hostilité au début de son règne conjoint avec Diogénès[27]. Nous ignorons quels conseillers avaient incité celle-ci à choisir ce général qui, aux yeux d'Attaleiatès, était le meilleur choix possible en l'absence de Nicéphore Botaneiatès, alors duc d'Antioche, auquel l'historien voue une admiration indéfectible[28]. Botaneiatès, de plus, comptait parmi les conjurés de 1057 et, après Comnène puis Doukas, pouvait être pris en considération, Sklèros et Kékauménos étant trop âgés. Ce fut sans doute pour cette raison que Diogénès, monté sur le trône, envoya Botaneiatès dans des provinces presque dépourvues de troupes, l'Hellade et le Péloponnèse.

La carrière de Romain Diogénès est assez mal connue, en dehors des postes qu'il a tenus sur la frontière danubienne. La famille avait quelques liens avec plusieurs membres de la coalition de 1057. La mère de Romain était fille de Basile Argyros, frère de l'empereur Romain III, et les fils de Basile Argyros étaient au nombre des stratèges rebelles de 1057. Romain Diogénès était donc leur neveu. Il épousa la sœur du prince bulgare, Samuel Alousianos, petit-fils du tsar Jean-Vladislav ; or le chef de la rébellion, Isaac Comnène, était marié à Catherine de Bulgarie, fille du tsar. Une petite-fille du même tsar, Marie, fut donnée en mariage sous Constantin X à Andronic, fils du césar Jean Doukas. Ainsi, la famille royale bulgare unit par ses alliances de nombreuses familles de l'aristocratie militaire. Diogénès n'est donc pas isolé, mais bien inséré dans un réseau. Cependant nous avons vu que les liens par alliance ne garantissaient pas la loyauté.

L'arrivée de Diogénès au pouvoir déstabilise le petit cercle impérial, car l'impératrice Eudocie lui donne rapidement deux fils, des porphyrogénètes, ce qui implique le souhait de fonder une dynastie et donc une redistribution des cartes. Le césar Jean était, à ce moment, le responsable des intérêts de la famille Doukas, puisque Michel VII était incapable d'assumer cette charge. Il était donc celui qui avait le plus à perdre avec la nouvelle donne. Cependant, lorsqu'il fut mis devant le fait accompli, il félicita l'impératrice, sans essayer de résister, pour conserver une place à la cour et suivre ainsi les activités du nouveau couple impérial. Lui et ses fils ne furent écartés que progressivement. Le césar fut relégué dans ses domaines bithyniens, mais restait à proximité de la capitale, ce qui lui permit d'intervenir immédiatement au palais en septembre 1071. Son fils Andronic fut placé sous surveillance par Romain Diogénès qui néanmoins lui confia un commandement lors de la campagne de Mantzikert.

En 1067, à la mort de Jean Comnène, son épouse, Anne Dalassènè, décida d'assouvir ses ambitions politiques, étant descendante d'une lignée qui avait jadis compté un prétendant sérieux au trône et son beau-frère l'ayant occupé. Elle n'avait pas les mêmes positions que son époux, davantage pour des raisons personnelles, car son objectif était d'assurer à ses fils la plus haute position possible, voire qu'ils recouvrent le trône.

27. Gautier, Quelques lettres (cité n. 12), nº 35, p. 191-194.

28. Attaleiatès, *Histoire* (cité n. 1), p. 77.

Il est bien connu qu'elle a parié sur le succès de Diogénès et a joué sur deux atouts. Tout d'abord elle s'est employée à forger un mariage, puisqu'elle donna sa fille Théodora au fils aîné de Romain, Constantin. Un fils né de ce mariage aurait pu accéder à l'Empire. D'autre part elle a placé son fils aîné, Manuel, aux côtés de Romain qui en fit son *prôtostratôr* et l'un de ses généraux préférés, en lui conférant le titre fort rare encore de curopalate que portait déjà son père Jean. Elle s'opposa clairement aux Doukai et en paya le prix lorsque ceux-ci reprirent le pouvoir, après le coup d'État du césar qui replaça Michel VII sur le trône comme empereur effectif[29]. Elle échappa de peu à l'emprisonnement. On ne connaît malheureusement pas la date des fiançailles du troisième fils d'Anne, Alexis, le futur empereur que sa mère avait voulu faire participer à la campagne de Mantzikert. Alexis devait s'unir avec la fille d'un Argyros, sans doute l'un des participants de la rébellion de 1057[30]. Si c'était sous le règne de Romain Diogénès, ce qui n'est pas impossible, car les fiançailles pouvaient se conclure à un âge précoce, alors Alexis devenait un proche parent par alliance de Romain dont la mère était la fille de Basile Argyros[31].

La rivalité entre les deux branches des Doukai

Mais la fracture existant entre la lignée de l'empereur Constantin et celle de son frère Jean joua à nouveau. La personnalité de Michel VII n'est pas facile à cerner d'après nos sources. Michel Psellos, qui fut son précepteur, ne tarit pas d'éloges sur ses qualités, notamment intellectuelles[32]. Michel Attaleiatès, au contraire, accable non pas tant l'empereur que ses ministres et tout particulièrement Niképhoritzès, pour mieux justifier la révolte de Botaneiatès[33]. Dans les faits, il semble avoir laissé gouverner ses principaux ministres, sans que nous sachions quelle part personnelle il prit aux affaires.

La défaite et la capture de Diogénès, sans doute favorisées par Andronic Doukas, laissèrent l'impératrice devant un dilemme insoluble, car son époux avait emmené en campagne des généraux et des administrateurs qui lui étaient favorables, mais qui soit avaient trouvé la mort, soit avaient été faits prisonniers, soit, comme Attaleiatès, étaient éloignés de la capitale.

Si Eudocie restait fidèle à son époux, elle n'avait plus ou avait peu de soutien au palais, et si elle s'éloignait de Diogénès, elle devait se rapprocher de ses adversaires. Dans les deux hypothèses, elle risquait de perdre le pouvoir au profit du césar. Or sa situation devint encore plus difficile lorsque la nouvelle, vraiment imprévisible, de la libération presque immédiate de l'empereur Romain Diogénès, parvint à

29. Psellos a donné le récit le plus détaillé de ces événements : *Chronographie* (cité n. 9), II, t. 1, p. 163-166.

30. *Nicephori Bryennii historiarum libri quattuor*, éd. et trad. P. Gautier, Bruxelles 1975 (CFHB 9. Series Bruxellensis), p. 221.

31. Hypothèse intéressante de J.-F. Mourtoux, *L'avènement de Jean II : querelles de succession et principes de légitimité (xe-xiie siècles)*, thèse de doctorat, université Paris IV-Sorbonne, 2012, p. 244.

32. Psellos, *Chronographie* (cité n. 9), II, t. 1, p. 172-176.

33. Attaleiatès, *Histoire* (cité n. 1), p. 154-155.

Constantinople. Un article récent essaie de déterminer si Eudocie fut ou non à l'origine du décret impérial qui ordonnait la déchéance de Romain[34]. L'auteur répond par la négative, ce qui est exact tant que l'empereur Romain fut libre de ses mouvements.

En 1072, le césar Jean et son fils Andronic furent les vrais vainqueurs de la guerre civile qui les opposa à Romain Diogénès. Cependant le césar garda peu de temps sa position prééminente et Michel Psellos cessa vite d'être écouté, le pouvoir passa alors aux mains d'autres ministres, Jean de Sidé et Niképhoritzès. Cette rupture rappelle celle des débuts du règne de Constantin X et peut-être pour la même raison. Un groupe autour de Michel VII craignait une prise de pouvoir du césar et de ses fils et la mise à l'écart de l'empereur. En dehors des Diogénai, les autres perdants furent Anne Dalassènè et les siens. Celle-ci fut même officiellement accusée devant un tribunal et bannie.

Dès cet instant, Michel VII ou son principal conseiller, Niképhoritzès, cherchèrent à éloigner le césar, en lui confiant des missions dangereuses en Orient, face à Roussel de Bailleul qui s'était révolté, et face aux Turcs toujours plus nombreux. Michel VII devait chercher des appuis hors de sa famille, mais toujours dans le même groupe des anciens comploteurs de 1057. Il était naturel qu'il se tournât vers le puîné des Comnènes, Isaac, qui avait sans doute subi les conséquences du pari perdu de sa mère sur le succès de Romain Diogénès, mais qui, à titre personnel, n'avait obtenu aucune faveur de l'empereur déchu. Isaac Comnène, qui se trouvait encore célibataire, fut uni avec une cousine germaine de l'impératrice Marie d'Alanie. Michel VII espérait s'assurer la fidélité d'Isaac en lui offrant d'entrer dans la famille impériale. Désireux d'imiter Basile II qui, acculé par les rébellions d'Asie Mineure, avait enrôlé un contingent russe de plusieurs milliers d'hommes, le *basileus* Michel fit appel à des secours venus d'Alanie pour combattre les Turcs, ce qui renforçait la place d'Isaac marié à une Alaine. En dépit de son âge, un peu plus d'une vingtaine d'années, Isaac fut promu protoproèdre, une très haute dignité, inférieure toutefois à celle de curopalate que Romain Diogénès avait accordée à son frère aîné Manuel, et nommé domestique des Scholes d'Anatolie[35], charge de premier ordre, exercée jadis par son oncle Isaac et par son frère Manuel. Si les informations données par Attaleiatès et Bryennios sont exactes, Isaac remplaçait Andronic Doukas, le cousin germain de l'empereur. Isaac se fit battre et prendre par les Turcs près d'Ancyre et Andronic Doukas retrouva, semble-t-il, la charge dans ces circonstances puisque, à ce titre, il participa aux côtés de son père à la bataille malheureuse de Zompos où il fut gravement blessé[36].

34. A. Vratimos, Eudokia Makrembolitissa: Was She Implicated in the Removal of Her Husband, Romanos Diogenes, from Power?, *REB* 71, 2013, p. 277-284.

35. Le sceau d'Isaac, protoproèdre et domestique des Scholes d'Orient, a été proposé dans une vente aux enchères (vente Triton CXI, nº 1172).

36. Bryennios, *Histoire* (cité n. 30), p. 169. Bryennios ne précise pas si Andronic est domestique des Scholes d'Orient, mais c'est vraisemblable, car seules furent engagées des troupes des provinces d'Orient.

En dépit de l'échec d'Isaac, Michel VII lui offrit le commandement de l'armée à Antioche, charge que plusieurs membres du groupe de 1057 avaient occupée auparavant. C'était un poste clé qui contrôlait toute la structure militaire du sud-est de l'Anatolie et qui était d'autant plus stratégique depuis l'invasion turque. Michel VII autorisa Isaac à suivre son beau-frère, Constantin, fils de Romain IV, qui trouva rapidement la mort dans un engagement malheureux. Cette faveur invite à reconsidérer les rapports entre Michel VII et les Diogénai, y compris Romain, qui ne furent pas aussi empreints d'hostilité que Psellos veut le faire croire. La nomination d'Isaac n'est pas datée avec précision, mais suit de peu la défaite et la capture du césar Jean et de son fils Andronic par Roussel de Bailleul. L'attitude du césar à l'égard de Roussel fut ambiguë. Les renseignements les plus détaillés viennent de Nicéphore Bryennios qui a épousé l'arrière-petite-fille du césar et donc ménage le personnage et sa descendance par laquelle il a été informé. Bryennios prétend que Roussel a forcé la main du césar, mais, quelques lignes plus loin, il révèle que Jean Doukas s'est comporté comme un candidat à l'empire fort diligent[37]. Lorsque le césar fut racheté par son neveu et revint vers Constantinople, il craignit d'être châtié comme un rebelle et renonça apparemment à la conquête du pouvoir et même au jeu de la politique constantinopolitaine, en se faisant tonsurer, tout en conservant son titre de césar[38]. La compétition entre les deux branches des Doukai reprit de plus belle. Michel VII avait marqué un point par le mariage d'Isaac Comnène. L'union du frère cadet de ce dernier, Alexis, fut l'objet d'intenses négociations.

Comme nous l'avons dit plus haut, Alexis fut d'abord fiancé à la fille d'un Argyros dont nous ignorons le prénom. Kônstantinos Barzos avance l'hypothèse qu'il s'agit du Lombard jadis commandant des forces byzantines en Italie. Argyros, en effet, est toujours désigné dans les sources par son seul nom. Cependant l'hypothèse est à rejeter, car la famille de cet Argyros, qui portait en second nom celui de Mélès, n'avait pas un statut de premier ordre. Il s'agit donc bien d'un membre inconnu de la famille Argyros, une descendante de Basile Argyros selon toute probabilité. On restait entre rebelles de 1057. La jeune fille étant morte prématurément peu avant 1077, le césar, qui allait perdre son fils Andronic en raison de la santé fort dégradée de celui-ci, proposa d'unir Alexis à sa petite-fille Irène. Marie de Bulgarie, épouse d'Andronic et mère d'Irène, était très favorable à cette union. L'ancienne famille royale bulgare, dont les membres avaient été unis à des rejetons de l'aristocratie micrasiatique par Basile II, s'était « orientalisée » et, par les liens du mariage, associait nombre de grandes lignées d'Asie Mineure.

37. *Ibid.*, p. 177-179.

38. On a conservé des exemplaires de son sceau lorsqu'il est devenu le moine Ignace. S'il a abandonné son portrait antérieur orné de la couronne de césar, il continue à mentionner sa dignité (G. Zacos, A. Veglery, *Byzantine Lead Seals*, t. 1, Bâle 1972, n° 2685). Sur l'identification du césar avec le moine Ignace, cf. M. Kouroupou, J.-F. Vannier, Commémoraisons des Comnènes dans le typikon liturgique du monastère du Christ Philanthrope *(ms. Panaghia Kamariotissa 29)*, *REB* 63, 2005, p. 45, n° 26.

Le projet du césar se trouva immédiatement concurrencé par un autre que tenta de mettre en œuvre le frère de Michel VII, Kônstantios, qui proposa à Alexis sa propre sœur, la porphyrogénète Zoé. Finalement Alexis choisit Irène Doukaina, contre l'avis de sa mère, Anne Dalassènè, dont il était censé suivre fidèlement tous les avis. Ce refus d'Alexis, très politique, montre que nous manquons de quelques éléments d'information, notamment sur les garanties et les promesses que fit le césar[39].

Nicéphore Botaneiatès, l'ultime recours ?

L'incompétence confirmée de Michel VII et son appel systématique aux Turcs pour abattre ses adversaires en Anatolie finirent par provoquer sa chute en 1078. Une fois de plus, les intrigues palatiales révèlent la complexité des rapports de force. Le renversement de Michel VII aurait dû provoquer l'arrivée d'une nouvelle équipe au pouvoir. Il n'en fut rien, si l'on excepte le renvoi et l'assassinat de son principal conseiller et responsable des finances, Niképhoritzès. Les généraux de l'armée d'Orient, les frères Comnènes, Nicéphore Botaneiatès et Nicéphore Mélissènos, subissaient de nombreux échecs, mais les Constantinopolitains ne se tournèrent pas vers les officiers de l'armée d'Occident, pourtant en bien meilleure condition. Nicéphore Botaneiatès, qui appartenait au groupe des officiers de 1057, l'emporta, mais il était fort âgé et dépourvu de fils pour lui succéder. Son avènement était une façon de temporiser en attendant l'empereur susceptible de redresser l'Empire. Chacun des empereurs précédents lui avaient accordé une promotion, même Romain Diogénès, qui l'avait envoyé en Hellade et dans le Péloponnèse, lui avait offert la dignité de protoproèdre, dont il fut sûrement un des premiers honorés.

Peut-être avait-il négocié le ralliement des frères Comnènes. De fait, il conserva Alexis Comnène comme l'un de ses principaux généraux et le césar Doukas comptait parmi les conseillers du nouvel empereur, qui n'était pas, semble-t-il, très expérimenté dans les intrigues de cour. Ce fut le césar qui conseilla à Botaneiatès d'épouser Marie d'Alanie, en dépit des difficultés de l'entreprise puisque l'ancien époux de Marie, l'empereur renversé, était toujours vivant. Cet avis était fondé sur le danger qu'il y aurait à introduire au palais une belle-famille qui s'efforcerait d'acquérir influence et richesse.

Cependant, l'entourage personnel de Nicéphore cherchait une solution qui lui assurerait la pérennité, d'autant plus que le vieil empereur, dans un premier temps, songeait à laisser le pouvoir aux jeunes Comnènes. C'est Michel Attaleiatès, partisan inconditionnel de Botaneiatès, qui l'affirme ; or le chroniqueur n'a pas connu la révolution de 1081 et il ne s'agit donc pas pour lui d'un éloge du futur vainqueur de la compétition. Comme l'a remarqué Dimitris Krallis, les Comnènes et notamment Alexis jouissent dans son *Histoire* d'une image favorable[40]. Dès lors, les frères

39. Bryennios, *Histoire* (cité n. 30), p. 219-223.

40. Michel Attaleiatès voit en Alexis Comnène un remplaçant possible à Nicéphore III, car il apprécie les qualités de ce jeune général qui a mené à bien les missions qu'on lui a confiées. Il a aussi une opinion positive à l'égard de son frère Isaac, qui avait pourtant subi des échecs (D. Krallis, *Michael Attaleiates and the Politics of Imperial Decline in Eleventh-Century Byzantium*, Tempe [Ariz.] 2012 [Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies], p. 215-219) ; en revanche il apprécie peu les Doukai (*ibid.*, p. 105-106).

Comnènes, qui étaient les garants du maintien des droits de leurs familles et de celles de leurs épouses, constituaient un obstacle. De leur côté, si Nicéphore reconstituait une faction différente par sa composition de celle formée en 1057, ils risquaient d'être hors jeu, voire de perdre leur fortune.

Or, peut-être sous l'influence de Borile et de Germain, ses proches serviteurs dont le destin était lié au sien, Nicéphore, originaire de Phrygie, décida de s'appuyer sur d'autres familles de l'ouest de l'Asie Mineure, ses propres parents, les Synadènoi, les Paléologues et les Goudélai. Il fut contrecarré par les Doukai, qui avaient *a priori* le plus d'atouts, disposant au palais du jeune prince porphyrogénète, Constantin. Le césar Jean semble avoir manœuvré pour prévenir cette évolution qui inquiétait et les Comnènes et les Doukai. Il se concilia Georges Paléologue qui s'opposa vivement à son père, fervent partisan de Botaneiatès. Le césar donna pour épouse à Georges, sa petite-fille Anne, sœur d'Irène, la future impératrice. Nous ignorons la date du mariage, ce qui interdit de déterminer de façon sûre les motivations de Jean Doukas. Si c'est avant la chute de son neveu Michel VII, il s'agit seulement de rallier une famille qui commence à compter. C'est l'hypothèse la moins probable car Anne était la cadette d'Irène et ses fiançailles durent être postérieures à celles de sa sœur. Dans ce cas, le mariage aurait été conclu sous Botaneiatès et aurait eu pour but de priver le vieil empereur d'un soutien important en cas de conflit.

Comme cela a été maintes fois signalé, le conciliabule de Skiza[41] conclut logiquement ces intrigues et calculs qui conduisirent à choisir le puîné Alexis, face à son frère Isaac, plus expérimenté, qui avait probablement les faveurs de l'armée. Anne Dalassènè, tacticienne accomplie, a été dépassée par le césar Jean. L'habit monastique, porté par l'une comme par l'autre, n'avait nullement refréné leurs ardeurs politiques.

Cet épisode de la vie politique de l'Empire offre plusieurs enseignements. Le coup d'État de 1057 marque l'avènement d'un groupe de familles, liées par le sang et originaires de l'Anatolie, tout particulièrement du thème des Arméniaques, au sein duquel se trouve le fondateur de la dynastie destinée à succéder à la dynastie macédonienne. L'opinion publique, celle des élites de la capitale ou des armées, n'imagine pas d'autre issue. Un stratège relativement isolé, comme Georges Maniakès, n'aurait plus sa chance. Le rôle des réseaux est fondamental : celui des Comnènes était sans doute plus large que celui des Doukai en 1057, disposant de meilleurs relais, y compris dans le thème des Arméniaques, zone d'influence des Doukai des IXe et Xe siècles et désormais celle des Dokeianoi, cousins des Comnènes ; Anne Dalassènè veilla à conserver cet avantage[42].

41. Anne Comnène, *Alexiade*, éd. et trad. B. Leib (Collection byzantine), Paris 1967², p. 84-87. *Annae Comnena. Alexias. Pars prior*, *Prolegomena et textus*, éd. D.R. Reinsch et A. Kambylis (CFHB 40/1. Series Berolinensis), Berlin / New York 2001, p. 72-74.

42. Sur l'importance des Arméniaques au XIe siècle, voir P. Magdalino, The Byzantine Army and the Land: From *stratiotikon ktema* to Military *pronoia*, dans *Το εμπόλεμο Βυζάντιο (9ος-12ος αι.)* / *Byzantium at War (9th-12th c.)*, Athènes 1997, p. 26-32.

Cette victoire ne met pas fin aux rivalités, même si elles sont désormais confinées à quelques familles. C'est que les liens du sang, même entre frères, ne suffisent pas à pacifier les ambitions antagonistes, et les alliances au sein des familles se modifient constamment au gré des événements. Cependant, les rapports ne dégénèrent plus au point que les vaincus (parfois pour un temps limité) perdent la vue ou subissent des mutilations, l'exil ou l'entrée au monastère devenant les châtiments les plus répandus, punitions éminemment réversibles. Le sort réservé à Romain Diogénès constitua une exception et une faute dont chacun, chez les Doukai, essaya de s'exonérer. Cependant la privation des yeux restait la punition en vigueur si le coupable n'appartenait pas au groupe de 1057, comme Nicéphore Bryennios, puis Nicéphore Basilakios, révoltés à la tête des armées d'Occident, en firent la dure expérience.

Aucune branche d'une famille ne peut espérer l'emporter seule et chacune doit chercher des alliances souvent fragiles. Ces combinaisons ont permis la prise de pouvoir d'Alexis Comnène, qui n'était pas l'aîné de la fratrie, mais le soutien indéfectible de sa mère n'aurait pas suffi, et son succès reposait sur l'appui d'une branche des Doukai, conduite de longue date par le césar Jean Doukas. La politique matrimoniale, qui ne garantissait pas une alliance indéfectible, fut pourtant le principal substitut à la lutte armée. L'importance des liens du sang fut sanctionnée par la nouvelle hiérarchie établie par l'empereur Alexis Comnène.

Les affrontements perdurèrent après avril 1081, mais désormais Alexis lui-même était à la manœuvre. Tant qu'il ne fut pas assuré de son maintien au pouvoir et de la transmission de l'Empire à un fils porphyrogénète, il jugea indispensable de se concilier les deux branches de l'ancienne famille impériale des Doukai en fiançant sa fille aînée à Constantin, fils de l'empereur Michel VII, preuve que les deux illustres lignées ne pouvaient triompher qu'une fois unies dans toutes leurs composantes.

Jean-Claude Cheynet
Université Paris-Sorbonne
UMR 8167 Orient et Méditerranée

Le saint, sa Vie, sa relique : l'exemple du bienheureux David de Thessalonique

Estelle Cronnier

Malgré les vicissitudes de son histoire, Thessalonique n'a pas oublié les saints qui jadis firent sa gloire et tant de fois la protégèrent, intercédant, de leur vivant comme après leur mort, pour elle et ses habitants ; elle le montra, en consacrant en 1921 à la mémoire du bienheureux David[1] l'ancien *katholikon*, transformé en mosquée (Murad-Djami) sous la domination turque, du monastère du Christ Sauveur (encore dénommé Tou Latomou), « situé dans la ville haute, en contrebas du couvent des Vlatades »[2]. Elle fit plus encore un demi-siècle plus tard, et réinstalla en grande pompe les précieux restes du bienheureux dans le *katholikon* du monastère Sainte-Théodora[3].

Le dossier hagiographique de ce personnage est bien connu[4]. Il suffira d'en rappeler les principales entrées, ainsi que les questions qu'elles soulèvent : Jean Moschos est le premier à mentionner, dans son *Pré spirituel*, l'existence de David[5]. Pendant le règne de l'empereur Tibère (578-582), l'auteur visita, en compagnie de Sophrone le Sophiste, les monastères d'Égypte. Dans celui du Lithazomène, à Alexandrie, le Thessalonicien Palladios, interrogé par les voyageurs sur la naissance de sa vocation, leur raconta le prodige dont il avait été témoin dans sa jeunesse : David, un solitaire venu de Mésopotamie, vivait reclus depuis environ soixante-dix ans hors les murs de Thessalonique, à une distance de trois stades, lorsque des soldats, qui montaient la garde sur les remparts pour prévenir l'attaque des barbares qui menaçaient la ville, remarquèrent, une nuit, que la cellule de l'ermite s'embrasait. Ils crurent que les ennemis y avaient mis le feu, mais se rendirent compte, le lendemain, que la cellule et son occupant n'avaient subi aucun dommage. Cet événement

1. P. Bazoche, David, eremita a Tessalonica, santo, dans *Bibliotheca Sanctorum*.4, *Ciro-Erifrido*, Rome 1964, p. 515-516 ; *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. 1, *Periods and Places*, éd. S. Efthymiadis, Farnham 2011, p. 98, 131, 187.
2. E. N. Tsigaridas, *Οι τοιχογραφίες της μονής Λατόμου Θεσσαλονίκης και η βυζαντινή ζωγραφική του 12ου αιώνα*, Thessalonique 1986, p. 175 ; Id., *Latomou Monastery (The Church of Hosios David)*, Thessalonique 1988 ; J.-M. Spieser, *Thessalonique et ses monuments du IVe au VIe siècle*, Rome 1984 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 254), p. 157 et suiv. Bien que très ancien, ce monastère n'a sans doute aucun lien historique avec David.
3. Pantéléèmon, métropolite de Thessalonique, *Ἡ ἐπανακομιδὴ τῶν ἱερῶν λειψάνων τοῦ ὁσίου Δαυὶδ εἰς τὴν Θεσσαλονίκην (17 Ἰουλίου 1978)*, Thessalonique 1979.
4. Il a été réuni par R.-J. Loenertz, Saint David de Thessalonique. Sa Vie, son culte, ses reliques, ses images, *REB* 11 (*Mélanges Martin Jugie*), 1953, p. 205-223.
5. PG 87/3, col. 2921-2924, cap. 69. Cet extrait porte le no 492y dans la *BHG*.

extraordinaire se reproduisit chaque soir jusqu'à la mort de David. Toute la ville en fut informée ; les spectateurs affluèrent et Palladios, bien des fois témoin de ce prodige, embrassa l'état monastique.

L'extrait du *Pré* permet d'établir une datation à peu près sûre : si l'on estime que Palladios, déjà fort âgé lors de sa rencontre avec les deux amis, était moine depuis environ 40-50 ans, David a dû mourir pendant le règne de l'empereur Justinien vers 530-540. Puisqu'il demeura reclus pendant soixante-dix ans, il est probable qu'il soit venu de Mésopotamie jusqu'en Macédoine au début du règne de Léon Ier (457-474).

Or, bien que l'œuvre de Jean Moschos connût très tôt une grande diffusion, les Bollandistes, qui reconnurent dans ce passage le David des textes liturgiques célébré le 26 juin, remarquèrent que certaines données ne concordaient pas absolument avec ce qu'ils savaient par ailleurs du personnage ; ils présumèrent alors qu'il devait exister une Vie du saint[6].

De fait, lorsqu'en 1882, le philologue allemand Valentin Rose fit l'acquisition, pour la Bibliothèque royale de Berlin, d'un manuscrit des discours d'Éphrem le Syrien, il y découvrit divers autres textes, dont une *Vie de saint David de Thessalonique*, qu'il édita en 1887[7]. En voici l'essentiel :

§ 1. Introduction.

§ 2-3. Le saint se rend dans le monastère thessalonicien des saints martyrs Théodore et Mercure, où il pratique ascèse et humilité. Réflexions sur les Saintes Écritures.

§ 4-5. David veut imiter son illustre homonyme : il lui faut accomplir un séjour de trois années dans un arbre, préalable à l'acquisition des vertus nécessaires au service divin. Développement de la comparaison entre les deux David.

§ 6-9. Séjour de David dans un amandier : il supporte avec constance la fureur des éléments ; éloge et comparaison rhétorique des vertus de l'arbre et du saint homme (§ 7) ; le solitaire, en dépit des protestations de ses disciples, reste ferme dans sa décision (§ 8) ; les trois ans révolus, un ange sanctionne le succès de son épreuve et lui enjoint de vivre désormais dans un *kellion*. Annonce d'une mission à accomplir (§ 9).

§ 10-12. Une procession de clercs, présidée par l'archevêque de Thessalonique, Dorothée, mène David en sa cellule. Il reçoit le don de chasser les démons et guérir les malades (§ 10). Deux exemples de miracles accomplis par le saint : guérison d'un possédé (§ 11) et d'une aveugle (§ 12).

§ 13-17. La mission politique de David à la cour de l'empereur Justinien : David est choisi comme ambassadeur par tous les Thessaloniciens pour demander le transfert du siège de la préfecture du prétoire d'Illyricum de Sirmium à Thessalonique (§ 13). Le saint connaît d'avance l'intention de l'archevêque, venu avec clercs et laïcs l'engager à se conformer à leur décision. Il prédit sa propre mort au retour de la mission (§ 14). David sort de sa cellule ; après de longues années de réclusion, son aspect est plus que jamais radieux (§ 15). À Constantinople, il rencontre tout d'abord l'impératrice

6. Cf. dans les *AASS* Iunii (V, 1709 ; VII, 1867), la notice de D. Papebroch, au 26 juin.

7. V. Rose, *Leben des heiligen David von Thessalonike*, Berlin 1887. C'est le n° 493 dans la *BHG*. Une nouvelle édition a été faite par E. E. Délidèmos, Ὁ ὅσιος Δαυὶδ ὁ ἐν Θεσσαλονίκῃ, dans Pantéléèmon, *Ἡ ἐπανακομιδή* (cité n. 3), p. 25-36 [cité désormais *VD*].

Théodora, qui le reçoit « comme un ange de Dieu ». Éloge de Théodora (§ 16). David accomplit un miracle en présence de l'empereur et du sénat : il fait brûler de l'encens sur des charbons ardents qu'il tient dans ses mains. Justinien, frappé d'admiration à sa vue, répond favorablement à sa requête (§ 17).
§ 18-19. Mort du saint, dans un âge fort avancé, au retour de sa mission (§ 18), et déposition de sa relique (§ 19).
§ 20-21. La mémoire de David continua à être célébrée chaque année au monastère. Cent cinquante ans après la mort du saint, l'higoumène Dèmètrios désira prélever une parcelle de la relique. Il en fut empêché par un incident miraculeux, mais Sergios, son successeur et futur archevêque de Thessalonique, put constater l'intégrité du corps auquel il choisit de soustraire un peu de barbe et de cheveux. Cent quatre-vingts ans après la mort du saint, le biographe écrivit sa Vie, d'après les informations qu'il reçut au monastère. Intervention de l'auteur. Doxologie.

Si la découverte et la publication de la Vie ont permis de relancer l'intérêt de la critique pour ce personnage, les grandes lignes de son existence n'en étaient pas moins déjà connues depuis longtemps. David fut inscrit au calendrier liturgique de Constantinople (26 juin) au plus tard dans la seconde moitié du IXe siècle, puisque Joseph l'Hymnographe (816-886) rédigea pour lui deux canons[8]. La Vie anonyme paraît en être l'unique source[9]. Mais il en va autrement d'une Vie abrégée contenue dans un ménologe anonyme compilé sous Michel IV Paphlagôn (1034-1041)[10]. Raymond-Joseph Loenertz y a relevé trois données absentes de la Vie ancienne[11] : David est né en Orient ; ses parents étaient nobles ; dès son enfance, il poursuivait la perfection chrétienne. L'abréviateur aurait opéré sur un texte différent de la Vie ancienne, dans lequel ces trois éléments se trouvaient contenus. On les retrouve dans les notices des synaxaires grecs[12]. Tous dépendraient alors d'une « métaphrase perdue », postérieure au canon de Joseph l'Hymnographe, dont elle

8. Un acrostiche lui en garantit l'attribution. Cf. *Ménées*, V, Rome 1899, p. 368-372 ; PG 105, col. 1133 ; K. A. Manafès, Ανέκδοτος κανών Ιωσήφ του Υμνογράφου εις Όσιον Δαυίδ Θεσσαλονίκης, *EEBS* 53, 2007-2009, p. 541-584. Loenertz, Saint David (cité n. 4), p. 214-218, retrace encore les grandes étapes de l'introduction du culte de David en Occident, jusqu'à son insertion en 1583, par César Baronius, dans son édition du *Martyrologe romain*.

9. On aura cependant du mal à reconnaître, dans la Vie ancienne, la mention de l'Hymnographe selon laquelle David aurait apaisé la colère la plus violente qu'ait jamais manifestée l'empereur envers son peuple : Canon, cant. 9, trop. 3, p. 372 : Σοῦ προφητικώτατα * θεωρήσας, Ὅσιε Δαυΐδ, * τὴν ἔξοδον προφωνεῖς * ταύτην τοῖς λαοῖς, * ἡνίκα στελλόμενος * τὴν κατ' αὐτῶν ἔστησας, σοφὲ, * τοῦ βασιλεύοντος * σφοδροτάτην ἀγανάκτησιν. A. Vasiliev, Life of David of Thessalonica, *Traditio* 4, 1946, p. 115-147, ici p. 130, croit pouvoir en déduire que l'irritation du souverain était dirigée contre les Thessaloniciens. Il est toutefois difficile de déceler un lien entre cette information et la mission à caractère politico-administratif de David auprès de Justinien.

10. B. Latyšev, *Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae superstunt fasciculus alter, menses Iunium, Iulium, Augustum continens*, 2 vol., Saint-Pétersbourg 1911-1913, t. 2, p. 103-104. Elle porte le n° 493e dans la *BHG*.

11. Loenertz, Saint David (cité n. 4), p. 210.

12. *Syn. CP*, col. 771 ; *Menologium Graecorum*, 3 vol., Urbin 1727, t. 3, p. 144 ; PG 117, col. 512-513.

aurait intégré en partie le vocabulaire poétique[13]. Kônstantinos Manafès est revenu sur la question : selon lui, si synaxaires et ménologe eurent bien Joseph pour source principale, ils ont directement tiré du *Pré spirituel* leur information sur l'origine orientale de David, les autres données n'étant rien d'autre que des *topoi* hagiographiques[14].

Quoi qu'il en soit, les Vies abrégées ont le mérite de fournir un lien entre les deux plus anciennes pièces narratives de ce dossier. Chose étrange en effet, le David de la Vie anonyme coïncide difficilement avec celui du *Pré spirituel*[15] : Jean Moschos ne dit mot du séjour dans l'arbre, ni de la mission auprès de l'empereur Justinien, et son David paraît n'avoir jamais quitté sa cellule durant soixante-dix ans, jusqu'à sa mort. Du reste, l'emplacement de cette dernière (à trois stades hors les murs de Thessalonique) est en désaccord avec l'anonyme (dans la ville). Et pourtant, la concordance topographique (Thessalonique) et chronologique (le *Pré* place la mort de David sous le règne de l'empereur Justinien, or c'est bien à la cour de cet empereur que le saint se rend en ambassade) quasi parfaite entre les deux récits plaide en faveur d'une commune identification. D'autre part, l'existence du solitaire se rattache fortement, dans les deux textes, au contexte des invasions barbares qui menacent sinon la métropole macédonienne elle-même (*Pré spirituel*), du moins les provinces septentrionales de l'Illyricum (Vie ancienne)[16]. On a même pu reconnaître, dans la Vie, un écho du récit du moine Palladios : tous les Thessaloniciens

13. Sur la base des mêmes observations, B. Latyšev, O žitijah prepodobnago Davida Solunskago, *Zapiski imperatorskago Odesskago Obščestva istorii i drevnostej* 30, 1912, p. 216-231, postulait une Vie antérieure au canon, sans doute de la première moitié du ixe siècle et source commune à ce dernier et aux Vies abrégées. En 1970, B. Laourdas, Ἀνέκδοτον ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον Δαβίδ, *Μακεδονικά* 10, 1970, p. 243-256, a édité un Éloge de saint David de Thessalonique (*BHG* 493d) conservé dans deux manuscrits (xiiie et xviie s.) du monastère Dionysiou, au mont Athos. L'auteur (anonyme), qui suit globalement la Vie, aurait eu sous les yeux une autre source, disparue. Les informations qu'il fournit diffèrent des trois données relevées plus haut. Ce sont, par exemple, des précisions sur l'emplacement de l'arbre ou encore David désigné comme higoumène du monastère des saints martyrs Théodore et Mercure. En revanche, selon Vasiliev, Life of David (cité n. 9), p. 131-132, l'Éloge (*BHG* 493m) composé au xve siècle par Macaire Macrès (éd. Latyšev, O žitijah, *op. cit.*, sous le nom de Manuel Paléologue ; A. Argyriou, *Μακαρίου τοῦ Μακρῆ συγγράμματα*, Thessalonique 1996 [Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 25], p. 85-100), suit entièrement la Vie ancienne, remodelée selon les goûts littéraires du temps.

14. Manafès, Ανέκδοτος κανών (cité n. 8), p. 548-555.

15. La Vie ancienne offre si peu de points communs avec le récit de Jean Moschos que P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius*, 2 vol., Paris 1979-1981 (Le Monde byzantin), t. 2, p. 81, n. 100bis, a pu mettre en doute leur parenté : « Il ne serait pas moins dangereux, dans l'état présent de la recherche sur la *Vie de saint David de Thessalonique*, de mettre en relation, comme il semblerait pourtant naturel de le faire, ces deux chapitres du *Pré spirituel* avec cette Vie, dont nous avons déjà dit ailleurs que d'autres données nous semblaient suspectes. » Voir encore, Id., Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque romaine jusqu'au viiie siècle, *RH* 211, 1954, p. 265-308 (repris dans Id., *Essais sur le monde de Byzance*, Londres 1980 [Variorium Collected Studies Series 115], no I), ici p. 269.

16. N. Moutsopoulos, Monasteries outside the Walls of Thessaloniki during the Period of Slav Raids, *Cyrillomethodianum* 11, 1987, p. 129-194 (= *Ἄρθρα καὶ Μελετήματα, 1959-1989*, Thessalonique 1990 [*Ανάλεκτα Βλατάδων* 51]), spécialement p. 129-132.

pouvaient constater, au cours de la nuit, l'embrasement de la cellule du vieux solitaire (δι' ὅλων τῶν θυρίδων τῆς κέλλης τοῦ ἐγκλείστου πῦρ ἐξήρχετο). Or, le possédé que guérit David est témoin d'un semblable prodige : πῦρ γὰρ ἐξέρχεται ἐκ τῆς κέλλης σου καὶ κατακαίει με (*VD*, 11, p. 29-30). Enfin, et surtout, dans le *Pré spirituel*, un second personnage entre en scène : il s'agit, toujours d'après Palladios, d'un Mésopotamien, dénommé Adolas, qui vint à Thessalonique avec David (μετὰ τοῦ ἀββᾶ Δαβίδ[17]). Il choisit de s'enfermer dans le tronc d'un platane à proximité de la ville[18]. Une telle coïncidence ne saurait être fortuite, et presque tous les commentateurs ont mis cette distorsion au compte de la distance temporelle séparant l'existence du saint de la rédaction de sa Vie.

La composition de ce texte, plus ou moins cent quatre-vingts ans après la mort de David – elle survint à l'issue de son entrevue avec le couple impérial, Justinien (527-565) et Théodora (morte en 548) –, se situe entre (527+180) 707 et (548+180) 728 environ. L'auteur, qui interpelle régulièrement ses φιλόχριστοι ἀδελφοί, pourrait être un membre de la communauté monastique des Reclus (τῶν Ἀπροΐτων), qui conservait le corps du saint et célébrait sa mémoire[19]. Il reste que c'est là, précise-t-il, qu'il a puisé ses connaissances, d'après la seule tradition orale. Un passage a surtout retenu la critique : alerté par l'irruption des Avars dans la région – ils étaient sur le point de franchir le Danube –, le préfet d'Illyricum, basé à Sirmium, chargea l'archevêque de Thessalonique, Aristide, d'avertir l'empereur et de l'engager à transférer le siège de la préfecture du prétoire à Thessalonique. La mission fut confiée à David, qui s'en acquitta avec brio (καὶ λοιπὸν ἡ ἐπαρχότης μετῆλθεν ἀπὸ τοῦ Σερμίου ἐν ταύτῃ τῇ τῶν Θεσσαλονικέων πόλει [*VD*, 20, p. 35]). La valeur historique de l'épisode a été discutée : dans sa novelle XI (14 avril 535), Justinien manifestait son désir de voir le siège de la préfecture transféré de Thessalonique à Justiniana Prima[20]. L'auteur n'aurait-il pas confondu cette dernière avec Sirmium (où résidait le préfet d'Illyricum avant de se déplacer à Thessalonique en 441/442) ? La mention anachronique des Avars pourrait aussi s'expliquer par la distance temporelle séparant l'auteur de son sujet[21]. La question, qui mériterait un réexamen complet, reste ouverte. Cependant, dans un article récent, Paolo Odorico a repris le dossier, et adopté un point de vue intéressant : l'hagiographe a peut-être « délibérément choisi de manipuler des renseignements historiques dont il disposait, pour

17. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles / Paris 1923 (Subs. Hag. 14), p. cxxvi, semble considérer qu'Adolas vint non pas avec, mais après (μετά) David. Lemerle, *Démétrius* (cité n. 15), hésite entre les deux traductions.

18. Il se signale encore par un miracle.

19. Vasiliev, Life of David (cité n. 9), p. 128, repère dans l'expression ἐν ταύτῃ τῇ τῶν Θεσσαλονικέων πόλει (*VD*, 13, p. 31 ; 20, p. 35) un indice révélateur de l'origine thessalonicienne de l'auteur. On notera de même la grande précision des indications topographiques dont il parsème son récit.

20. *Corpus iuris civilis*. 3, *Novellae*, éd. R. Schoell et W. Kroll, Berlin 1959[7], I, p. 94.

21. Lemerle, *Démétrius* (cité n. 15), t. 2, p. 51 : « Le peuple d'origine probablement mongole des Avars fait son entrée dans le monde byzantin avec l'ambassade qu'il envoie à Constantinople en 558 » ; Id., Invasions et migrations (cité n. 15), p. 288.

construire la figure du saint protecteur de la ville, en lui attribuant le mérite d'un beau geste en faveur de Thessalonique dont il serait le garant qui en assure le succès et le développement »[22]. Il reste que l'enjeu principal du monastère demeurait la possession de la relique. Or, si l'on comprend aisément que la Vie s'efforce de justifier un culte ancien dans ses murs, le lecteur ne peut qu'être frappé par la place exceptionnelle du corps, aussi bien vivant que mort, dans la « construction » de la sainteté du personnage.

David s'était donc retiré au monastère des saints martyrs Théodore et Mercure, autrement dit τῶν Κουκουλιατῶν[23], dans la partie septentrionale de la ville, près du mur où se trouvait la poterne des Reclus. Pour mortifier son corps et accéder à la vie éternelle, il s'établit dans un amandier situé à droite de l'église du monastère. Un souvenir de l'Adolas du *Pré*, qui s'enferma dans le tronc d'un platane (ἐνέκλεισεν αὑτὸν […] εἰς πυθμένα πλατάνου)[24] ? C'est probable, d'autant que l'origine orientale de David, dont font état certaines sources, pourrait conforter ce choix de vie, l'élévation et les souffrances endurées l'apparentant aux stylites[25]. Cependant, l'épisode est avant tout chargé d'une valeur symbolique : de même que le roi David avait obtenu, après trois ans d'instantes prières, les vertus royales (χρηστότης καὶ παιδεία καὶ σύνεσις [*VD*, 4, p. 27]) propres au service de Dieu, de même, ce nouveau David s'installa pour une durée semblable dans un arbre, détaché des choses terrestres et au plus près du Seigneur, afin que ce dernier se révèle à lui (ἀποκαλύψῃ

22. P. Odorico, La sainteté en concurrence : la construction de la *Vie* de saint David de Thessalonique, *Νέα Ῥώμη* 4, 2007, p. 63-78, ici p. 71-72. On ne reviendra pas sur les problèmes historiques que pose ce texte, mais on peut penser que l'association d'un saint et d'un évêque au service de la cité prenait sens dans l'actualité du début du VIIIe siècle.

23. *VD*, 3, p. 26. Dans l'édition de V. Rose : Κουκουλλεώτων (*ms.* κουκουλλ///ώτων), par conjecture. Loenertz, Saint David (cité n. 4), p. 206, propose de lire Κουκουλλάτων (dérivé du grec κουκούλιον) : « monastère des encapuchonnés ».

24. C. P. Charalampidis, *The Dendrites in Pre-Christian and Christian Historical-literary Tradition and Iconography*, Rome 1995 (Studia archeologica 73) [éd. orig., *Οἱ Δενδρίτες στὴν προχριστιανικὴ καὶ χριστιανικὴ ἱστορικοφιλολογικὴ παράδοση καὶ εἰκονογραφία*, Thessalonique 1986], p. 73-74, mentionne plusieurs autres « dendrites » de ce type, tels l'anachorète Maron, au IVe siècle, ou Luc le Stylite, au Xe siècle. *Vie de Luc le stylite*, 8, éd. A. Vogt, *An. Boll.* 28, 1909, p. 21 : δένδρου ἐπιτυχὼν κορύφην [correction de l'éditeur ; mss. κούφην] ἔχοντος δυναμένην ἔνδον τοῦτου χωρεῖν. La correction proposée par A. Vogt n'a généralement pas été retenue ; cf. Delehaye, *Les saints stylites* (cité n. 17), p. 203.

25. *Ibid.*, 2[8-16], p. 197 : … εἰς μήκιστον ὕψος ὅλους ἑαυτοὺς μετεωρίσαντες καλιάς τε πηξάμενοι καθάπερ ὄρνιθές τινες φιλέρημοι τῷ ἀέρι τε μέσον ἄστεγοι καὶ ἄσκευοι πτηνῶν δίκην ἐνδιαιτώμενοι, τὴν ἰσάγγελον ἐν σώματι πολιτείαν καὶ τὴν ὑπὲρ ἄνθρωπον διαγωγὴν ἐπὶ πλείστοις ἔτεσιν ὑπερφυῶς διήρκεσαν ἐξασκούμενοι. On peut comparer avec le canon de David, Kathisma : ὡράθης, μακάριε, * μετὰ σώματος Ἄγγελος· * καλιὰν δὲ πήξας * ὡς ὄρνις εὐκέλαδος * ἐν φυτῷ, εἰς ὕψος * τὸν νοῦν ἀνεπτέρωσας… Charalampidis, *The Dendrites* (cité n. 24), p. 67, développe la comparaison. Il rejette toutefois l'opinion volontiers répandue selon laquelle cette forme d'ascèse serait directement issue du stylitisme. Cf. Delehaye, *Les saints stylites* (cité n. 17), p. CXXIV : « Dans son poème sur les Moines, Georges, évêque des Arabes († 724), en fait [des dendrites] une catégorie à part : "Il y en a plusieurs qui ont fait leur refuge dans un arbre au feuillage ombreux, qui les nourrit de ses fruits et de ses feuilles ; plusieurs y sont montés pour y habiter tous les jours de leur vie, et ils sont projetés de tous côtés par la violence des vents." »

μοι [*ibid.*]) et, considérant à quel point il avait tué en lui toutes passions humaines, lui accorde les vertus monastiques (σύνεσιν καὶ ταπείνωσιν [*ibid.*]) propres au service divin. Comme le premier David triomphant de Goliath, sans autre arme que trois pierres, symboles de la Trinité, le nouveau David vainquit le diable en se crucifiant (ἑαυτὸν σταυρώσας [*VD*, 5, p. 27]) dans l'arbre[26]. Tout l'accent est mis sur l'impassibilité du corps de l'ascète, son rayonnement, sa beauté (οὐδὲ τὸ ἀγγελοειδὲς αὐτοῦ πρόσωπον ἠλλοιώθη, ἀλλὰ δίκην ῥόδου ἦν τοῖς ὁρῶσιν αὐτόν, ἡλιακὰς ἀκτῖνας ἐκπέμπον [*VD*, 6, p. 28]). De fait, Dieu prit soin de son serviteur, et quand il vit les tourments qu'il affrontait avec foi, constance et fermeté d'âme, il lui donna le pouvoir de les endurer (ἐδωρήσατο αὐτῷ ὑπομονήν ; ὡς ἀδάμας ὑπέμεινεν [*VD*, 6 et 7, p. 28]).

Ce premier épisode, qui fit de David tout à la fois un ange terrestre et un homme céleste (ὦ ἐπίγειε ἄγγελε καὶ οὐράνιε ἄνθρωπε [*VD*, 7, p. 28]), contient en germe tout le reste de l'histoire : par son sacrifice, David avait d'ores et déjà pris place parmi les élus et gagné le Royaume éternel, mais sa récompense – il l'apprit dans une vision – se trouvait différée : δεῖ γάρ σε καὶ ἑτέραν οἰκονομίαν πληρῶσαι καὶ οὕτως δέξασθαι παράκλησιν (*VD*, 9, p. 29). Il s'enferma donc dans une cellule, occupé à louer la gloire du Seigneur ; il avait, en outre, reçu la grâce de chasser les démons et guérir les malades. Toute la ville le prenait pour un ange de Dieu (εἶχε δὲ αὐτὸν πᾶσα ἡ πόλις ὡς ἄγγελον θεοῦ [*VD*, 12, p. 30]). Or, lorsqu'il sortit de sa cellule – la gloire du saint ne pouvait rester secrète –, tous purent constater que son corps s'était comme transfiguré.

> Καὶ ἦν, ἀγαπητοί, ἰδεῖν αὐτὸν τότε ὥσπερ ἄλλον Ἀβραὰμ πεπολιωμένον. ἦν γὰρ αὐξηθεῖσα ἡ κόμη τῆς ἁγίας αὐτοῦ κεφαλῆς ὡς φθάνειν μέχρι τῆς ὀσφύος αὐτοῦ, καὶ ὁ πώγων αὐτοῦ μέχρι τῶν ποδῶν αὐτοῦ, τὸ δὲ ἅγιον αὐτοῦ πρόσωπον καθάπερ ἡλιακὰς ἀκτῖνας ἀπέπεμπεν. (*VD*, 15, p. 32)
>
> On pouvait alors, mes chers frères, lui voir la tête blanchie comme un autre Abraham : sa chevelure avait tant poussé sur sa sainte tête qu'elle lui descendait jusqu'aux reins et sa barbe jusqu'aux pieds ; quant à son saint visage, il répandait des rayons tel un soleil.

Constantinople même fut témoin de ce miracle, puisque les événements contraignirent – ou plutôt était-ce là la diposition divine (καὶ τοῦτο ἐκ θείας οἰκονομίας ἦν [*VD*, 13, p. 31]) déjà annoncée – ce « nouvel Abraham »[27] à se rendre à la cour au nom de sa cité et à y rencontrer l'empereur, à l'instar du « divin Sabas ».

26. Charalampidis, *The Dendrites* (cité n. 24), p. 73 : « It was on the tree, the symbol of the cross of Christ whose prototype was the tree of life planted on the middle of paradise, that the dendrite submitted to a "peaceful martyrdom," of faith and devotion to God. »

27. *VD*, 17, p. 34 : Σήμερον γὰρ ἄγγελος ἐν σώματι παρεγένετο πρὸς τὸ κράτος σου. Ἐλθὲ, δέσποτα, καὶ θέασαι τὸν νέον Ἀβραὰμ ἀπὸ Θεσσαλονίκης παραγενάμενον. Odorico, La sainteté en concurrence (cité n. 22), p. 72 : « Notre auteur anonyme insiste à plusieurs reprises sur ce caractère de nouvel Abraham, donc de "père du peuple". » La figure d'Abraham est également liée au sacrifice.

L'anonyme s'est sans doute inspiré d'un extrait de la *Vie de Sabas* par Cyrille de Scythopolis[28], mais la structure inversée (Théodora puis Justinien), et la différence de tonalité demeurent très frappantes. Voici d'abord le récit de l'entrevue de Sabas avec les souverains :

Τοῦ δὲ πατριάρχου γράμματα τῷ βασιλεῖ προαποστείλαντος τὴν τοῦ θείου Σάβα παρουσίαν μηνύοντα ὁ θεοφύλακτος ἡμῶν βασιλεὺς περιχαρὴς γεγονὼς τοὺς βασιλικοὺς ἀπέστειλεν δρόμωνας εἰς συνάντησιν αὐτοῦ· μεθ' ὧν ἐξῆλθον οἱ περὶ τὸν πατριάρχην Ἐπιφάνιον καὶ τὸν πάπαν Εὐσέβιον καὶ τὸν ἐπίσκοπον Ἐφέσου Ὑπάτιον ἀπαντῆσαι αὐτῷ. οἵτινες λαβόντες εἰσήγαγον τῷ βασιλεῖ, ὁ δὲ θεὸς τὴν ἑπομένην τῷ δούλῳ αὐτοῦ χάριν τῷ βασιλεῖ ἐφανέρωσεν ὥσπερ καὶ πάλαι ἐπὶ Ἀναστασίου. τούτου γὰρ μετὰ τῶν μνημονευθέντων ἀρχιερέων εἰς τὰ βασίλεια εἰσερχομένου καὶ ἔνδον τοῦ βήλου γεγονότος διήνοιξεν ὁ θεὸς τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ βασιλέως καὶ θεωρεῖ θείαν τινὰ χάριν φωτοειδῆ ἐξαστράπτουσαν καὶ τύπον ἔχουσαν στεφάνου ἐπὶ τῆς τοῦ πρεσβύτου κεφαλῆς ἀκτῖνας ἡλιακὰς ἐκπέμπουσαν. καὶ προσδραμὼν προσεκύνησεν αὐτῷ καὶ μετὰ χαρᾶς καὶ δακρύων τὴν θείαν αὐτοῦ κατεφίλησεν κεφαλὴν καὶ εὐλογηθεὶς παρ' αὐτοῦ ἐδέξατο ἐκ χειρὸς αὐτοῦ τὰς ἀπὸ Παλαιστίνης δεήσεις καὶ ἔπεισεν αὐτὸν εἰσελθεῖν καὶ τὴν αὐγούσταν Θεοδώραν εὐλογῆσαι. καὶ ὁ μὲν γέρων εἰσῆλθεν· ἡ δὲ αὐγούστα δεξαμένη αὐτὸν μετὰ χαρᾶς καὶ προσκυνήσασα παρεκάλει αὐτὸν λέγουσα· εὖξαι ὑπὲρ ἐμοῦ, πάτερ, ἵνα χαρίσηταί μοι ὁ θεὸς καρπὸν κοιλίας. καὶ λέγει ὁ γέρων· ὁ θεὸς ὁ πάντων δεσπότης φυλάξει τὴν βασιλείαν ὑμῶν. καὶ λέγει πάλιν ἡ αὐγούστα· εὖξαι, πάτερ, ἵνα δώῃ μοι ὁ θεὸς τέκνον. ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν· ὁ θεὸς τῆς δόξης ἐν εὐσεβείᾳ καὶ νίκῃ τὴν βασιλείαν ὑμῶν διατηρήσει. ἐλυπήθη δὲ ἡ αὐγούστα ὅτι οὐκ ἐπένευσεν τῇ αἰτήσει αὐτῆς. αὐτοῦ οὖν ἀπ' αὐτῆς ἐξελθόντος οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες πατέρες διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν λέγοντες· τί ὅτι ἐλύπησας τὴν αὐγούσταν μὴ κατὰ τὴν αὐτῆς εὐξάμενος αἴτησιν; καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ γέρων· πιστεύσατέ μοι, πατέρες, ὅτι οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἐκ τῆς κοιλίας ἐκείνης καρπός, ἵνα μὴ τῶν Σευήρου θηλάσῃ δογμάτων καὶ χείρω Ἀναστασίου ταράξῃ τὴν ἐκκλησίαν.

Le patriarche avait écrit d'avance à l'empereur pour lui annoncer la venue du divin Sabas. Notre empereur protégé de Dieu en fut enchanté et il envoya les galères impériales à la rencontre du saint. Avec eux étaient sortis de la ville, à sa rencontre, le patriarche Épiphane, le papas Eusèbe et l'évêque d'Éphèse Hypatios. Ils le prirent et l'introduisirent chez l'empereur, et, comme jadis sous le règne d'Anastase, Dieu fit éclater aux yeux de l'empereur les grâces extraordinaires attachées à son serviteur. En effet, quand, accompagné desdits pontifes, Sabas fut entré au palais et parvenu à l'intérieur du voile, Dieu ouvrit les yeux de l'empereur, et il voit une sorte d'auréole divine lumineuse en forme de couronne qui resplendissait sur la tête du

28. Particulièrement intéressante ici la remarque d'Olivier Delouis, selon laquelle l'hagiographe, dans un passage où il compare David avec les saints de l'Ancien Testament (*VD*, 3, p. 26-27), plagie la *Vie de Kyriakos* (*BHG* 463) par Cyrille de Scythopolis, éd. E. Schwartz, *Leben des Euthymios, Leben des Sabas, Leben des Iohannes Hesychastes, Leben des Kyriakos, Leben des Theodosios, Leben des Theognios, Leben des Abramios*, Leipzig 1939 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 49.2), p. 223. Voir O. Delouis, *La présence de l'Ancien Testament dans l'hagiographie byzantine aux VIII*[e] *et IX*[e] *siècles*, mémoire de DEA, université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2000, p. 68-70. Je remercie l'auteur de m'en avoir fait part.

vieillard, projetant des rayons comme un soleil. Aussitôt il court au saint, le salue et, avec joie et larmes, baise cette tête divine. Lorsqu'il eut été béni par Sabas et qu'il eut reçu de ses mains la pétition des Palestiniens, il l'invita à pénétrer dans les appartements pour bénir l'*Augusta* Théodora. Le vieillard y pénétra, l'*Augusta* l'accueillit avec joie, et, après l'avoir salué, lui fit cette demande : « Prie pour moi, père, afin que Dieu accorde un fruit à mon sein. » Le vieillard lui dit : « Dieu, souverain Maître de toutes choses, veillera sur votre empire. » Mais l'*Augusta* insista : « Prie, père, que Dieu me donne un enfant. » Le vieillard répondit : « Le Dieu de la gloire conservera votre empire dans la piété et la victoire. » L'*Augusta* fut fâchée de ce qu'il n'avait pas acquiescé à sa demande. Quand donc il l'eut quittée, les pères qui l'accompagnaient furent pris de doutes et lui dirent : « Pourquoi as-tu chagriné l'*Augusta* en ne priant pas comme elle le demandait ? »Le vieillard leur dit : « Croyez-moi, mes pères, il ne sortira pas de fruit de son sein, de peur qu'il n'allaite l'Église des doctrines de Sévère et ne lui cause pires troubles qu'Anastase.[29] »

Voici maintenant comment notre hagiographe présente la venue de David à la cour :

Καὶ εὐθέως κατάδηλον ἐγένετο εἰς πᾶσαν τὴν πόλιν περὶ τοῦ ὁσίου Δαβίδ, καὶ γνοῦσα ἡ θεοφιλεστάτη Θεοδώρα στέλλει κουβικουλαρίους καὶ εἰσδέχεται αὐτόν, κατ' ἰδίαν ἑτοιμάσασα δωμάτιον ἄξιον τοῦ ἁγίου. ὁ δὲ βασιλεὺς Ἰουστινιανὸς οὐκ ἦν παραυτὰ ἐν τῷ παλατίῳ. εἰς πρόκενσον[30] γὰρ ἦν ἐξεληλυθώς. ὡς οὖν ἐδέξατο τὸν ὅσιον ἡ Θεοδώρα, θεασαμένη τὸν ἀγγελοειδῆ αὐτοῦ χαρακτῆρα καὶ τὸ λαμπρὸν τῆς πολιᾶς, ἐξέστη ἡ διάνοια αὐτῆς καὶ προσεκύνησεν προσπεσοῦσα αὐτὸν εὐχὴν αἰτοῦσα λαβεῖν. τοῦ δὲ ὁσίου ἐπευξαμένου τῷ τε βασιλεῖ καὶ τῇ αὐγούστῃ καὶ ὑπὲρ παντὸς τοῦ κόσμου, πάντες οἱ παρόντες ἐξέστησαν ἐπὶ τῇ θέᾳ τοῦ ὁσίου. ἡ οὖν αὐγοῦστα ὥσπερ ἄγγελον θεοῦ δεξαμένη, οὕτω φιλοφρόνως ἐδεξιοῦτο τὸν ὅσιον, πρὸ τῶν ἁγίων αὐτοῦ κυλινδουμένη ποδῶν, καὶ ἦν ἀγαλλιῶσα τῷ πνεύματι καὶ εὐχαριστοῦσα τῷ θεῷ τῷ καταξιώσαντι αὐτὴν τοιοῦτον δέξασθαι πατέρα. καὶ τί εἴπω ἢ πῶς ἐπαινέσω τὴν φιλόχριστον ταύτην βασιλίδα; (*VD*, 16, p. 33)

À l'instant même toute la ville fut informée avec précision à propos du bienheureux David, et, mise au courant, Théodora, très aimée de Dieu, lui envoie des chambellans et le fait introduire ; elle avait fait préparer, à l'écart, une petite chambre digne du saint. L'empereur Justinien n'était pas à ce moment au palais ; il était parti assister à une procession. Quand donc elle accueillit le bienheureux, Théodora, ayant vu son aspect angélique et la blancheur éclatante de ses cheveux, perdit la raison et tomba prosternée à ses genoux, lui demandant de recevoir sa prière. Alors que le bienheureux faisait des vœux pour l'empereur et l'*Augusta*, et pour le monde entier, tous les assistants furent frappés de stupeur à la vue du bienheureux. Aussi l'*Augusta*, après l'avoir reçu comme un ange de Dieu, salua chaleureusement le bienheureux

29. Cyrille de Scythopolis, *Vie de Sabas* (cité n. 28), 71, p. 173-174 ; trad. A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*. 3/2, *Les moines de Palestine. Cyrille de Scythopolis, Vie de Saint Sabas*, Paris 1962, p. 102-103.

30. Sur ce terme, voir Délidèmos, *Ὁ ὅσιος Δαυίδ* (cité n. 7), p. 42.

tout en se roulant à ses saints pieds ; elle se réjouissait en son esprit et rendait grâces à Dieu qui l'avait jugée digne de recevoir un tel père. Mais que dire ou comment louer cette impératrice aimant le Christ[31] ?

Ici, l'enthousiasme de l'impératrice est à la mesure, ou plutôt à la démesure, du serviteur de Dieu. Apparition céleste, David est un messager de Dieu, non des hommes. De fait, dans l'affaire qui concerne sa patrie et justifie sa présence à la cour, il se borne à transmettre les documents que l'archevêque lui a remis. Toute discussion est d'ailleurs inutile, puisque, comme prévu, Justinien est prêt à tout accorder, sans examen. La rencontre avec l'empereur est donc, comme il se doit, centrée sur un miracle de David, qui témoigne à nouveau de l'impassibilité, de la sainteté de son corps : il encensa l'empereur et le sénat à mains nues, sans en être brûlé. Ce prodige emplit l'assistance d'une profonde admiration. L'épisode des charbons ardents devait d'ailleurs durablement marquer les esprits, puisque, dans le « Synaxaire » de Jean Akatzios ou Akatzès[32] – on ignore à quelle époque vécut ce personnage originaire de Constantinople, mais certains indices suggèrent une rédaction tardive de sa Vie[33] –, un miracle similaire est mis en rapport avec « le grand David de Thessalonique » (δέχεται μὲν τοὺς ἄνθρακας ἡμμένους ἐπὶ χειρός, ἐπιτίθησι δὲ τὸ θυμίαμα καὶ κατὰ τὸν ἀπὸ Θεσσαλονίκης μέγαν Δαυὶδ οἰκείᾳ χειρὶ τὴν τοῦ θυμιάματος χρείαν ὑπὲρ φύσιν ἐπλήρωσεν). En terminant sa relation du séjour de David à la cour, l'anonyme insiste une dernière fois sur le corps de l'ascète, image glorieuse du Royaume des Cieux et préfiguration de la Résurrection à venir :

Τότε οὖν ὁ φιλόχριστος βασιλεὺς Ἰουστινιανός θεασάμενος τὸ ἀβρααμιαῖον σχῆμα τοῦ ὁσίου καὶ τὸ ἀγγελοειδὲς πρόσωπον καὶ τὸ παράδοξον ὃ ἐποίησεν θυμιῶν ἐφ' ὥρας ἱκανὰς καὶ ἐν ταῖς ἁγίαις αὐτοῦ χερσὶν κατέχων τὸ πῦρ καὶ μὴ βλαπτόμενος ὑπ' αὐτοῦ, ἐθαύμαζε λίαν. καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τοῦ θρόνου αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ὡς ἀσπαζόμενος ἐδέχετο αὐτὸν καὶ πᾶσα ἡ θεοφιλὴς σύγκλητος ἐξέστη ἐπὶ τῇ θέᾳ τοῦ ὁσίου Δαβίδ. ἦν γὰρ, φιλόχριστοι, ὡς προεῖπον, ἡ κόμη τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ μέχρι τῆς ὀσφύος αὐτοῦ, καὶ ὁ πώγων αὐτοῦ μέχρι τῶν ἀστραγάλων τῶν ποδῶν αὐτοῦ πεπολιωμένος ὡς τοῦ Ἀβραάμ (*VD*, 17, p. 34).

31. S'ensuit un véritable panégyrique de Théodora (*VD*, 16, p. 33). Cf. Vasiliev, Life of David (cité n. 9), p. 135 : « His enthusiastic panegyric of Theodora is the most unrestrained praise of the Empress which I have ever read. It is a striking contrast to the famous picture portrayed by Procopius in his *Secret History*… Were I not certain of the sincerity of the author of the Life, his mention of several wicked women like Jezabel, Herodias, Eudoxia as contrasts to Theodora's virtues might seem to me a sort of disguised irony. In his boundless faith of the overwhelming spiritual power of his Saint, the author makes Theodora even "roll" at his feet in an outburst of religious devotion. »

32. F. Halkin, Vie (*BHG* 829) et « Synaxaire » (*BHG* 829e) de saint Jean Akatzios ou Akatzès, *An. Boll.* 101, 1983, p. 249-279 ; *ibid.*, p. 253, n. 10 : « Le surnom Akatzios est expliqué par le nom de κατζίον donné à l'encensoir ou au brasier, par exemple dans les Scholies sur Clément d'Alexandrie, PG 9, col. 793A. » Le même miracle est mis au compte d'autres saints, comme Grégoire d'Agrigente (23 novembre) ou Bardas (16 mai).

33. Une allusion possible, dans la Vie, au tremblement de terre survenu en 1344 et à l'effondrement de Sainte-Sophie en 1346 permet de formuler l'hypothèse d'une rédaction dans la deuxième moitié du xive siècle. Le « Synaxaire » est probablement plus tardif encore.

Alors l'empereur Justinien qui aimait le Christ, quand il vit que le bienheureux avait l'apparence d'Abraham, qu'il vit son visage angélique et le prodige qu'il accomplit en faisant brûler de l'encens, de longues heures durant, tenant le feu dans ses saintes mains sans en être blessé, était dans une profonde admiration. S'étant levé de son trône, il vint en personne l'embrasser, et tout le sénat aimé de Dieu fut frappé d'étonnement à la vue du bienheureux David. Car, ô vous qui aimez le Christ, comme je l'ai dit précédemment, sa chevelure lui arrivait aux reins et sa barbe aux talons, blanchies comme celles d'Abraham.

L'apparence physique de David, telle que décrite dans la Vie[34], a inspiré les peintres[35]. Au début du XVIII[e] siècle, dans son manuel de peinture, Denys de Phourna[36], dont les sources ne remontent pas à plus de deux cents ans, écrit : Ὁ ἅγιος Δαβὶδ ὁ ἐν Θεσσαλονίκῃ γέρων μακρυμάλλης, ἔχων τὰ γένεια μακρὰ ἕως τοὺς πόδας. Ἰουνίου κϛ΄. Un certain nombre de représentations suivent ce modèle, par exemple au mont Athos (Protaton et Chilandar[37]) ou aux Saints-Anargyres de Kastoria[38]. David est encore souvent représenté assis dans un arbre, généralement un livre à la main (ἀναγινώσκων τε τὰς θείας γραφὰς καὶ διημερεύων καὶ διανυκτερεύων [*VD*, 3, p. 26]), ainsi à Saint-Nicolas de Balinesti, en Moldavie[39], dans le narthex de l'église du Prophète Élie à Thessalonique[40] ou dans l'ancien

34. D. Papachryssantou, La Vie ancienne de saint Pierre l'Athonite. Date, composition et valeur historique, *An. Boll.* 92, 1974, p. 19-61, ici p. 45, n. 2, a rapproché un passage de la *Vie de Pierre l'Athonite* (K. Lake, *The Early Days of Monasticism on Mount Athos*, Oxford 1909, p. 18-39, ici p. 31, l. 23-24 : καὶ τὰς τῆς κεφαλῆς τρίχας μέχρι τῆς μήτρας [« lapsus inqualifiable »] καθιεμένας ἔχων), composée vers 970-980, de la *Vie de David*, 15, p. 32 (texte grec cité p. 91).

35. Pour l'iconographie du saint : Vasiliev, Life of David (cité n. 9), p. 143-146 ; Loenertz, Saint David (cité n. 4), p. 219-220 ; Délidèmos, *Ὁ ὅσιος Δαυίδ* (cité n. 7), p. 51-55 ; Charalampidis, *The Dendrites* (cité n. 24), p. 83-87, pl. 13-14. Je n'ai pu consulter Id., Εικονογραφικές παραστάσεις του δενδρίτη οσίου Δαβίδ εν Θεσσαλονίκη, dans *Μνήμη Μ. Ανδρονίκου*, Thessalonique 1997, p. 399-405, mentionné par Odorico, La sainteté en concurrence (cité n. 22), p. 68, n. 12.

36. Denys de Phourna, *Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης*, éd. A. Papadopoulos-Kérameus, Saint-Pétersbourg 1909, p. 165 ; trad. par P. Hetherington, *The Painter's Manual*, Londres 1974, p. 60 : « Saint David of Thessalonika, an old man with long hair and a beard down to his feet. June 26[th]. » Voir également, Ph. Kontoglou, *Ἔκφρασις τῆς Ὀρθοδόξου Εἰκονογραφίας*, Athènes 1960, t. 1, p. 332.

37. G. Millet, *Monuments de l'Athos*. 1, *Les peintures*, Paris 1927 (Monuments de l'art byzantin 5), pl. 45.1 (Protaton : début du XIV[e] siècle ?) et 104.3 (Chilandar : 1621).

38. A. Orlandos, Τὰ βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Καστοριᾶς, *Ἀρχεῖον τῶν βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος* 4, 1938, p. 50, 52. L'attribution de cette image à David de Thessalonique reste incertaine, cf. P. A. Underwood, *The Kariye Djami*, 3 vol., New York 1966 (Bollingen Series 70), t. 1, p. 258. On remarquera que, ici, la chevelure du saint ne dépasse pas ses épaules.

39. I. D. Ştefănescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie depuis les origines jusqu'au XIX[e] siècle*, Paris 1929 (Orient et Byzance. Études d'art médiéval 6), p. 15.

40. Milieu ou fin du XIV[e] siècle. Voir C. P. Charalampidis, Ἡ τοιχογραφία τοῦ ὁσίου Δαβὶδ τοῦ δενδρίτη στὸ ναὸ τοῦ Προφήτη Ἠλία Θεσσαλονίκης, *Σερραϊκὰ Ἀνάλεκτα* 2, 1993-1994, p. 53-56.

katholikon du monastère de la Transfiguration aux Météores[41]. Il est parfois figuré en stylite, par exemple à Chilandar, Studenica[42] ou Moldovitsa en Roumanie[43]. Quelques images sont néanmoins plus inattendues, ainsi dans le *parekklésion* de Karije Djami, à Constantinople, David, dans une posture inhabituelle, barbe relativement courte, surplombe un nid de feuillage[44]. Cette représentation stylisée a peu d'équivalents dans l'iconographie du saint[45]. Andréas Xyngopoulos a attiré l'attention sur un relief de marbre[46], découvert en janvier 1944 à Thessalonique. Le chercheur l'attribua d'abord au XIIIe siècle, puis aux alentours de 900[47]. Il s'agit d'un saint orant, de face. La chevelure est courte ; de même la barbe, taillée en pointe. Une inscription permet de lire : ὁ ὅσιος πατὴρ ἡμῶν Δαβὶδ ὁ θαυματουργός. On s'écarte des représentations connues de David, presque toutes postérieures au XIVe siècle. Selon le chercheur, le modèle du relief serait issu de l'image de culte du monastère des saints Théodore et Mercure, où se trouvait le tombeau de David. Après la désolation des lieux et le départ de la relique, l'ancienne image aurait disparu au profit d'un nouveau type – il devait s'imposer à l'époque des Paléologues –, combinant les deux principaux épisodes de la Vie ancienne[48] (le séjour dans l'arbre et la « transfiguration » du saint)[49].

41. Fresque datée de 1484. Comme dans la Vie, David y figure dans un arbre, les pieds appuyés au tronc : καὶ ἔστησεν ἐπὶ δένδρον τοὺς πόδας μου (*VD*, 6, p. 28). Voir encore les manuels de peinture russes et les calendriers en images : cf. Loenertz, Saint David (cité n. 4), p. 220. Dans ces représentations, David tient généralement dans sa main un parchemin, cf. Kontoglou, *Ἔκφρασις* (cité n. 36), p. 332 ; on peut lire, sur le rouleau : Μοναχός ἐστιν ἀληθινῶς ὁ μηδὲν ἔχων ἐν τῷ παρόντι βίῳ εἰμὴ τὸν Χριστὸν μόνον.

42. XIVe siècle. G. Millet, *La peinture du moyen âge en Yougoslavie (Serbie, Macédoine et Monténégro)*. 1er Fasc, Paris 1954, pl. 42.2.

43. XVIe siècle (?). Ştefănescu, *L'évolution* (cité n. 39), pl. 55. David, la barbe longue, en haut d'un pilier, figure peut-être sur un sceau russe daté de 1159, cf. Vasiliev, Life of David (cité n. 9), p. 146.

44. À dater de 1320-1321. Cf. Underwood, *The Kariye Djami* (cité n. 38), t. 1, p. 258, t. 3, pl. 506-507.

45. L'artiste pourrait s'être inspiré des textes liturgiques. Cf. *Ménées*, *Vesperae* (cité n. 8), p. 367 : Καθάπερ ὄρνις εὐκέλαδος * ἐν ἀναβάσει φυτοῦ * καλιὰν, Πάτερ, ἔπηξας, * τῷ κρύει πηγνύμενος * καὶ τῷ θέρει φλεγόμενος… ; *Orthros*, kathisma, p. 368-369 : … καλιὰν δὲ πήξας * ὡς ὄρνις εὐκέλαδος * ἐν φυτῷ, εἰς ὕψος * τὸν νοῦν ἀνεπτέρωσας ; cant. 9, trop. 2, p. 371 … ὡς ἀετὸς, Πάτερ, καλιὰν, * πρὸς τὰ οὐράνια * τὰς σὰς φρένας ἐξεπέτασας ; voir encore le *Syn. CP*. (cité n. 12), col. 771 : Καλιάν τε πηξάμενος ἐν ἀμυγδαλῆς φυτῷ, ὡς ὄρνις εὐκέλαδος… (recension longue) / ὡς ὄρνις γὰρ εὐκέλαδος καλιὰν ἐν ἀμυγδαλῆς φυτῷ πηξάμενος… (recension brève). L'expression devient dans la Vie abrégée *BHG* 493e (cité n. 10) : τὴν σκηνὴν πήγνυται.

46. Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce de 1943 à 1945, *BCH* 68-69, 1944-1445 [1946], p. 430.

47. A. Xyngopoulos, Ἀνάγλυφον τοῦ ὁσίου Δαβὶδ τοῦ ἐν Θεσσαλονίκῃ, *Μακεδονικά* 2, 1941-1952, p. 143-166.

48. Avec le temps, le succès de cette Vie ne s'est pas démenti ; au XVe siècle, Macaire Macrès en écrivit une nouvelle version (cf. n. 13).

49. Le savant postulait un abandon du monastère au Xe siècle, vraisemblablement après le pillage de la ville par les pirates sarrazins de Crète en 904. Sa démonstration est toutefois influencée par une datation erronée (1054) du départ de la relique pour l'Occident ; l'événement se produisit peut-être en 1222 (*infra*, n. 62). Selon Délidèmos, *Ὁ ὅσιος Δαυίδ*

Quoi qu'il en soit, en insistant sur le corps mortifié puis glorifié du saint, déjà marqué du sceau de l'au-delà, corps « incorporel », l'anonyme prépare la dernière étape et le couronnement de son récit : le devenir de ce même corps *post mortem*, du corps-relique[50]. Car, fait notable, David retourne mort dans sa patrie, mort dans son monastère ; faut-il y voir une discrète allusion à une translation « historique », depuis un ermitage hors les murs juqu'au monastère urbain ? David savait – outre la vision de l'ange, le saint avait reçu le don de prescience – qu'il ne rentrerait pas vivant dans sa patrie, et il l'avait annoncé à l'archevêque Aristide, représentant de la cité, précisant même le lieu exact de son décès, à vingt-six stades du monastère. Et cette mort est bien celle d'un saint : sur le point de rendre l'esprit, David donna ses dernières instructions à ses disciples, leur prescrivant d'inhumer sa dépouille (τὸ σκήνωμα [*VD*, 18, p. 34]) dans le monastère où il résidait. Alors se produisit un signe divin irréfutable : pendant un long moment, en dépit de la violence du vent, le navire qui le ramenait demeura immobile, dans un parfum indicible et un concert de voix invisibles. David était bien mort en odeur de sainteté et son âme était accueillie et emportée par les anges. Puis le navire reprit sa course, mais au lieu d'aller mouiller au port, se rendit à l'ouest de la ville, un endroit déjà sanctifié par les corps (σώματα [*VD*, 19, p. 35]) des saints martyrs Théodule et Agathopode[51]. L'archevêque vint révérer la relique (τὸ λείψανον [*ibid.*]), et, selon les lois de l'*adventus*, la ville tout entière sortit pour l'accueillir. Alors, sur l'ordre d'Aristide, les moines la portèrent solennellement jusqu'au monastère. Là, on creusa une fosse (γενομένου διορύγματος [*ibid.*]) pour la déposer, dans un cercueil de bois (θήκην ἐκ ξύλων τετραγώνων [*ibid.*]).

Or l'histoire ne s'arrête pas là : cent cinquante ans plus tard, Dèmètrios, higoumène des Reclus, un homme plein de vertu, souhaita prélever une partie de la relique (λαβεῖν τι μέρος ἐκ τοῦ ἁγίου αὐτοῦ λειψάνου [*VD*, 20, p. 35]) du saint ermite, dont la mémoire continuait d'être célébrée au monastère, depuis le jour de la déposition. Mais dès que l'on se mit à creuser, la dalle (ἡ πλάξ [*ibid.*]) éclata en morceaux ; frappés d'effroi, les fouilleurs renoncèrent à leur entreprise. Et l'anonyme, ici, de prendre la parole : David, sans doute, ne voulait-il pas que l'on prélevât une parcelle de sa relique (δοκεῖ οὖν μοι διὰ τοῦτο μὴ ἐπιδοῦναι ἑαυτὸν τὸν ὅσιον, ἵνα μὴ σκυλθῇ μέρος τι τοῦ ἁγίου αὐτοῦ λειψάνου [*ibid.*]). Mais l'idée avait fait son chemin, et, nourri du même désir, Sergios, le disciple et successeur de Dèmètrios, passait

(cité n. 7), p. 55, le prototype de l'image à barbe courte doit avoir été élaboré, après la mort du saint, entre la disparition des derniers témoins et l'ouverture du tombeau (v. 685-690), où l'on aurait constaté « la véritable apparence » de David.

50. Sur ce thème, cf. M. Kaplan, De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du Ve au VIIe siècle, dans *Les reliques : objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 sept. 1997*, éd. E. Bozóky et A.-M. Helvétius, Turnhout 2000 (Hagiologia. Études sur la sainteté en Occident 1), p. 21-38 ; voir encore Id., L'ensevelissement des saints : rituel de création des reliques et sanctification à Byzance à travers les sources hagiographiques (Ve-XIIe s.), *TM* 14, 2002, p. 319-332 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté. Essais sur la société byzantine*, Paris 2011 [Les classiques de la Sorbonne 3], p. 127-145).

51. Ils ont été inclus dans les ménologes orientaux et occidentaux, au 4 avril.

souvent la nuit en prière dans le tombeau du saint afin d'obtenir son assentiment (συχνοτέρως ἐπετέλει παννυχίδας ἐν τῷ τάφῳ αὐτοῦ τοῦ ὁσίου, δυσωπῶν τὸν ὅσιον ὅπως ἐπινεύσῃ εἰς τὸ λαβεῖν αὐτόν τι τῶν λειψάνων αὐτοῦ [*VD*, 20, p. 36]). Sergios était un homme remarquable : sa vertu et ses qualités lui valurent encore d'occuper, par la grâce de Dieu, le siège archiépiscopal de Thessalonique[52]. Aussi, quand il eut l'assurance que sa requête avait été acceptée, il fit dégager le lieu et descendit oindre la relique. Constatant son excellent état de préservation, il ne préleva qu'un peu de barbe et de cheveux :

> καὶ πληροφορηθεὶς ὁ αὐτὸς ἁγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος Σέργιος ὅτι ἐπένευσεν ὁ ἅγιος, ἐκέλευσε τοῖς μαθηταῖς γενέσθαι τὸ ὄρυγμα. ὡς οὖν περιεκάθηραν τὸν τόπον τῆς θήκης ὅπου ἔκειτο τὸ τίμιον λείψανον, κατῆλθεν ὁ ἁγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος Σέργιος καὶ ἐμύρισε τὸ τίμιον λείψανον τοῦ ὁσίου Δαβίδ. καὶ θεασάμενος αὐτὸν σῶον καὶ ἀκέραιον μένοντα, οὐκ ἐτόλμησεν ἕτερόν τι ἐξ αὐτοῦ λαβεῖν εἰ μὴ μόνον ἐκ τοῦ πώγωνος καὶ ἐκ τῆς κόμης τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, πρὸς πίστιν καὶ σωτηρίαν πολλῶν ψυχῶν. (*ibid.*)

> Ce très saint archevêque Sergios, pleinement convaincu que le saint avait donné son accord, ordonna à ses disciples de creuser. Quand ils eurent dégagé les abords du cercueil où gisait la précieuse relique, le très saint archevêque Sergios descendit et répandit de l'huile parfumée sur la précieuse relique du bienheureux David. Mais comme il avait vu qu'elle demeurait intacte et entière, il n'en osa rien distraire d'autre qu'un peu de la barbe et de la chevelure, pour la foi et le salut de nombreuses âmes.

Ce choix, outre qu'il permettait de respecter l'intégrité du corps, n'était pas indifférent, puisque barbe et cheveux constituaient précisément les marques distinctives de la sainteté de David ; du moins, la Vie s'était-elle efforcée de le montrer.

Ce passage fait écho au cinquième Miracle de saint Dèmètrios (recueil de l'archevêque Jean) : parce qu'ils les avaient cachés par mesure de protection, les Thessaloniciens ignoraient où se trouvaient exactement les corps de leurs martyrs[53]. Aussi, à l'empereur Maurice lui réclamant une relique de Dèmètrios, Eusèbe, l'archevêque de la cité, rappela la foi toute spirituelle des habitants – ici, nul besoin, comme ailleurs, de voir et toucher les corps saints – et la nécessité de garder ignoré le lieu des reliques (τὰ δὲ τῶν μαρτύρων λείψανα κατακρύψαι δεῖν ᾠήθησαν, οὕτως ὡς μηδενὶ τῶν πάντων τὸν τόπον γινώσκεσθαι, πλὴν ἐκείνων αὐτῶν τῶν τῆς ἁγίας κοινωνησάντων ταφῆς[54]). Or, jadis, l'empereur Justinien avait manifesté ce même désir. On avait alors, en toute solennité, fait creuser, dans l'église du saint, à l'endroit où l'on pensait découvrir ses reliques (ἔν τινι τοῦ πανσέπτου αὐτοῦ ναοῦ

52. Vers 690 (?), cf. Lemerle, *Démétrius* (cité n. 15), t. 2, p. 29.

53. Délidèmos, *Ὁ ὅσιος Δαυίδ* (cité n. 7), p. 55, souligne à ce propos les relations entre Thessalonique et Rome.

54. Lermerle, *Démétrius* (cité n. 15), 52[21-25], t. 1, p. 89. « Quant à la date de *composition* du Recueil de Jean dans l'état où nous le lisons, elle doit être placée dans les premières années du règne d'Héraclius [610-641] » (*ibid.*, t. 2, p. 80).

διορύξαντες τόπῳ, ἐν ᾧ καὶ τὸ πανάγιον εὑρίσκειν ᾤοντο λείψανον[55]), mais un signe divin effroyable (du feu et une voix menaçante) avait arrêté les fouilleurs, qui ramassèrent, par piété et en guise de preuve, une poussière en laquelle se mêlait l'odeur du feu à un parfum indicible. L'archevêque la déposa dans le *skevophylakion* de la Grande Église, tandis qu'il en envoyait une partie à Justinien, qui la reçut comme le corps du martyr (ὡς αὐτὸ τοῦ μάρτυρος τὸ σῶμα δεξάμενος[56]). Eusèbe adressait maintenant à Maurice des eulogies faites de la même poussière, car, après l'avertissement divin, toute entreprise eût été aussi insensée que dangereuse.

David n'était pas un martyr et le lieu de sa sépulture n'avait, semble-t-il, jamais été oublié, pourtant, à l'instar de Dèmètrios, un miracle empêcha d'accéder au corps, ou plutôt le corps ne se laissa approcher – ce qui était nécessaire à la reconnaissance de sa parfaite conservation – que pour y prélever de ces seules reliques corporelles qui n'entamaient pas le corps : poils de barbe et cheveux, symboles de l'ascétisme et de la vie monastique, celles-là précisément que distribuaient parfois les moines de leur vivant en guise d'eulogies. Mais l'auteur de la Vie avait créé ou enregistré une nouvelle tradition selon laquelle ces reliques de substitution valaient autant, voire plus, que le corps lui-même : de même que la poussière du tombeau de Dèmètrios était imprégnée de l'odeur du feu miraculeux et du parfum de la relique, de même les poils et les cheveux de David témoignaient-ils du miracle de la glorification sur terre du corps du saint ascète, un de ceux qui n'œuvrent pas pour leur gloire ici-bas, mais pour la félicité dans l'au-delà (αὐτοῖς γὰρ τοῖς ἁγίοις ὁ κατὰ κόσμον ἔπαινος οὐ πρόσεστιν, ὑπερκοσμίως βιοτεύσασι τὰ τῆς ἐκεῖθεν μακαριότητος[57] [*VD*, 1, p. 26]).

Plus d'un siècle après la rédaction de la Vie, les reliques de David étaient encore accessibles et renommées pour leur vertu thaumaturgique. C'est ce que nous apprend la *Vie de saint Grégoire le Décapolite* († 20 nov. 842) : lorsqu'une vipère piqua le moine Pierre, Grégoire ordonna au malheureux d'approcher la châsse de David (τῇ σορῷ Δαβεὶδ τοῦ ὁσίου προσέγγιζε[58]), avant de se rendre à sa prière et de le guérir lui-même. Les sources grecques se font ensuite plus discrètes sur le destin du monastère et des reliques. Seul Jean Caméniate rapporte, au xe siècle, l'existence d'un quartier dénommé Saint-David, situé dans la partie septentrionale de la ville, non loin de l'Acropole[59]. Pourtant, le saint ermite devait encore, et pour longtemps, faire parler de lui… en Occident[60]. Le corps y fut sans doute transféré sous l'Empire

55. *Ibid.*, 53[1-2], t. 1, p. 90.
56. *Ibid.*, 53[12-13], t. 1, p. 90.
57. Noter la leçon de B (*Berolinensis gr.*, fol. 57, xiie s.), manuscrit unique de l'édition de V. Rose (cité n. 7) : οὐ πρόσεστι ποθητὸς ὑπερκοσμίως βιοτεύσασι ἐπιποθοῦσι τὴν ἐκεῖθεν μακαριότητα, et la correction de l'éditeur : οὐ προσεπιπόθητος ὑπερκοσμίως βιοτεύσαντες ἐπιποθοῦσι τὴν ἐκεῖθεν μακαριότητα.
58. F. Dvornik, *La Vie de Saint Grégoire le Décapolite et les Slaves Macédoniens au ixe siècle*, Paris 1926, 21, p. 64. Grégoire eut pour disciple l'auteur du canon de David, Joseph l'Hymnographe.
59. Jean Caméniate, *Sur la prise de Thessalonique*, 39, éd. G. Böhlig, *Ioannis Caminiatae De expugnatione Thessalonicae*, Berlin 1973 (CFHB 4. Series Berolinensis), p. 36-37.
60. Sur le sort des reliques : Loenertz, Saint David (cité n. 4), p. 220-222.

latin des Montferrat (1204-1222) ; il est, en tout cas, mentionné, en 1236, dans l'inventaire des reliques de Pavie (a). David reposait en l'église San Pietro in Ciel d'Oro, aux côtés du roi lombard Liutprand (712-744), d'Augustin et de Boèce. On l'y oublia, puis on l'y retrouva, le 24 juillet 1504, comme l'indique son procès-verbal d'invention (b).

> *(a) Item per medium archae regis liutprandi iacent corpora beati et sancti leuprandi abbatis dicti monasterii et corpus sancti dauit heremite, et est in muro apud archam regis suprascripti*[61].
> *(b) Nota quod die 24 Iulii anni 1504 fuerunt repertae in quodam muro apud arcam seu sepulcrum Regis Lyutprandi existentis in ecclesia sancti Petri in coelo aureo, in quadam capsa lignea verata de ferro infrascriptae reliquiae, videlicet* : *Ossa et cineres sanctorum Dauit eremitae… ac sancti Lyutprandi*[62].

Par la suite, les reliques changèrent, par deux fois (en 1809 et 1904), dans Pavie, de lieu de résidence. Mais, chose extraordinaire, au cours de tous ces « voyages », le corps était resté entier. C'est donc intègre qu'il a regagné sa patrie, en 1978, obtenant peut-être enfin le repos tant désiré et mérité, jusqu'au jour de la Résurrection…

Estelle Cronnier
UMR 8167 Orient et Méditerranée

61. G. Boni, R. Majocchi, *Il catalogo Rodobaldino dei corpi santi di Pavia: studii e ricerche*, Pavie 1901, p. 26.

62. *Ibid.* C'est à partir de ce texte que F.-G. Holweck, *A Biographical Dictionary of the Saints*, Saint-Louis / Londres 1926², p. 265, répandit une erreur, souvent reproduite : « His relics are said to rest in S. Peter's church, Pavia, since 1054. »

Les moniales à Byzance, entre clôture et vie publique (VIIIe-début XIIe siècle)

Nathalie Delierneux

Si, dans la société byzantine, le christianisme a fait du célibat une force puissante[1], la présence féminine sur la scène ascétique demeure fort peu connue pour la période envisagée, même pour la capitale[2]. Bien que l'on en trouve mention dans nombre de sources, l'organisation matérielle et même spirituelle du monachisme féminin n'est le plus souvent évoquée qu'incidemment[3]. Les textes concernant directement la vie des moniales sont rares avant la fin du XIe ou le début du XIIe siècle et ils sont en outre presque exclusivement rédigés par des hommes, un lieu commun qu'il est bon de rappeler.

Ce trait s'explique pour plusieurs raisons. Dans les textes législatifs, les moniales sont généralement associées aux moines : les règles qui valent pour les seconds sont pareillement applicables aux premières et les auteurs n'établissent de distinction que lorsque des prescriptions particulières sont réservées aux sœurs. Dans l'hagiographie, les conceptions différentes concernant les saintetés masculine et féminine ont ôté aux saintes la possibilité d'être glorifiées en tant qu'administratrices de communauté : la louange de la piété, de la charité, de la discrétion et de l'humilité ont paru aux auteurs plus dignes de mémoire que la description du rôle d'une « femme d'affaires », car ces qualités correspondaient au modèle social traditionnel de comportement féminin, qui trouve son origine dans le concept incontournable de la naturelle faiblesse féminine.

Néanmoins, ces problèmes posés par la documentation, s'ils constituent des obstacles à la recherche, peuvent aussi orienter la démarche historique. Même la pauvreté d'information peut être significative, à partir du moment où elle reflète certains mécanismes sociaux qui, à côté des hasards de la transmission des textes, ont pu être les causes de la discrétion des sources ; souvent, un examen attentif révèle que ces données ponctuelles sont plus instructives qu'il n'y paraît à première vue.

1. J. Herrin, In Search of Byzantine Women: Three Avenues of Approach, *Images of Women in Antiquity*, éd. A. Cameron et A. Kuhrt, Londres 1983, p. 179-185.
2. Les choses changent quelque peu pour les derniers siècles de l'Empire byzantin, notamment grâce aux *typika* que l'on possède pour la période : voir notamment à ce sujet D. Pasquier-Chambolle, La femme aristocrate dans la Byzance des XIIe-XVe siècles au miroir du monachisme, *Labyrinthe* 27, 2007/2 (http://labyrinthe.revues.org/1927).
3. Abrahamse, Women's Monasticism, p. 35.

Ne pouvant pas envisager un millénaire de monachisme féminin, nous avons choisi d'entamer notre analyse au VIII[e] siècle, après les bouleversements provoqués par les invasions des VI[e] et VII[e] siècles et de la clore aux alentours de 1118, date probable de la première charte de fondation connue consacrée à un couvent féminin, et rédigée à l'instigation d'Irène Doukas, épouse d'Alexis I[er] Comnène[4].

Pour la période envisagée, nous connaissons le nom de quarante monastères féminins en activité au moins à un moment dans la capitale[5] et, parmi ces fondations, nombre d'entre elles sont dues à un membre de la famille impériale : neuf sont patronnées par des princesses ou des impératrices, tandis que quatre sont établies par des hommes[6]. Cette proportion s'explique tant par la présence du pouvoir, pour lequel la charité et la philanthropie sont une obligation[7], que par les avantages que cette proximité procure aux souverains[8].

Au premier chef, ces fondations sont des actes de générosité, de piété et de gratitude, qui assurent les faveurs divines, avant et après la mort, grâce aux prières des habitantes ; celles-ci constituent des intercessions de premier ordre[9] et, quand

4. Les sources utilisées sont de plusieurs types. Parmi les textes hagiographiques, citons la *Vie d'Irène de Chrysobalanton*, une pièce de littérature byzantine fascinante (voir CONNOR, *Women of Byzantium*, p. 167), rédigée sous Basile II, entre 976 et 1025. Cette sainte fut moniale puis abbesse du monastère de Chrysobalanton de 855 à 935 environ ; l'intérêt de ce document provient de ce qu'il s'agit du seul récit hagiographique totalement consacré à une moniale de la capitale, hormis quelques brèves notices du *Synaxaire de Constantinople*. La *Vie* d'Euphrosynè la Jeune, qui passa aussi plusieurs années dans des couvents constantinopolitains, sous Léon VI et Romain Lécapène, a été utilisée, à titre de comparaison avec la source précédente ; cependant le caractère tardif de ce récit, rédigé au début du XIV[e] siècle par Nicéphore Calliste Xanthopoulos, sur la base d'une Vie perdue datant sans doute de la fin du X[e] siècle, impose une utilisation prudente. Dans les sources dites historiques, figurent les chroniqueurs, comme Théophane et son continuateur, Georges le Moine, Léon le Grammairien, Psellos, Kédrènos, Zonaras et Skylitzès, ainsi que des lettres de Théodore Stoudite. Sur le plan normatif, outre les textes de lois sur l'organisation monastique, le *Typikon* d'Irène Doukas, destiné au monastère de la Théotokos Kécharitôménè offre le double intérêt de ses descriptions précises et du caractère exceptionnel de son origine féminine.

5. Parmi ces fondations, deux seulement, peut-être trois, subsistent des siècles antérieurs ; en revanche, sur les quarante couvents recensés pour la période, huit sont encore cités dans des sources postérieures à 1118, un fait qui peut s'expliquer par le lien plus fort établi à cette époque entre les fondations et les grandes familles aristocratiques et impériales.

6. À titre de comparaison, parmi les vingt-six monastères d'hommes, quatre communautés seulement sont fondées par une impératrice, dont une par un couple, Irène Doukas et Alexis I[er] Comnène, cofondateurs du monastère du Christ Philanthrope. Huit de ces monastères masculins sont élevés par un empereur et quatre autres proviennent d'un milieu aristocratique étroitement lié au pouvoir.

7. D.J. CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, New Brunswick NJ 1968, p. 43-61.

8. Sur les raisons qui poussent les aristocrates à fonder un monastère, voir notamment M. KAPLAN, Why Were Monasteries Founded?, dans *Founders and Refounders of Byzantine Monasteries: Papers of the Fifth Belfast Byzantine International Colloquium 17-20 September 1998*, éd. M. MULLETT, Belfast 2007 (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.3), p. 28-42.

9. R. MORRIS, Monasteries and Their Patrons in the Tenth and Eleventh Centuries, *Byz. Forsch.* 10, 1985, p. 221-223 ; cf. CONSTANTELOS, *Byzantine Philanthropy* (cité n. 7), p. 116.

il s'agit d'un souverain, elles garantissent la stabilité de l'empire tout entier[10]. Dans le même ordre d'idée, les résidences monastiques sont les lieux de sépulture privilégiés des fondateurs, de leurs parents, et donc de l'entourage impérial[11].

Par la commémoration des défunts après leur mort, les nonnes endossent, dans une perspective chrétienne, le rôle de pleureuses déjà connu du monde classique et, en ce qui concerne les empereurs et leur famille, la proximité des couvents garantit jusqu'à un certain point la qualité de cette commémoration : dans son *Typikon*[12], Irène dresse une longue liste de parents dont la mémoire doit être honorée annuellement par les sœurs. Cette série comprend vingt-quatre personnes en tout, soit deux par mois en moyenne : les prières des sœurs favorisent le salut de l'impératrice et celui des siens, tout en manifestant avec éclat la charité impériale, marque du bon souverain, et en assurant par le souvenir posthume la pérennité de la mémoire de toute la dynastie[13].

La forte implication impériale dans le monachisme féminin de Constantinople entraîne également d'autres conséquences, tant sur le plan des vocations monastiques que sur celui des relations entre ces couvents et le monde profane. En effet si, en théorie, tout le monde peut entrer au couvent après une période probatoire, les riches qui soutiennent financièrement une communauté y jouissent en échange de certaines prérogatives[14]. L'on obtient ainsi l'image d'un monachisme presque de

10. Morris, Monasteries (cité note précédente), p. 224.

11. Le couvent τῶν Γαστρίων, fondé par la mère de l'impératrice Théodora, sert de demeure posthume à une partie de sa famille (*De ceremoniis*, II.42, p. 647^{16}-648^{8}). Le couvent τῆς Εὐφημίας ἐν τῷ Πετρίῳ accueille les corps de nombreux parents du fondateur probable, Basile Ier (*De ceremoniis*, II.42, p. 648^{8}-649^{3}) et le monastère τοῦ Μυρελαίου, remplit un rôle identique pour des proches de Romain Lécapène (Théoph. Cont., p. 402$^{8-11}$). Irène Doukas prévoit que ses parentes qui désireront être enterrées dans son couvent ne pourront l'être que si elles sont moniales, mais cette restriction perd beaucoup de son poids quand on sait qu'il est fréquent de prendre l'habit monastique sur son lit de mort (*Typikon Kécharitôménè*, 1987-1993 ; cf. G. T. Dennis, Death in Byzantium, *DOP* 55, 2001, p. 3 ; R. Morris, Spiritual Fathers and Temporal Patrons: Logic and Contradiction in Byzantine Monasticism in the Tenth Century, dans *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIIIe au Xe siècle. Aspects internes et relations avec la société*, éd. A. Dierkens, D. Misonne et J.-M. Sansterre, Maredsous 1993 (= *Revue Bénédictine* 103), p. 287 ; É. Patlagean, Le basileus assassiné et la sainteté impériale, *Media in Francia (Mélanges K. F. Werner)*, Paris 1989, p. 69 (repris dans Ead., *Figures du pouvoir à Byzance [IXe-XIIe siècle]*, Spolète 2001).

12. Les ordres n'existant pas à Byzance, chaque couvent possède sa propre règle (Connor, *Women of Byzantium*, p. 168).

13. *Typikon Kécharitôménè*, 1788-1877. Morris (Monasteries [cité n. 9], p. 219) a noté que les commémorations concernent uniquement la famille proche, dont la loyauté est ainsi renforcée ; sur le rôle des moniales dans la commémoration des défunts, voir aussi J. Herrin, Changing Functions of Monasteries for Women during Byzantine Iconoclasm, dans *Byzantine Women: Varieties of Experience 800-1200*, éd. L. Garland, Aldershot 2006 (Publications for the Center of Hellenic Studies 8), p. 8-9 ; voir encore Kaplan, Why Were Monasteries Founded? (cité n. 8), p. 36 ; V. Dimitropoulou, Imperial Women Founders, dans *Founders and Refounders* (cité n. 8), p. 99.

14. Connor, *Women of Byzantium*, p. 168, 171-172. On constate ainsi la présence de servantes auprès de certaines moniales de la haute société byzantine (par ex., *Typikon Kécharitôménè*, 311-323 ; *VIChrys*., p. 102$^{4-7}$) ; cf. M.-F. Auzépy, La sainteté et le couvent : libération ou

classe, dont les membres se regroupent selon leur origine sociale et où une hiérarchie est implicitement justifiée sur ce critère, alors qu'est prônée en même temps une totale égalité entre les sœurs.

Tout d'abord, outre des motivations purement chrétiennes[15] qui sont, en théorie, à l'origine de toute vocation ascétique, des raisons moins nobles peuvent orienter les femmes vers un couvent, notamment dans l'entourage impérial.

En effet, si certaines semblent faire le choix monastique de leur plein gré, comme Théophanô, l'épouse de l'empereur Staurakios, qui prend le voile en même temps que d'autres parentes alors que son mari devient lui-même moine sur son lit de mort[16], nombreuses, en revanche, sont les femmes de l'entourage impérial placées au monastère comme en prison[17], à la suite d'un changement de pouvoir, de peur qu'elles n'usent de leur influence ou ne se créent des appuis par un mariage. Il s'agit de les mettre « hors d'état de nuire ». Leur époux peut aussi les écarter au profit d'un autre parti[18].

normalisation des femmes ?, dans *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe-XIe siècles)*, éd. A. Dierkens, R. Le Jan, S. Lebecq et J.-M. Sansterre, Villeneuve d'Ascq 1999 (Publication du Centre d'Histoire de l'Europe du Nord-Ouest), p. 185. Au XIIe siècle, le couvent τοῦ Βασιλείου abrite douze sœurs, toutes lettrées sauf deux servantes (R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*. I, *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*. 3. *Les églises et les monastères*, Paris 1969², p. 59-60).

15. Cf. Dimitropoulou, Imperial Women Founders (cité n. 13), p. 96.

16. Herrin, Changing (cité n.13), p. 8.

17. Cf. J. Herrin, Public and Private Forms of Commitment among Byzantine Women, dans *Women in Ancient Societies. An Illusion of the Night*, éd. S. Fischler, L. Archer et M. Wyke, New York 1994, p. 193-194 ; Ead., In Search (cité n. 1), p. 182 ; C. S. Galatariotou, Byzantine Women's Monastic Communities: The Evidence of the τυπικά, *JÖB* 38, 1988, p. 276 ; Abrahamse, Women's Monasticism, p. 37-38, 50-53 ; Auzépy, La sainteté et le couvent (cité n. 14), p. 184-186.

18. Herrin, Public Forms (cité note précédente), p. 193-195 ; v. aussi Ead., Changing (cité n. 13), p. 3. La veuve et la mère de Léon l'Arménien sont envoyées au couvent τῶν Δεσποτῶν, quand Michel II prend le pouvoir en 820 (Théoph. Cont., p. 46[16-21] ; Zonaras, p. 336[2-7]). En 856, l'impératrice Théodora est contrainte par son fils Michel III de se retirer à Γαστρίων, tandis que trois de ses sœurs sont à τοῦ Καριανοῦ, la quatrième avec sa mère à Γαστρίων (*VThéodImp.*, 11[7-11] ; cf. L. Garland, *Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium 527-1204*, Londres / New York 1999, p. 105). Basile Ier installe trois de ses filles à τῆς Εὐφημίας ἐν τῷ Πετρίῳ (Théoph. Cont., p. 264[17-21]-275[20-22] ; *De ceremoniis*, II.42, p. 648) et la quatrième sans doute à τοῦ Προμότου. D'après la Vie d'Euthyme, Alexandre, en 912, envoie son épouse au monastère τοῦ Μεσοκαπήλου, afin d'épouser une concubine (*VEuthPatr*. XX, p. 128[33]-129[4]) : le texte insiste sur les lamentations que l'épouse délaissée adresse à son époux pour le faire renoncer à son projet. Zoé Karbonopsina, la quatrième épouse de Léon VI, est aussi enfermée à τῆς Εὐφημίας ἐν τῷ Πετρίῳ par Romain Lécapène, qu'elle a tenté d'empoisonner (Théoph. Cont., p. 397[10-14] ; sur cet épisode, cf. Garland, *Byzantine Empresses*, *op. cit.*, p. 124). En 959, quand il monte sur le trône, Romain II enferme ses cinq sœurs à τοῦ Κανικλείου, là encore en dépit des supplications des jeunes filles et de leur mère (Théoph. Cont., p. 471[11]-472[1] ; cf. Connor, *Women of Byzantium*, p. 172 ; Garland, *Byzantine Empresses*, *op. cit.*, p. 127).

On ignore si les abbesses des couvents concernés eurent la possibilité de s'opposer à ces entrées forcées. Concernant le clergé, la *Vie d'Ignace* rapporte que ce patriarche de Constantinople refusa de tonsurer Théodora et ses filles, parce que ce choix leur était imposé[19], mais cette opposition, motivée par des raisons politiques, n'empêcha nullement Michel III d'accomplir son dessein ; tout au plus fut-il contraint de trouver un prêtre plus conciliant, tandis qu'Ignace était exilé peu après.

Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que les empereurs choisissent de préférence comme lieu de réclusion pour les femmes récalcitrantes un couvent lié à leur famille. Toutefois, les mises en garde d'Irène Doukas à propos de la Kécharitôménè concernant l'entrée de moniales imposées par un empereur, un archonte ou un patriarche[20], suggèrent que des monastères sans lien direct avec le prescripteur de ces retraits pouvaient également se voir imposer de telles nonnes, et que peu de supérieures avaient la possibilité de s'y opposer.

Toutefois, il serait erroné de croire que les parentes indésirables ainsi éloignées du palais se voient exclues à jamais de la vie publique. Si la proximité géographique de ces prisons monastiques permet de contrôler ces femmes sans les obliger pour autant à rompre radicalement avec leurs anciennes relations et leur mode de vie antérieur, la réclusion dans la capitale offre aussi à ces nonnes très particulières la possibilité de retourner dans le monde[21].

Certaines princesses deviennent familières de ces allers-retours du monde profane au couvent. En 795, Constantin VI fait enfermer sa femme et leurs deux filles, Irène et Euphrosynè, encore enfants, dans un monastère de l'île de Prinkipo[22]. Néanmoins, quelque vingt ans plus tard, cette réclusion n'empêche pas Michel II de venir chercher Euphrosynè pour en faire sa seconde épouse, en dépit de ses vœux monastiques[23].

En outre, la présence, volontaire ou non, dans les monastères de hautes personnalités n'est pas non plus sans conséquence sur les rapports de ces nonnes et de ces couvents avec le monde extérieur.

19. *VIgn.*, col. 504D-505A.

20. *Typikon Kécharitôménè*, 180-191 ; 194-200 ; 1494 ; 1504-1513.

21. En 802, Nicéphore Ier se rend compte que le peuple regrette l'impératrice Irène qu'il a reléguée sur l'île de Prinkipo, en mer de Marmara. Nicéphore redoute que l'ex-impératrice ne soit rappelée sur le trône, et il la fait donc transférer de Prinkipo à Lesbos. Les quelque 25 kilomètres qui séparent l'île de Constantinople ne semblent pas suffisants pour décourager la pression populaire ; selon Psellos, au milieu du XIe siècle, c'est aussi le peuple qui vient en force chercher Théodora, la fille cadette de Constantin VIII, contrainte dix ans plus tôt de se retirer à τῆς Εὐφημίας ἐν τῷ Πετρίῳ, afin de la rétablir sur le trône (PSELLOS I, 36-37, t. 1, p. 108-109) : la réclusion au couvent est donc loin d'être irréversible pour les femmes de la famille impériale.

22. Cf. *VThéodSt.*, col. 252BC ; J. HERRIN, *Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium*, Londres 2001, p. 139-140 ; M.-F. AUZÉPY, De Philarète, de sa famille et de certains monastères de Constantinople, dans *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images, monuments*, éd. C. JOLIVET-LÉVY, M. KAPLAN et J.-P. SODINI, Paris 1993 (Byz. Sorb. 11), p. 127-134, ici p. 122, 124, pour qui Euphrosynè a fondé le couvent homonyme, à moins que ce ne soit l'œuvre de Marie d'Amnia, l'épouse de Constantin VI (p. 125) ; cf. HERRIN, *Women in Purple*, *op. cit.*, p. 159.

23. Sur ce mariage, voir HERRIN, *Women in Purple* (cité note précédente), p. 155-158.

En théorie, le respect de la clôture et l'obligation de demeurer jusqu'à sa mort dans son couvent d'origine, en le quittant le moins possible et en limitant au maximum les visites de personnes extérieures, surtout masculines, sont déjà exigés par Justinien, réitérés en 692 par le concile *in Trullo* et, en 787, par celui de Nicée II[24]. Selon les préceptes de 692, les moniales qui doivent quitter leur monastère ont besoin de la bénédiction de l'abbesse et de la compagnie de sœurs âgées[25] ; en aucun cas elles ne peuvent passer la nuit hors du couvent[26].

Quatre cents ans plus tard, les prescriptions du *Typikon* de la Théotokos Kécharitôménè vont dans le même sens, tout en autorisant les visites des parentes au couvent, une ou deux fois l'an. Quant aux proches masculins des sœurs, ils ne rencontreront celles-ci que brièvement au portail. Ce n'est qu'en cas de maladie grave qu'une nonne pourra passer un bref moment auprès du malade hors du couvent, en présence de deux moniales âgées. Aucun homme ne pourra jamais franchir les portes du cloître ; comme dans la législation conciliaire de 692, il est interdit à une sœur de loger en dehors du monastère[27].

Néanmoins, l'insistance mise sur ce thème suggère que, dans la vie quotidienne, ces exigences peu praticables ne sont que très relativement respectées[28]. Ce phénomène se vérifie pour tout l'empire mais il est sans doute particulièrement vrai dans la capitale, en raison du contexte urbain[29], de la proximité du Palais et du statut élevé de la plupart des moniales. Les impératrices et princesses cloîtrées, d'autant

24. *IEGHM*, t. 2, p. 120 ; cf. *ODB*, t. 3, p. 1941.

25. *IEGHM*, t. 2, p. 49.

26. Cf. notamment Kaplan, *Chrétienté byzantine*, p. 133-134.

27. *Typikon Kécharitôménè*, 729-767. Cette rigueur législative s'explique essentiellement par le danger que les femmes représentent pour le sexe masculin (Abrahamse, Women's Monasticism, p. 44 ; Kaplan, *Chrétienté byzantine*, p. 133-134). Pour les Pères de Nicée II, regarder une femme en la désirant est déjà un adultère (*IEGHM*, t. 2, p. 120) ; on comprend l'importance que les pieux législateurs ont accordée à ce précepte. Théodore Stoudite donne les mêmes instructions à l'un de ses disciples devenu abbé : en aucun cas il ne doit pénétrer dans un couvent féminin ni laisser une femme entrer dans son monastère ; mais, détail significatif, il autorise son disciple à accueillir une femme s'il peut la recevoir sans la voir (Théodore Stoudite, *Lettres*, *ep*. 10, t. 1, p. 31-34). Ces préceptes sont repris à plusieurs reprises dans le testament de Théodore (O. Delouis, Le testament de Théodore Stoudite : édition critique et traduction, *REB* 67, 2009, p. 103[110-114, 124-126], 105[142-148]).

28. Abrahamse, Women's Monasticism, p. 48. Même Irène Doukas, qui limite strictement les sorties des sœurs, les autorise quand il s'agit de transporter le corps de l'une des moniales au monastère τὰ Κελλαραίας, sans doute voisin de la Kécharitôménè, auquel il sert de cimetière (*Typikon Kécharitôménè*, 1712-1733).

29. A.-M. Talbot, Family Cults in Byzantium: The Case of St Theodora of Thessalonike, dans *Λειμών. Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-fifth Birthday*, éd. J. O. Rosenqvist, Stockholm 1996 (Studia Byzantina Upsaliensia 6), p. 49-69 (repris dans Ead., *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot 2001 [Variorum Collected Studies Series 733], n° VII), ici p. 68 ; cf. Auzépy, La sainteté et le couvent (cité n. 14), p. 180 ; H. Saradi-Mendelovici, L'« infirmitas sexus » présumée de la moniale byzantine : doctrine ascétique et pratique juridique, dans *Les femmes et le monachisme byzantin. Actes du Symposium d'Athènes (1988)*, éd. J. Y. Perreault, Athènes 1991 (Publications de l'Institut canadien d'archéologie à Athènes 1), p. 94.

plus quand elles le sont contre leur gré, ne sont pas disposées à rompre du jour au lendemain avec leur existence et leurs affections antérieures[30], comme l'illustrent de nombreux exemples d'allées et venues de visiteurs extérieurs de haut rang dans les monastères[31].

Irène Doukas mentionne les splendides demeures incluses dans le périmètre du monastère de la Kécharitôménè et qui lui servent de résidence, ainsi que la présence de serviteurs masculins et féminins[32], et il semble qu'elle ait eu un libre accès à son couvent, malgré son statut de laïque[33], ainsi d'ailleurs, très probablement, qu'à son autre fondation, celle du monastère masculin du Christ Philanthrope, contigu à la fondation féminine, et qui partageait avec elle ses canalisations d'eau[34]. Bien que le *Typikon* précise que la porte d'accès aux demeures impériales demeure verrouillée des deux côtés et qu'un haut mur sépare les deux monastères[35], il est difficile d'imaginer une absence totale de contacts entre l'entourage de la fondatrice et ces couvents : Raymond Janin les qualifie même de fondation double, en dépit du fait qu'ils ne sont pas placés sous une seule et même autorité abbatiale.

Irène elle-même note que ses filles et sa petite-fille auront le droit d'assister à tous les offices et même de prendre leur repas avec les sœurs ; l'impératrice prévoit aussi des exceptions concernant les visites masculines à la Kécharitôménè, s'il s'agit de ses fils, gendres ou petits-fils, qui pourront se tenir dans l'exonarthex et, après l'office, rencontrer la supérieure en compagnie de deux ou trois sœurs âgées et pieuses[36]. Dans la pratique, la séparation des sexes et l'interdiction faite aux hommes de pénétrer dans le couvent, si fréquemment répétée dans le *Typikon* qu'elle en perd une partie de sa crédibilité[37], ne furent très vraisemblablement pas appliquées avec une rigueur exemplaire.

On peut sans doute aussi discerner une preuve *a contrario* de cette réalité dans l'insistance que mettent les textes hagiographiques à souligner que les saintes moniales de haut rang demeurent jusqu'à la mort dans leur communauté : selon le *Synaxaire*, Anthousa, la fille de Constantin V, ne quitta jamais le monastère τῆς Ὁμονοίας et il en allait de même pour les autres sœurs[38]. Une telle affirmation perdrait beaucoup de son poids si elle n'était pas implicitement présentée comme une exception.

30. Outre la question de la sécurité des moniales, c'est sans doute aussi en partie pour que celles-ci puissent conserver des contacts avec leurs proches laïcs que bon nombre de monastères féminins se situent dans la capitale (A.-M. Talbot, Founders' Choices: Monastery Site Selection in Byzantium, dans *Founders and Refounders* [cité n. 8], p. 45-46).

31. Basile Ier, après avoir enfermé ses filles dans des couvents, leur rend souvent visite, sans doute accompagné de serviteurs, et réside même parfois auprès d'elles, sans doute dans des appartements privés (Théoph. Cont., p. $264^{17\text{-}21}$; p. $275^{20\text{-}23}$).

32. Cf. Connor, *Women of Byzantium*, p. 172.

33. *Typikon Kécharitôménè*, 496-499.

34. *Ibid.*, 1678-1682 ; 2114-2117.

35. *Ibid.*, 2287-2291.

36. *Ibid.*, 2271-2286.

37. *Ibid.*, 324-325 ; 743-744 ; 755-757 ; 768-770 ; 1961-1965 ; 2269-2270.

38. *VAnth.*, col. $614^{12\text{-}13}$.

De même, la *Vie d'Irène de Chrysobalanton* – Irène, sans être impératrice, a manqué l'empire de peu[39] – insiste sur la stabilité monastique de son héroïne : la sainte ne sort que deux fois du couvent, la première pour être nommée abbesse par Méthode, la seconde, sur l'ordre de Basile le Grand, pour se rendre aux proches Blachernes, afin d'obtenir de la Vierge la guérison d'une sœur possédée. Après avoir prié dans l'église, la sainte s'endort et, dans une nouvelle vision, la Théotokos s'interroge sur la raison de sa présence loin de son troupeau ; Basile le Grand lui indique que c'est sur son ordre qu'Irène s'y est rendue[40]. Plus tard, lors d'un autre épisode, l'empereur en place désire rencontrer la sainte et on lui répond que cela est facile, car elle ne quitte jamais son monastère[41].

Comme pour Anthousa, de telles affirmations revêtent sans doute une valeur plus large que celle du simple cliché hagiographique. En effet, quand on considère avec un peu d'attention la Vie d'Irène, l'on constate que seul son désir d'y demeurer la retient dans son couvent, et qu'il suffit d'une vision pour lui en ouvrir les portes, ainsi qu'à deux autres sœurs[42]. L'unique question à l'égard de cette sortie est posée en rêve par la Vierge ; si ce trait revêt une valeur spirituelle indiscutable, puisque Marie se montre ainsi partisane de cette règle de stabilité, son reproche concerne moins la sortie même d'Irène que l'abandon temporaire des moniales, et il s'inscrit plus dans le cadre des obligations abbatiales que dans le contexte strict de la fidélité personnelle au couvent.

De même, quand l'empereur demande à Irène de se rendre au palais pour le rencontrer[43], il ne dépend que d'elle d'accepter cette offre ; dans l'esprit du souverain, il n'aurait pas été déplacé de voir la sainte traverser la ville pour le rencontrer. Bien sûr, même à Constantinople, toutes les moniales ne jouissent pas de la même liberté de mouvement hors du couvent. Toutefois, quand il s'agit de hautes figures monastiques, le strict tableau peint par les sources apparaît surtout comme une idéalisation hagiographique de préceptes théoriques qui peuvent être infléchis en raison d'un statut social élevé.

La constance d'Irène à demeurer dans son couvent ne la coupe pas de tout contact, au moins indirect, avec le monde extérieur. Avant d'être abbesse, Irène reçoit et conseille, apparemment librement, des proches et des femmes de sénateurs[44]. Plus tard, le texte mentionne un certain Christophoros, ami très cher d'Irène, qui se rend fréquemment auprès d'elle pour la conseiller[45], et prend même un repas de

39. En 855, Irène vient de Cappadoce à Constantinople pour participer au concours organisé pour les noces de Michel III ; arrivée en retard, elle manque le concours et choisit alors de se retirer au couvent de Chrysobalanton (*VIChrys.*, p. $12^{11\text{-}17}$).

40. *Ibid.*, p. 56^{9}-58^{20} (p. $58^{19\text{-}20}$).

41. *Ibid.*, p. $92^{23\text{-}24}$.

42. *Ibid.*, p. $56^{22\text{-}24}$. Cf. les préceptes de Justinien et du *Typikon* : une sœur ne peut quitter seule son couvent.

43. *Ibid.*, p. $98^{12\text{-}14}$.

44. *Ibid.*, p. $22^{15\text{-}19}$. Une fois qu'elle est devenue supérieure, ce sont aussi des hommes qui viennent vers elle (*ibid.*, p. $44^{6\text{-}12}$).

45. *Ibid.*, p. 10^{24}-12^{5} ; p. 100^{28}-102^{1} et p. 101, n. 1.

fête avec les sœurs[46] : il faut toutefois préciser qu'il s'agit d'un eunuque. Par l'intermédiaire d'un serviteur, la sainte prédit à sa sœur[47] le meurtre de son époux, le césar Bardas, et celui de l'empereur Michel III, qui se produisent effectivement peu après, respectivement en 866 et 867.

Alors que sa sœur aurait pu rendre visite à Irène, le serviteur, lui aussi eunuque, sert ici de lien entre le couvent et le monde, un indice du réseau social dont dispose le monastère de Chrysobalanton, comme probablement bon nombre d'autres monastères féminins du même type dans la capitale[48]. Lorsque la sœur d'Irène rapporte la prédiction à Bardas, celui-ci envoie des messagers au couvent pour apprendre le nom du meurtrier. Cette fois, les portes de l'établissement s'ouvrent toutes grandes à des visiteurs masculins, même si la demande de ces derniers n'est pas satisfaite[49].

Il est tentant de rapprocher cette prédiction d'Irène d'une situation assez identique décrite par la *Vie d'Euphrosynè la Jeune*. Celle-ci reçoit un jour la visite du futur empereur Romain Lécapène, alors qu'il est encore commandant de la flotte. Comme il s'apprête à la quitter, l'héroïne saisit la frange de son habit et s'incline vers lui en lui annonçant sa future accession au pouvoir ; en même temps, elle l'avertit de ne pas précipiter les choses – ce qui veut dire, pour parler clairement, de n'assassiner personne –, sous peine de passer le reste de sa vie dans la repentance[50].

À nouveau, on ne s'étonnera pas que les seuls exemples féminins concernant ce type de prédiction impériale proviennent de saintes installées dans la capitale. Les femmes de Dieu constantinopolitaines occupent en ce domaine un rôle privilégié, puisqu'elles sont bien placées pour recevoir ces visites et transmettre de tels messages, alors que, pour les moniales plus éloignées, rares sont les occasions de se rendre dans la capitale pour y rencontrer les souverains. Ceux-ci, de leur côté, ne visitent que rarement des moniales de l'empire : si Anthousa de Mantinée reçoit la visite de Constantin V quand celui-ci part en campagne contre les Arabes, cette visite est destinée à soumettre la sainte à la foi iconoclaste et non à recevoir d'elle des prédictions ou une bénédiction[51].

En revanche, à Constantinople, même derrière la clôture, certaines nonnes sont amenées à jouer un rôle politique actif : en refusant de nommer le futur assassin de Bardas, Irène se fait la complice d'un crime de lèse-majesté. On peut d'ailleurs suggérer que, dans cette circonstance, son fameux don dioratique s'explique beaucoup

46. *Ibid.*, p. 100^{20-23}.

47. Celle-ci l'a accompagnée dans la capitale pour participer également au concours de beauté (*ibid.*, p. 8^{18-20}).

48. *Ibid.*, p. 49, n. 1 ; cf. p. 101, n. 1.

49. La sainte refuse de nommer le criminel, dont le projet est béni par Dieu (*ibid.*, p. 50^{24-26}).

50. *VEuphrJ*. 32, p. 873^{BC}.

51. *VAnthM*., col. 850^{36}-851^{11} ; cf. C. Mango, St. Anthusa of Mantineon and the Family of Constantine V, *An. Boll.* 100, 1982, p. 406-407 (repris dans Id., *Byzantium and Its Image*, Londres 1984, n° IX). Voir A. Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Étude sur l'hagiographie méso-byzantine, ixe-xie siècles*, Paris 2010 (Dossiers byzantins 10).

plus prosaïquement par des fuites parvenues à l'abbesse grâce à ses visiteurs[52], notamment les femmes de sénateurs, qui pouvaient être informées de projets tenus plus ou moins secrets. Dans ce cas, les « conversations édifiantes » d'Irène se transformeraient, moins spirituellement mais de façon peut-être plus réaliste, en propos divers sur des sujets brûlants, faisant de Chrysobalanton un lieu nettement impliqué politiquement.

Après cet épisode, Irène se retrouve à nouveau aux prises avec le pouvoir en place lorsqu'un de ses proches est accusé de trahison, puis emprisonné par un empereur que le texte ne nomme pas. La sainte, à la demande de sa famille, apparaît en songe au souverain pour lui ordonner de libérer l'innocent. Il accepte et, repentant, demande à rencontrer Irène avec l'impératrice, afin d'être tous deux bénis par elle. Irène refuse : elle ne veut pas, elle une femme pècheresse, servir de conseiller impérial en usurpant l'autorité des membres du clergé[53].

En fait, cette humble raison n'est probablement pas unique, et l'on peut supposer que l'héroïne craint aussi de se voir entraînée dans une relation qui risquerait de la détourner de ses desseins spirituels. Pour illustrer ce point, il nous faut revenir à l'exemple d'Euphrosynè la Jeune qui, recluse au couvent τῆς Πηγῆς, reçoit la visite de Léon VI. L'empereur, reconnaissant d'avoir obtenu, grâce aux prières de la sainte, la naissance tant attendue de Constantin VII, se rend avec l'impératrice Zoé de plus en plus fréquemment auprès d'elle, et lui propose même de s'installer à la cour. L'héroïne fuit alors en secret au monastère τῆς Εὐφροσύνης pour demeurer sa propre servante ; quand l'empereur la retrouve, elle le prie de la laisser se livrer en paix à sa quête spirituelle[54].

Une fois encore, l'identité des situations mérite d'être soulignée, malgré le caractère tardif du témoignage de Nicéphore. Les deux textes témoignent de la difficulté à concilier la réclusion monastique et le désir de paix des moniales avec l'activité urbaine intense et la présence, à une redoutable proximité, de chefs d'État avides de spiritualité. Le souhait de l'empereur de rencontrer Irène, que ce soit au palais ou au couvent, donne à penser que, si la sainte avait accepté cette proposition, sa situation aurait évolué comme celle d'Euphrosynè : Irène aurait édifié le couple impérial par ses vertus, et les visites se seraient multipliées, jusqu'à ce que l'héroïne se soit vue contrainte soit de rompre toute relation avec l'empereur, un acte qui n'aurait guère été réalisable, hormis par la fuite, soit d'accepter ces fréquentes intrusions, contraires à la volonté de réclusion monastique.

Euphrosynè évoque le tumulte qui l'assourdit chaque jour à cause de l'affluence des visiteurs, de leurs richesses et de leurs dignités, et qui peut se résumer par cette phrase de la Vie, adressée à Léon VI : « Qu'y a-t-il de commun entre tes affaires et les miennes, alors que nous nous sommes fixé des buts opposés[55] ? » Plus imagée est

52. Cf. R. Morris, The Byzantine Aristocracy and the Monasteries, dans *The Byzantine Aristocracy, IX to XIII Centuries*, éd. M. Angold, Oxford 1984 (BAR International Series 221), p. 116.

53. *VIChrys.*, p. 98^{22}-100^{3} (p. 98$^{24-25}$).

54. *VEuphrJ.* 27, p. 871A ; cf. 30, p. 872DE.

55. *Ibid.*, 30, p. 872D.

la description que l'hagiographe d'Irène fait de l'arrivée au monastère des envoyés du souverain, venus transmettre la requête de leur maître : les nonnes sont en effervescence à la vue des nombreux cavaliers étincelants et des chevaux richement caparaçonnés. Dans ce cas-ci, l'agitation des moniales s'explique tant par la crainte devant cette irruption, en apparence inexplicable, que par l'admiration du don prophétique d'Irène qui a annoncé cette venue ; toutefois, il est évident que de fréquentes visites de ce type, d'autant plus si le couple impérial en personne s'était rendu au couvent avec son escorte, auraient sérieusement mis en danger l'harmonie et la paix internes du couvent[56].

Parallèlement, il n'est pas surprenant de lire, sous la plume de l'hagiographe d'Irène, que celle-ci, lorsqu'elle arrive pour la première fois au monastère, se réjouit de voir qu'il est situé dans un lieu calme, loin de l'hippodrome et du tumulte[57]. Nous trouvons là non un simple *topos* hagiographique mais l'expression de la situation paradoxale des moniales qui sont « dans le monde mais non du monde », selon la parole biblique, une conciliation qui, à Constantinople plus qu'ailleurs, est sans doute particulièrement difficile à réaliser, pour toutes les raisons déjà mentionnées[58].

Toutefois, la présence impériale offre aussi des avantages dont les habitantes des demeures monastiques sont bien conscientes, ce qui explique qu'elles veillent à ménager la susceptibilité de leurs riches visiteurs. Ainsi, Léon VI insiste pour faire accepter à Euphrosynè une rente annuelle de quarante pièces d'or, afin qu'elle-même et ses moniales prient pour la famille impériale, un trait qui nous ramène aux motivations spirituelles citées à propos des fondateurs. Nicéphore Calliste ajoute que ce versement fut confirmé par des lettres écrites par Léon et qu'il subsiste encore à son époque[59].

Même si cette affirmation ne peut pas être vérifiée, c'est une fois encore le principe qui compte ici plus que l'historicité de l'acte. Ce sont sans doute de tels arguments économiques, même s'ils ne sont bien sûr pas mentionnés dans les textes, qui justifient la tolérance des héroïnes des Vies à l'égard de leurs impériaux et parfois envahissants visiteurs. On peut suggérer que c'est là une des raisons pour lesquelles, de manière paradoxale, Euphrosynè ne fait guère preuve d'imagination géographique quand elle décide d'échapper aux assiduités impériales, et se contente de se rendre dans un monastère situé juste en face (de quoi ?) mais à l'intérieur des murailles : peut-être doit-on voir là un signe de ce que sa volonté d'isolement n'est pas aussi intense que l'hagiographe veut bien le laisser entendre.

56. *VIChrys.*, p. $94^{1\text{-}5}$; cf. *VEuphrJ.* 27, p. 871^{A}.

57. *VIChrys.*, p. $12^{1\text{-}4}$: Chrysobalanton s'élève près de la fontaine d'Aspar (*ibid.*, p. 92^{21}) ; cf. M. Kaplan, Le choix du lieu saint d'après certaines sources hagiographiques byzantines, dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, éd. Id, Paris 2001 (Byz. Sorb. 18), p. 185-186, 190, 192. Voir aussi Auzépy, De Philarète (cité n. 22), p. 135, sur la localisation des monastères liés à la famille de Philarète, entre les murs de Constantin et de Théodose.

58. Cf. Talbot, Founders' Choices (cité n. 30), p. 48-49 ; concernant la Kécharitôménè, la fondatrice prend bien garde qu'aucun autre bâtiment ne donne une vue sur son couvent (*Typikon Kécharitôménè*, 129, 1923-1958).

59. *VEuphrJ.* 31, p. 873^{A}.

De plus, même si la *Vie d'Irène de Chrysobalanton* note que ce sont des hommes de tous milieux qui se rassemblent auprès de la sainte[60], un cliché typique des Vies car le héros se doit d'être un modèle pour tous[61], les visiteurs d'Irène sur lesquels nous sont donnés quelques détails appartiennent à un même milieu, restreint, très élevé et touchant même à la sphère impériale[62]. Il n'est pas du tout certain que des personnages sans aucun lien social ou familial avec la communauté aient eu un accès aussi aisé au couvent que les proches et hauts personnages des exemples précédents. Le monastère demeure un domaine privé, fréquenté principalement par ceux qui, par leur rang ou leur parenté, y ont de fait un droit d'accès. Il peut constituer en même temps, notamment par l'influence et les aptitudes prophétiques de l'une de ses habitantes, un instrument politique de choix. Indirectement, Chrysobalanton est, à deux reprises, lié à un complot politique ; dans les deux cas, sans quitter son monastère, Irène joue un rôle actif auprès du pouvoir. Un tel appui ne se gaspille pas et les privilégiés qui ont la possibilité de bénéficier de cette autorité veillent très certainement à s'en réserver le bénéfice.

Dans le cadre de ces rapports avec le monde extérieur, un dernier point doit encore être envisagé, celui de l'activité économique des couvents et des sœurs. En effet, pour les plus riches moniales, l'entrée en religion ne signifie pas le renoncement total à toute puissance économique. Cet état de fait est officiellement légalisé par une novelle de Léon VI qui autorise les moines à gérer comme ils l'entendent les biens qu'ils auront acquis après l'entrée au monastère, contrairement aux prescriptions conciliaires antérieures[63].

Dans son testament, la nonne Marie évoque les biens qu'elle gère après son entrée en religion et qui impliquent des sorties hors du couvent, puisque Marie affirme que sa mort peut survenir à Constantinople ou ailleurs[64] ; plusieurs de ses héritiers sont d'ailleurs des nonnes ou des moines, qui reçoivent à titre personnel argent, vêtements ou objets précieux[65]. De même, Irène Doukas attribue par testament les demeures impériales du couvent à sa fille Eudocie, devenue moniale à la Kécharitôménè ; celle-ci en sera la propriétaire et en jouira comme d'une résidence personnelle, autant de dispositions qui nuancent quelque peu les exigences de l'impératrice concernant la pauvreté totale des sœurs.

La moniale Eudocie et Marie apparaissent, à peu près à la même époque, comme des rentières, libérées de toute contrainte masculine et aptes à jouir à leur gré de leurs possessions. L'on notera d'ailleurs qu'Eudocie est entrée à la Kécharitôménè à la suite d'une maladie dont sa mère s'est servie comme prétexte pour

60. *VIChrys.*, p. 44[6-12].

61. *Ibid.*, p. 22, n. 5.

62. *Ibid.*, p. 22[15-17] et n. 5 ; p. 110[7-8].

63. *Novelles de Léon VI*, V, p. 29[20]-31[22] [(14-22)] ; cf. les conciles de Constantinople I et II, Mansi, t. 16, col. 536-541 : tous les biens obtenus après l'entrée au monastère sont acquis à celui-ci.

64. Le testament cite les affranchis qui demeurent au service de Marie jusqu'à sa mort et qu'elle continue à entretenir grâce aux revenus de ses terres (*Actes d'Iviron II*, 47[63-65]).

65. Par ex., *ibid.*, 47[23-24, 29, 39-43].

chasser du palais son gendre[66]. Dans son cas, le choix monastique apparaît avant tout comme un moyen commode de se débarrasser d'un époux peu conciliant ; on comprend que, quelle qu'ait été l'intensité de sa piété, Eudocie n'ait pas pour autant renoncé à ses prérogatives impériales.

À ce niveau social, les règles cénobitiques élémentaires sont largement adaptées à un type d'ascèse que l'on qualifiera d'impérial[67]. Celui-ci n'a plus qu'un rapport ténu avec ce qui constitue la vocation monastique initiale – rejet du monde, communauté égalitaire des âmes et des biens, pauvreté absolue des membres de la communauté. Une fois encore, le *topos* de l'abandon, par les riches saintes, de tous leurs biens à leur entrée au couvent, est certainement *a contrario* de la réalité, peu de nonnes poussant à ce point le respect des préceptes christiques.

Des constatations semblables apparaissent concernant l'activité économique des monastères. Certaines nonnes, quand elles entrent au couvent, lui font un don, en théorie volontaire : le *Typikon* refuse l'idée d'imposer un tel acte de générosité, afin précisément de préserver l'égalité entre les sœurs. Toutefois, si une nouvelle venue désire faire un don volontaire, il sera accepté et servira à l'entretien du monastère ; cependant, la donatrice ne doit pas compter sur cette générosité pour obtenir un statut privilégié ou éviter des règles de vie commune. Si elle quitte le couvent, son bien ne sera pas rendu[68].

Vu le nombre de femmes de haute naissance qui choisissent cette voie, et la vertu salvatrice que revêtent de telles générosités, on peut supposer que ces donations ne devaient pas manquer : la *Vie d'Irène de Chrysobalanton* mentionne les nombreux bijoux et objets précieux que la sainte offre au couvent quand elle choisit de s'y installer[69]. Des legs peuvent aussi avoir lieu au moment de la mort, comme en témoigne l'exemple de la moniale Marie, qui a des communautés entières parmi ses héritiers[70]. Ces revenus permettent aux couvents de pourvoir largement à leurs besoins et d'acquérir d'autant plus d'indépendance et de puissance vis-à-vis des autorités ecclésiastiques.

La *Vie de Iôannikios*, vers 850, mentionne un certain Isakios, administrateur des propriétés du couvent τοῦ Κλουβίου. Cet homme désire devenir moine, mais l'abbesse du couvent, la mère de la moniale Euphrosynè, refuse d'être privée des bons conseils d'Isakios en affaires. La supérieure finit par envoyer son régisseur dans un des domaines du monastère, où il tombe malade ; un moine venu lui rendre visite lui donne alors, deux jours avant sa mort, l'habit et la tonsure[71]. Ce passage est intéressant à plus d'un titre. D'abord, il atteste la prospérité du Κλουβίου, très

66. Zonaras, p. 739, 13-18.

67. Un bon exemple de ce type d'ascèse est celui d'Anne Dalassène, la mère d'Alexis Ier qui, bien qu'ayant pris l'habit avant 1081, assure ensuite la régence de l'empire en l'absence de son fils, vivant comme une moniale dans son propre palais (É. Malamut, *Alexis Ier Comnène*, Paris 2007, p. 136, 138-139, 142).

68. *Typikon Kécharitôménè*, 399-426.

69. *VIChrys.*, p. 14^10-14^.

70. *Actes d'Iviron II*, 47^12-15^.

71. *VIoan.* 57.

certainement encore vers 850[72]. Le monastère comporte peut-être à ce moment des chambres pour les malades et les visiteurs[73], une information précieuse par sa rareté, qui témoigne tant de l'activité philanthropique de ce couvent que de sa richesse. L'on notera aussi l'autorité de l'abbesse sur la carrière d'Isakios, même à l'égard de la vocation monastique : sa seule volonté suffit à faire de son intendant ce que bon lui semble. La supérieure, décrite comme une femme pieuse, est bien une « femme d'affaires », qui place ses intérêts – ou mieux, ceux du monastère – avant tout, y compris la carrière ascétique.

L'image que nous offre le *Typikon de la Théotokos Kécharitôménè* quelque 300 ans plus tard est singulièrement identique. La Kécharitôménè est à la tête d'un véritable patrimoine, que l'abbesse gère avec l'aide de son économe. Ce dernier doit surveiller et visiter régulièrement toutes les possessions du monastère, tant au-dehors qu'à l'intérieur de la capitale, vérifier les comptes de ses domaines, administrés par des régisseurs locaux, veiller à l'entretien et aux réparations des édifices ainsi qu'à la régularité des revenus du monastère. Le texte évoque les bateaux, vraisemblablement propriétés du couvent, qui servent à assurer le transport des marchandises depuis les domaines *extra-muros*. L'économe veille aussi à accroître les revenus et transmet les comptes et les registres à la supérieure, pour qu'elle les vérifie, avant de donner une décharge aux régisseurs[74]. Elle-même peut être amenée à rencontrer les administrateurs des biens du monastère, afin de discuter avec eux de points importants concernant leurs charges. Ici encore, l'higoumène apparaît comme une femme capable, libre de tout contrôle ecclésiastique extérieur, selon la volonté de la fondatrice. Elle est aussi apte à guider les âmes qu'à tenir en mains les rênes économiques de sa communauté.

Pour conclure, le rapide panorama que nous avons présenté ici nous a permis, nous l'espérons, de lancer quelques pistes concernant certaines particularités de la vie des moniales dans les couvents de Constantinople, étroitement liées à la présence du pouvoir à proximité immédiate de ces communautés.

Tout d'abord, répondant au devoir de charité biblique, les membres de la très haute aristocratie byzantine vont être tout disposés à patronner des fondations monastiques dans la ville où ils résident. Cette proximité leur permet de faire respecter leurs prescriptions concernant ces établissements, en les faisant protéger par leurs parents et descendants, et de mieux garantir la commémoraison funèbre

72. L'autre version de la *Vie* de Iôannikios, écrite, elle, vers 860, précise que le monastère est « célèbre » parmi les résidences ascétiques féminines de la capitale. Dans les années 825, à l'époque d'Isakios, Théodore Stoudite écrit à Euphrosynè, devenue supérieure du monastère ; il loue, outre sa piété, l'hospitalité fraternelle de l'abbesse, qui fait de son couvent un « œil » dans le « corps » qu'est Byzance (Théodore Stoudite, *Lettres*, *ep.* 510[12-18], t. 2, p. 459). Sur les relations épistolaires entre Théodore et les femmes, voir J. Gouillard, La femme de qualité dans les lettres de Théodore Studite, *JÖB* 32/2, 1982, p. 445-452.

73. Ce phénomène devient de plus en plus courant au début du VIII[e] siècle (cf. Kaplan, *Chrétienté byzantine*, p. 109).

74. *Typikon Kécharitôménè*, 663-680 ; cf. 837 ; 1064-1073.

de leur mémoire et de celle de leurs proches pour garantir leur salut dans l'au-delà, d'autant plus quand leurs corps reposent au couvent. En cas de nécessité, ces établissements servent de lieux de retraite dans lesquels les liens familiaux peuvent être resserrés, notamment en cas de conflits.

La proximité de ces demeures s'avère aussi d'une grande utilité pour écarter une personnalité gênante, tout en la gardant sous surveillance, et sans la couper définitivement de son mode de vie antérieur. Le choix d'un monastère à caractère familial donne une grande liberté d'action aux souverains, qui ne doivent ainsi faire face qu'à peu d'opposition contre ces réclusions forcées ; à l'inverse, cette proximité géographique, qui permet de demeurer informé de la situation dans la capitale[75], peut offrir à ces femmes disgraciées la possibilité de revenir sur la scène publique, en dépit de leurs vœux.

En conséquence, les couvents féminins de la capitale présentent des caractéristiques propres sur le plan des relations avec le monde extérieur. La principale d'entre elles est la difficulté de demeurer à proximité du pouvoir tout en résistant à sa pression[76]. Les exemples suggèrent qu'au quotidien les relations profanes supplantent souvent la vocation spirituelle. Le niveau social élevé de certaines nonnes attire inévitablement les membres des plus hautes sphères de la société laïque, à commencer par l'empereur. Plus ou moins volontairement, certains monastères sont mêlés à la vie politique, à laquelle ils prennent parfois une part active. Les riches donations dont ils bénéficient expliquent que certains couvents deviennent de véritables centres économiques, dont les abbesses sont les redoutables gestionnaires et qui jouissent d'une totale indépendance financière.

Certes, plusieurs traits examinés plus haut sont applicables à d'autres parties de l'empire. On trouve des riches moniales et des prisonnières monastiques ailleurs qu'à Constantinople, des fondations familiales existent hors de cette ville et suscitent là aussi des inégalités statutaires entre les sœurs. Néanmoins, la particularité de la capitale réside dans le caractère intensif de cette situation et la présence de moniales « impériales », avec toutes ses conséquences.

Dans ce contexte, ce cénobitisme se définirait par des superlatifs : plus de grandes familles fondatrices, plus de richesses pour les communautés, plus de grandes dames dans ces couvents, plus de rapports avec le pouvoir en place, et donc plus de puissance et d'indépendance pour ces communautés, mais aussi plus d'inégalité dans leur organisation interne.

75. Cf. HERRIN, *Women in purple* (cité n. 22), p. 146, à propos de Marie, épouse répudiée de Constantin VI.

76. Cf. É. MALAMUT, La moniale byzantine aux 8e-12e siècles, dans *Τάσεις του ορθοδόξου Μοναχισμού, 9ος-20ος αιώνες. Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου, Θεσσαλονίκη, 28 Σεπτεμβρίου-2 Οκτοβρίου 1994*, éd. K. NIKOLAOU, Athènes 1996 (Το Βυζάντιο σήμερα 1), p. 68 ; KAPLAN, *Chrétienté byzantine*, p. 134.

Bien sûr, il ne faut pas oublier que ce qui a été dit ici ne concerne qu'une petite partie des couvents de la capitale. Bon nombre d'autres demeures ascétiques n'accueillirent aucune princesse, ne possédèrent que peu de biens et connurent sans doute une existence éphémère. Néanmoins, avoir pu effleurer, même superficiellement, ces caractères du monachisme de la capitale est déjà en soi un pas non négligeable : les voix des nonnes byzantines parviennent ainsi, déformées et paradoxales mais pourtant distinctes, aux oreilles de ceux qui cherchent à les entendre.

Nathalie Delierneux

Abréviations

Abrahamse, Women's Monasticism
D. de F. Abrahamse, Women's Monasticism in the Middle Byzantine Period: Problems and Prospects, *Byz. Forsch.* 9, 1985, p. 35-58

Actes d'Iviron II
Actes d'Iviron. 2, *Du milieu du XIe siècle à 1204*, éd. J. Lefort, N. Oikonomidès et D. Papachryssanthou, Paris 1990 (Archives de l'Athos 16)

Connor, *Women of Byzantium*
C. L. Connor, *Women of Byzantium*, New Haven / Londres 2004

De ceremoniis
Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae byzantinae libri duo, éd. J. J. Reiske révisée par B. G. Niebuhr, t. 1, Bonn 1829 (CSHB)

IEGHM
J. B. Pitra, *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, 2 vol., Rome 1864-1868 (réimpr. Graz 1963)

Kaplan, *Chrétienté byzantine*
M. Kaplan, *La chrétienté byzantine du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle : images et reliques, moines et moniales, Constantinople et Rome*, Paris 1997 (Regards sur l'histoire. Histoire médiévale 116)

Novelles de Léon VI
Les novelles de Léon VI le Sage, éd. et trad. P. Noailles et A. Dain, Paris 1944

Psellos
Michel Psellos, *Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)*, éd. et trad. E. Renauld, 2 vol., Paris 1926-1928 (Collection byzantine)

Théodore Stoudite, *Lettres*
Theodori Studitae Epistulae, éd. G. Fatouros, 2 vol., Berlin 1992 (CFHB 31/1-2)

Théoph. Cont.
Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus, éd. I. Bekker, Bonn 1838 (CSHB)

Typikon Kécharitôménè
Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè, éd. et trad. P. Gautier, *REB* 43, 1985, p. 5-165

VAnth.
Vie d'Anthousa, éd. H. Delehaye, *Syn. CP*, col. 613[17]-614[21]

VAnthM.
Vie d'Anthousa de Mantinée (*BHG* 2029h), éd. H. Delehaye, *Syn. CP*, col. 848[31]-852[17]

VEuphrJ.
Vie d'Euphrosynè la Jeune (*BHG* 627), *AASS* Nov. III, 1910, p. 861-877

VEuthPatr.
Vie d'Euthyme (*BHG* 651), éd. et trad. P. Karlin-Hayter, *Vita Euthymii Patriarchae Cp.*, Bruxelles 1970 (Bibliothèque de Byzantion 3)

VIChrys.
Vie d'Irène de Chrysobalanton (*BHG* 952), éd. et trad. J. O. Rosenqvist, *The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton*, Stockholm 1986 (Studia Byzantina Upsaliensia 1)

VIgn.
Vie d'Ignace (*BHG* 817), PG 105, col. 488-573

VIoan.
Vie de Ioannikios par Sabas (*BHG* 935), éd. J. Van den Gheyn, *AASS* Nov. II.1, 1894, p. 332-383

VThéodImp.
Vie de Théodora impératrice (*BHG* 1731), éd. A. Markopoulos, Βίος τῆς Αὐτοκρατείρας Θεοδώρας (BHG 1731), *Σύμμεικτα* 5, 1983, p. 249-285

VThéodSt.
Vie de Théodore Stoudite (*BHG* 1754), PG 99, col. 233-328

Zonaras
Ioannis Zonarae Epitomae historiarum libri XIII-XVIII, éd. T. Büttner-Wobst, Bonn 1897 (CSHB)

La profession de foi pour l'ordination des évêques (avec un formulaire inédit du patriarche Photius)

Olivier Delouis

Δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίληπτον εἶναι.
1 Tm 3, 2

Le contrôle de la doctrine des candidats à l'épiscopat est une mission essentielle de l'Église puisque l'évêque, successeur des apôtres et détenteur de la plénitude du sacrement de l'ordre, a pour charge d'enseigner, de gouverner les chrétiens de son diocèse et donc de les mener au salut[1]. La recherche d'un consensus publiquement exprimé entre deux groupes, celui du peuple d'une part, celui des évêques du voisinage de l'autre, a d'abord tenu lieu, dans l'Antiquité chrétienne, de processus de choix des candidats à l'épiscopat[2]. Cet accord, signifié publiquement un dimanche, était suivi le même jour de l'ordination à proprement parler. C'est ce dont témoigne la *Tradition apostolique* attribuée à Hippolyte (197-218) qui nous a transmis la plus ancienne liturgie du sacre épiscopal[3]. Les *Constitutions apostoliques* (vers 280) décrivent une cérémonie comparable et développent les préliminaires de l'ordination : c'est à trois reprises que le peuple et les évêques doivent proclamer publiquement et à l'unanimité que le candidat, jugé irréprochable, est digne de sa charge[4]. De profession de foi de l'ordinand, il n'est toutefois pas encore question.

1. Cette étude a bénéficié de fructueux échanges avec Alexis Chryssostalis, Daniel Galadza et Vassiliki Kravari : qu'ils soient ici remerciés. Sauf indication contraire, les traductions des sources sont nôtres.

2. Sur l'élection des évêques dans l'Antiquité tardive, voir les trois articles fondateurs de R. Gryson, Les élections ecclésiastiques au iiie siècle, *Revue d'histoire ecclésiastique* 68/2, 1973, p. 353-404 ; Les élections épiscopales en Orient au ive siècle, *Revue d'histoire ecclésiastique* 74/2, 1979, p. 301-345 ; Les élections épiscopales en Occident au ive siècle, *Revue d'histoire ecclésiastique* 75/2, 1980, p. 257-293. Voir également *Episcopal Elections in Late Antiquity*, éd. J. Leemans *et al.*, Berlin / Boston 2011 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 119) ; P. Norton, *Episcopal Elections 250-600. Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford 2007 (Oxford Classical Monographs) ; O. Condorelli, *Ordinare – iudicare. Ricerche sulla potestà dei vescovi nella Chiesa antica e altomedievale (secoli ii-ix)*, Rome 1997 (I Libri di Erice 18).

3. Hippolyte de Rome, *Tradition apostolique*, éd. et trad. B. Botte, *La tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, 5e éd. A. Gerhards et S. Felbecker, Münster 1989 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), p. 6-17 (repris dans SC 11bis, Paris 1968, p. 40-46).

4. *Les constitutions apostoliques.* 3, *Livres VII et VIII*, éd. et trad. M. Metzger, Paris 1987 (SC 336), p. 138-150, ici p. 141-142.

Le IVe siècle est celui du développement de la législation conciliaire et des grands débats théologiques, mais aussi de l'intervention croissante de l'autorité civile en matière ecclésiastique. Les sources permettent dès lors des études de cas plus nombreuses où l'on mesure le champ que se ménage la pratique de l'ordination épiscopale par rapport au droit canon[5]. Les historiens modernes, préoccupés d'histoire sociale, ont examiné l'origine, l'éducation, l'autorité spirituelle, politique ou administrative de l'évêque[6], mais ils ont largement négligé ce moment particulier, pourtant fondamental aux yeux de l'Église, de l'ordination ; à l'occasion, ils en ont fait l'honnête constat[7]. La remarque vaut également pour les études proprement byzantines, à la notable exception des travaux de Jean Darrouzès auxquels nous aurons maintes fois l'occasion de nous référer[8].

Les témoignages historiques

Faire l'histoire de la profession de foi pour l'ordination des évêques, c'est mener l'enquête au sein de sources variées, en commençant par les textes conciliaires et juridiques. Nous relevons que le concile de Laodicée (fin du IVe siècle) prescrit dans son 12e canon que « les évêques seront établis dans le gouvernement de l'Église au jugement des métropolites et des évêques voisins, après qu'ils ont été pleinement éprouvés dans le contenu de leur foi (ἔν τε τῷ λόγῳ τῆς πίστεως) et dans la bonne conduite de leur vie », ce qui demeure conforme à l'usage du siècle précédent[9].

5. P. Van Nuffelen, The Rhetoric of Rules and the Rule of Consensus, dans *Episcopal Elections in Late Antiquity*, éd. J. Leemans *et al.* (cité n. 2), p. 243-258.

6. Parmi les études importantes, on citera C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley / Los Angeles / Londres 2005 (The Transformation of the Classical Heritage 37) ; A. Sterk, *Renouncing the World Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge MA 2004.

7. P. Van Nuffelen, J. Leemans, Episcopal Elections in Late Antiquity: Structures and Perspectives, dans *Episcopal Elections*, éd. J. Leemans *et al.* (cité n. 2), p. 1-19, ici p. 8-9 : « In the relative disregard for the actual ordination this betrays a modern perspective on episcopal elections: what is important for us, is what happens before the ordination, the correct procedure or the kowtowing and back-stabbing. The actual ordination if often seen by us as the merely ceremonial endpoint of that process. The ancient church did not see it that way. »

8. Citons en particulier Darrouzès, *Ὀφφίκια*, p. 148-158 (l'évolution des rites de l'ordination épiscopale), p. 443-450 (la profession de foi). Voir également, d'après Darrouzès et les *Regestes* : O. Raquez, Les confessions de foi de la chirotonie épiscopale des Églises grecques, dans *Traditio et progressio. Studi liturgici in onore del Prof. Adrien Nocent*, éd. G. Farnedi, Rome 1988 (Studia anselmiana 95. Analecta liturgica 12), p. 469-485, ici p. 470-472. Pour l'évêque méso-byzantin, nous exprimons ci-après une opinion différente de celle de B. Moulet, *Évêques, pouvoir et société à Byzance, VIIIe-XIe siècle. Territoires, communautés et individus dans la société provinciale byzantine*, Paris 2011 (Byz. Sorb. 25), p. 273-276. Sur l'élection de l'évêque paléologue, l'étude de J. Preiser-Kapeller, *Der Episkopat im späten Byzanz. Ein Verzeichnis der Metropoliten und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453*, Sarrebruck 2008, p. X-XII (élection et ordination), n'aborde pas notre thème.

9. Joannou, *Discipline générale antique*, 1.2, Laodicée, can. 12, p. 135 : Περὶ τοῦ τοὺς ἐπισκόπους κρίσει τῶν μητροπολιτῶν καὶ τῶν πέριξ ἐπισκόπων καθίστασθαι εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀρχήν, ὄντας ἐκ πολλοῦ δεδοκιμασμένους ἔν τε τῷ λόγῳ τῆς πίστεως καὶ τῇ τοῦ εὐήθους βίου πολιτείᾳ.

En revanche, le 13e canon du synode de Carthage de 418, après avoir répété le 4e canon du concile de Nicée I (325) sur le nombre minimal de trois évêques nécessaires pour une élection, ajoute que, si l'un des évêques ordinants « se met en contradiction avec sa propre profession de foi (ὁμολογία) ou sa formule signée (ὑπογραφή), il se dépouille lui-même de sa dignité »[10]. Tout en défendant à un électeur de choisir un candidat contraire à sa foi, ce canon révèle au début du Ve siècle une procédure bureaucratisée que caractérisent une confession de foi orale et un document signé.

Après quoi les sources canoniques demeurent silencieuses, jusqu'à ce que l'empereur Justinien Ier, dans sa grande entreprise de mise sous tutelle de l'Église par le droit civil, formule précisément les exigences s'appliquant aux futurs évêques dans sa Novelle 137, datée de 565, la dernière année de son règne[11] :

> Il sera demandé par l'[évêque] ordinant à celui qui va être ordonné un libelle revêtu de sa propre signature contenant les élements de sa foi droite ; il lira celui-ci à haute voix, ainsi que la divine oraison de l'oblation employée durant la sainte communion, la prière pour le saint baptême et les autres prières ; celui qui est ordonné prêtera également serment sur les saintes Écritures qu'il n'a donné ni ne s'est engagé à donner plus tard par lui-même ou par un intermédiaire quoi que ce soit à celui qui va l'ordonner, ni à ceux qui ont fait porter sur lui leurs suffrages, ni à quiconque d'autre, en vue de sa prochaine ordination. Si quelqu'un a été consacré évêque sans que soit respectée la règle indiquée, nous ordonnons qu'il soit exclu en tout de l'épiscopat, ainsi que celui qui, malgré [cette loi], a osé l'ordonner.

Une profession de foi autographe prononcée à haute voix, une connaissance élémentaire de la liturgie et un serment de probité sur les Écritures pour lutter contre la simonie (serment qu'interdit l'Église mais qu'autorise le droit civil[12]) : le contrôle

10. *Ibid.*, Carthage, can. 13, p. 227 : Καὶ ἐάν τις ἔν τινι ἐναντιωθῇ τῇ ἰδίᾳ ὁμολογίᾳ ἢ τῇ ὑπογραφῇ, αὐτὸς ἑαυτὸν ἀποστερήσει τῆς τιμῆς. Voir aussi *ibid.*, Carthage, can. 2, p. 215 : on demande aux évêques récemment ordonnés de proclamer le dogme de l'unité de la Trinité et cet ajout sous-entend une profession de foi antérieure, dite au moment de leur ordination. Le mot ὑπογραφή a le sens bien attesté d'acte ou de formule portant signature : voir G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968, *s.v.* ὑπογραφή, « signed statement », qui cite notamment Basile de Césarée, *Ep.* 51, éd. et trad. Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres*, t. 1, Paris 1957 (Collection des universités de France), p. 132[4-5] : τῇ ὑπογραφῇ τῆς πίστεως, « la formule de foi ».

11. Novelle 137, II (*a.* 565), *Nov.*, p. 697 : Ἀπαιτεῖσθαι δὲ πρότερον τὸν μέλλοντα χειροτονεῖσθαι παρὰ τοῦ χειροτονοῦντος λίβελλον μεθ' ὑπογραφῆς ἰδίας περιέχοντα τὰ περὶ τῆς ὀρθῆς αὐτοῦ πίστεως· ἀπαγγέλλειν δὲ τοῦτον καὶ τὴν θείαν προσκομιδὴν τὴν ἐπὶ τῇ ἁγίᾳ κοινωνίᾳ γινομένην καὶ τὴν ἐπὶ τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι εὐχὴν καὶ τὰς λοιπὰς εὐχάς· ὅρκον δὲ ὑπέχειν καὶ αὐτὸν τὸν χειροτονούμενον κατὰ τῶν θείων γραφῶν, ὡς οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε δι' ἑτέρου προσώπου δέδωκέ τι ἢ ὑπέσχετο οὔτε μετὰ ταῦτα δώσει ἢ αὐτῷ τῷ χειροτονοῦντι αὐτὸν ἢ τοῖς τὰ ψηφίσματα εἰς αὐτὸν ποιησαμένοις ἢ ἑτέρῳ τῶν πάντων τινὶ ὑπὲρ τῆς εἰς αὐτὸν γενησομένης χειροτονίας. Εἰ δέ τις παρὰ τὴν μνημονευθεῖσαν παραφυλακὴν ἐπίσκοπος χειροτονηθῇ, κελεύομεν καὶ αὐτὸν πᾶσι τρόποις τῆς ἐπισκοπῆς ἐκβάλλεσθαι καὶ τὸν παρὰ ταῦτα τολμήσαντα χειροτονῆσαι.

12. O. Delouis, Église et serment à Byzance : norme et pratique, dans *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, éd. M.-F. Auzépy et G. Saint-Guillain, Paris 2008 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 29), p. 211-246.

a gagné en complexité. La Novelle, qui fait peut-être écho aux difficultés qu'eut Justinien à contrôler son épiscopat dans l'affaire des Trois chapitres[13], est importante car elle connut le parcours traditionnel du droit justinien et fut reprise dans la législation des empereurs macédoniens : dans l'*Eisagôgè*, promulguée par le patriarche Photius en 885/886 (où l'on ajoute que le choix de l'évêque se fait parmi un collège déjà réduit de trois noms)[14], dans les *Basiliques* de Basile Ier et de Léon VI (*a.* 888), où la Novelle est répétée à la lettre[15], puis, sous une forme abrégée, dans le manuel du *Procheiros nomos*, lui aussi daté du règne de Léon VI (*a.* 907)[16].

Les détails de l'application de la loi par l'Église font défaut, mais on relève que le concile de Nicée II (787) exige dans son 2e canon, sans mentionner la profession de foi, un contrôle quelque peu analogue des connaissances du candidat, portant cette fois non sur la liturgie mais sur le droit canon et la Bible : celui-ci devra avoir appris le psautier par cœur et avoir lu non pas rapidement, mais de manière approfondie, les saints canons, les Évangiles, les Épîtres et le reste des saintes Écritures. Le métropolite ordinant sera chargé de cet examen qui devra être mené « de manière sûre » (ἀνακρίνεσθαι δὲ ἀσφαλῶς)[17] – et l'adverbe porte, comme en germe, le mot d'ἀσφάλεια, « garantie », qui désignera plus tard l'acte signé de la profession de foi.

Que cet acte ait été soumis à une formalité de dépôt dans les archives du patriarcat de Constantinople, à savoir dans les bureaux du *chartophylakion*, est attesté plus tard, au IXe siècle, par les actes du concile anti-photien de 869-870. Rappelons que l'ambition de ce concile était de rallier au patriarche Ignace les évêques ayant pris parti pour Photius et de leur faire signer un *Libellus satisfactionis* préparé par le pape Nicolas Ier. À la troisième session du concile, le 11 octobre 869,

13. Sur Justinien théologien, voir A. Le Boulluec, Justinien, dans *La théologie byzantine et sa tradition.* 1/1, *VIe-VIIe s.*, éd. C. G. Conticello, Turnhout 2015 (Corpus Christianorum), p. 47-113.

14. *Eisagôgè* 8, 3, Zepos, t. 2, p. 251 : Καὶ ἐκ τῶν τριῶν προσώπων τῶν ψηφιζομένων ὁ βελτίων χειροτονείσθω ἐπιλογῇ καὶ τῷ κρίματι τοῦ χειροτονοῦντος, λιβέλλου παρ' αὐτοῦ γινομένου μεθ' ὑπογραφῆς ἰδίας περιέχοντος περὶ τῆς ὀρθῆς αὐτοῦ πίστεως. Ἀπαγγέλλειν δὲ τοῦτον καὶ τὴν θείαν προσκομιδὴν τὴν ἐπὶ τῇ ἁγίᾳ κοινωνίᾳ γινομένην καὶ τὴν ἐπὶ τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι εὐχὴν καὶ τὰς λοιπὰς εὐχάς. Ἰδιόχειρον δὲ ὑπέχειν καὶ αὐτὸν τὸν χειροτονούμενον, ὡς οὔτε δι' ἑαυτοῦ οὔτε δι' ἑτέρου προσώπου δέδωκεν ἢ ὑπέσχετο, οὐδὲ μετὰ ταῦτα δώσει ἢ αὐτῷ τῷ χειροτονοῦντι αὐτὸν ἢ τοῖς τὰ ψηφίσματα ποιησαμένοις ἢ ἑτέρῳ τῶν πάντων τινὶ ὑπὲρ τῆς εἰς αὐτὸν γινομένης χειροτονίας.

15. *Basiliques* III, 1, 8, éd. H. J. Scheltema et N. Van der Wal, *B* A, t. 1, p. 83 (à l'identique de la Nov. 137).

16. *Procheiros nomos* 28, 2, Zepos, t. 2, p. 182 : Ὁ χειροτονούμενος ἐπίσκοπος λίβελλον πρῶτον διδότω τῆς ἰδίας πίστεως, καὶ ἀπαγγελλέτω τὰς εὐχάς, καὶ ὀμνυέτω μηδὲν δοῦναι μήτε μὴν ἐπαγγέλλεσθαι παρασχεῖν τινι ὑπὲρ τῆς χειροτονίας. Ἐὰν δέ τι παρὰ τὰ εἰρημένα γένηται, τότε καὶ ὁ γινόμενος ἐπίσκοπος καὶ ὁ χειροτονήσας αὐτὸν τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλονται. Sur les dates de l'*Eisagôgè* et du *Procheiros nomos*, voir l'étude classique d'A. Schminck, *Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern*, Francfort-sur-le-Main 1986 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 13), ici p. 132. – Sur ces trois textes, voir aussi I. I. Sokolov, Izbranie archiereev" v Vizantii IX-XV v. [L'élection des évêques à Byzance du XIe au XVe siècle], *VV* 22, 1915-1916, p. 193-252, ici p. 238-250.

17. Joannou, *Discipline générale antique*, 1.1, Nicée II, can. 2, p. 249[7-10] : ἀνακρίνεσθαι δὲ ἀσφαλῶς ὑπὸ τοῦ μητροπολίτου, εἰ προθύμως ἔχει ἀναγινώσκειν ἐρευνητικῶς καὶ οὐ παροδευτικῶς…

on s'aperçut que deux évêques, qui avaient été ordonnés par les patriarches Méthode et Ignace, à savoir Théodule d'Ancyre et Nicéphore de Nicée, n'avaient pas signé ce libelle. Rendus prudents par la confusion ambiante, ces derniers refusèrent d'approuver ce texte et renvoyèrent le concile « à ce qu'ils avaient signé et professé (ὑπεγράψαμεν καὶ ὡμολογήσαμεν), à savoir [leur] symbole de foi, lequel a été déposé dans le *chartophylakion* du vénérable patriarche au temps de [leur] ordination »[18]. Si l'enregistrement existait probablement de longue date, ce témoignage du IXe siècle est précieux car on ne saurait rien sans lui du versement de cette pièce dans les archives jusqu'au registre du patriarcat de Constantinople du XIVe siècle, lequel regroupe cette fois un nombre significatif de professions de foi d'évêques[19].

Professer sa foi pour un candidat n'était pas anodin : les évêques témoignent, quand ils l'évoquent, de l'importance de ce moment. De même que l'imposition des mains les transforme sur le plan de l'ordre, de même la profession les lie sur le plan du dogme. En 1084, dans un texte à replacer dans le contexte de la rivalité rampante entre le patriarcat de Constantinople et les métropolites de l'Empire quant à leur rôle respectif dans l'élection et l'ordination des évêques, Nicétas d'Ancyre annonce qu'il ne saurait aller contre les canons puisqu'« ayant écrit de notre propre main (οἰκειοχείρως γράψαντες), nous avons fait profession (ὡμολογήσαμεν) de les garder »[20]. Vers 1117, dans un placet vigoureux dirigé contre le métropolite Eustratios de Nicée qu'il accuse de propager une mauvaise doctrine, Nicétas d'Héraclée réfute son adversaire en lui refusant toute circonstance atténuante : « il est entré dans l'ordre épiscopal en ayant pris auparavant un engagement (ἀσφάλεια) » ; s'il conteste les conciles et les canons, c'est en connaissance de cause qu'« il a violé son propre engagement »[21]. Plus qu'un acte administratif donc, la profession de foi définit l'évêque et le maintient, sa vie durant, dans un périmètre dogmatique inchangé.

18. MANSI, t. 16, col. 324B : … ὡρίσαμεν ἑαυτοῖς καὶ δεσμὸν ἐπιτεθείκαμεν μηκέτι ὑπογράψαι πλὴν τοῦ ὅ τι ὑπεγράψαμεν καὶ ὡμολογήσαμεν, δηλαδὴ τοῦ τῆς πίστεως ἡμῶν συμβόλου, ὃ ἀπόκειται εἰς τῷ χαρτοφυλακίῳ ἐν τῇ χειροτονίᾳ ἡμῶν ; *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi quae Constantinopoli congregata est Anastasio bibliothecario interprete*, éd. C. LEONARDI et A. PLACANICA, Florence 2012 (Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia 27, Serie I 16), p. 86[80-83] : *diffinivimus nos et vinculum imposuimus non ulterios subscribere, praeter id quod subscripsimus et professi sumus fidei nostrae symbolum, quod jacet in chartophylacio venerabilis patriarchii, tempore consecrationis nostrae*. DARROUZÈS, *Ὀφφίκια*, p. 368-369 et n. 1, et p. 448, a vu le premier l'intérêt de ce passage.

19. Les professions de foi (épiscopales et patriarcales) du registre ont été récemment étudiées par C. GASTGEBER, *Confessiones fidei* im Patriarchatsregister von Konstantinopel (14. Jahrhundert), dans *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises d'Orient et d'Occident (XIIIe-XVIIIe siècle)*, éd. M.-H. BLANCHET et F. GABRIEL, Paris 2016 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 51), p. 145-189. La première est datée de 1315.

20. NICÉTAS D'ANCYRE, *Sur le droit d'ordination*, éd. et trad. J. DARROUZÈS, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris 1966 (Archives de l'Orient chrétien 10), p. 178[12-14] : Καὶ λοιπὸν παρέστω καὶ ἡμῖν τὸ θαρρεῖν ὑπὲρ θείων κανόνων πρὸς ἐναντιουμένους αὐτοῖς ἀνθισταμένοις, ὑπὲρ ὧν καὶ ἡμεῖς, οἰκειοχείρως γράψαντες, τὴν αὐτῶν τήρησιν ὡμολογήσαμεν.

21. NICÉTAS D'HÉRACLÉE, *Sur les hérésiarques*, éd. et trad. J. DARROUZÈS, *Documents inédits* (cité note précédente), p. 288[17-18.20-21] : … εἰς ἀρχιερωσύνην ἐλθόντος, προηγησαμένης καὶ τῆς ἀσφαλείας […] ἠθέτησε τὴν οἰκείαν ἀσφάλειαν.

Ainsi, ce document était enregistré et fait pour durer, mais recevait-il une quelconque publicité ? À nouveau, le témoignage le plus probant date du IXe siècle, quand l'hagiographe Ignace le Diacre relate l'accès à l'épiscopat du futur patriarche de Constantinople Nicéphore Ier, le dimanche de Pâques du 12 avril 806 à Sainte-Sophie, dont il fut le témoin oculaire. Nicéphore, nous dit-il, avait écrit lui-même sa profession de foi ; le jour venu, il la prononça devant le clergé de Constantinople, puis s'avança pour l'imposition des mains. D'un geste théâtral, il déposa ensuite son texte sous l'autel de la cathédrale de la Ville. Voici cette source traduite[22] :

> C'est alors que (Nicéphore), ayant pris dans ses mains le tome divin de sa profession de foi (τῆς πίστεως… θεῖον τόμον), qu'il avait lui-même établi et confessé dans son cœur et de sa bouche, et qu'il prononça ensuite oralement devant son propre clergé, s'avança pour la sainte imposition des mains. Il l'invoqua à haute voix comme témoignage imprescriptible (ἀπαρέγγραπτον μάρτυρα) s'il venait à se détourner de quoi que ce fût qui y était inscrit, mais [disant] qu'il se présenterait avec cette adoration (λατρεία) véritable et sincère à l'avènement de notre Dieu grand et sauveur. Quand la célébration de ce mystère le concernant fut achevée, il en fit le dépôt en dessous de la sainte table pour qu'il soit sanctifié et transmis auprès de Dieu comme la garantie (βέβαιον) de l'acceptation (de son contenu).

La preuve est une nouvelle fois incidente, qui révèle cependant la production publique de l'acte écrit et sa lecture dans un cadre liturgique précédant l'ordination. On s'attendrait par conséquent à voir ce moment sanctionné par une inscription rapide dans les sacramentaires byzantins, ces Euchologes qui transmettent la liturgie du sacre[23]. Pourtant la profession reste longtemps extérieure à cette liturgie et les plus anciens témoins auxquels les spécialistes reconnaissent une importance particulière du VIIIe au XIIIe siècle – à savoir les *Barberini gr.* 336 (VIIIe siècle), *Coislin gr.* 213

22. Ignace le Diacre, *Vie de Nicéphore patriarche* [*BHG* 1335], éd. C. de Boor, *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica, accedit Ignatii diaconi vita Nicephori*, Leipzig 1880 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 157[28]-158[8] : Τότε δὴ τότε τὸν τῆς πίστεως ὑπ' αὐτοῦ προταγέντα καὶ διομολογηθέντα καρδίᾳ καὶ στόματι, εἶτά τε καὶ τῷ κατ' αὐτὸν κλήρῳ προσφωνηθέντα θεῖον τόμον χερσὶν ἐπειλημμένος ἐπὶ τὴν θείαν χειροθεσίαν ἵετο· τοῦτον ἀπαρέγγραπτον ἐπιβοώμενος μάρτυρα, εἰ παρατρώσαι τι τῶν ἐν αὐτῷ σεσημασμένων, ἀλλὰ μετὰ ταύτης τῆς ἀληθινῆς καὶ εἰλικρινοῦς λατρείας ἐν τῇ φοβερᾷ καὶ ἐνδόξῳ ἐλεύσει τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν παραστῆναι· ὃν καὶ μετὰ τὴν τελεσιουργὸν ἐπ' αὐτῷ μυσταγωγίαν ἔνερθε τῆς ἱερᾶς τραπέζης ἀπεθησαύρισε καθαγιασθησόμενον καὶ παρὰ θεῷ τὸ βέβαιον εἰς ἀποδοχὴν κληρωσόμενον. P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958, p. 69-70, place par erreur le dépôt de la profession de foi à l'autel avant l'ordination. Sur Ignace le Diacre, voir *PmbZ*, no 2665.

23. L'examen est facilité par l'étude récente de H. Ghoneim, *Der byzantinische Bischofsweiheritus in der melkitischen Kirche. Eine liturgiegeschichtliche vergleichende Untersuchung*, Diss. Universität Wien, Vienne 2010, surtout p. 5-185 (les sources grecques). Nous remercions vivement Daniel Galadza sans lequel nous n'aurions pu consulter à Vienne ce travail inédit. Voir également H. Ghoneim, Die byzantinische Bischofsweihe in der melkitischen Kirche, dans *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development*, éd. H.-J. Feulner, Zurich 2013 (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 6), p. 165-185, qui en offre un résumé.

(*a.* 1027) et *Grottaferrata gr.* Γ.β.1 (XIII[e] siècle) – n'exigent du candidat (à savoir, en grec, de l'ὑποψήφιος) aucune garantie doctrinale[24]. Il faut attendre le XIV[e] siècle et les deux commentaires de l'ordination, la *Diataxis* liturgique du protonotaire de la Grande Église Dèmètrios Gémistos († avant 1402) et le traité *Des saintes ordinations* de Syméon de Thessalonique († 1429)[25], pour constater que la profession de foi est en effet prescrite dans l'église avant l'imposition des mains. Selon Syméon, lors de l'ordination épiscopale, le candidat lit debout sa profession contenant les canons fixés par les Pères, reconnaît qu'il n'a pas obtenu sa promotion par simonie et qu'il administrera de la meilleure façon son troupeau ; puis il lit sa formule de foi signée (ὑπογραφή), qui garantit l'engagement qu'il prend et gardera sa vie durant[26]. Pour une élection patriarcale, si le futur titulaire est un évêque qui a été transféré, il ne relira pas la profession de son ordination – tant celle-ci est désormais liée à la liturgie de la consécration, qui n'a lieu qu'une fois – et se contente de la remettre à l'assemblée ; en revanche, s'il est ordonné spécialement en vue du patriarcat, il procède comme un évêque et lit la profession écrite de sa main, sans omettre ses suscription et souscription[27].

24. Ghoneim, *Der byzantinische Bischofsweiheritus* (cité note précédente), p. 575. Pour la reconstitution de l'Euchologe constantinopolitain de cette période, voir M. Arranz, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Rome 1996. Le choix de l'éditeur de donner la primauté au *Grottaferrata gr.* Γ.β.1 a été contesté, par exemple par S. Parenti, E. Velkovska, A Thirteenth-century Manuscript of the Constantinopolitan Euchology: Grottaferrata Γ.β.1, Alias of Cardinal Bessarion, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 4, 2007, p. 175-196. En dernier lieu, on lira la mise au point de D. Galadza, « Les grandes étapes de la liturgie byzantine » de Miguel Arranz, quarante ans après, dans *60 semaines liturgiques à Saint-Serge. Bilans et perspectives nouvelles. 60[e] Semaine d'études liturgiques, Paris, Institut Saint-Serge, 24-27 juin 2013*, éd. A. Lossky et G. Sekulovski, Münster 2016 (Studia oecumenica Friburgensia 71), p. 295-310.

25. Ghoneim, *Der byzantinische Bischofsweiheritus* (cité n. 23), p. 149-185 et p. 575 ; H. Brakmann, Metrophanes von Nyssa und die Ordnungen der byzantinisch-griechischen Bischofsweihe, dans *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag*, éd. M. Hutter, W. Klein et U. Vollmer, Münster 2002 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 34), p. 303-326, ici p. 307-310 ; Darrouzès, *Ὀφφίκια*, p. 149-158. – La *Diataxis* de Dèmètrios Gémistos est éditée par A. Rentel, *The 14[th] Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos. Edition and Commentary*, Diss. Institut Pontifical Oriental, Rome 2004, travail que nous n'avons pu consulter ; nous avons lu la partie concernant l'ordination de l'évêque dans l'édition ancienne d'I. Habert, *Ἀρχιερατικόν. Liber pontificalis Ecclesiae graecae*, Paris 1643, p. 26-29 et 66-70. Le *Περὶ τῶν ἱερῶν χειροτονιῶν* de Syméon se lit dans la PG 155, col. 361-470, qui reproduit l'édition de Dosithée de Jérusalem (1683).

26. Syméon de Thessalonique, *Περὶ τῶν ἱερῶν χειροτονιῶν*, PG 155, chap. 199, col. 408-409 : Ἐπιλέγει δὲ τὸ ἱερὸν τῆς πίστεως σύμβολον ὀρθῶς καὶ ὡς παρὰ τῶν Πατέρων ἐτέθη, καὶ τὰ λοιπὰ ἔτι τῆς τῶν ὀρθοδόξων Πατέρων ὁμολογίας· καὶ ὅτι οὐ δέδωκέ τι πρὸς τὸ ἐλθεῖν εἰς τὴν ἐπισκοπήν· καὶ ὡς καθαρῶς καὶ ἀμέμπτως διοικήσει τὴν ποίμνην. Καὶ τέλος λέγει τὴν ἰδίαν ὑπογραφήν, δι' ἧς τὰ προειρημένα σφραγίζει τε καὶ ὁμολογεῖ μαρτυρῶν, ὡς καὶ τὰ ὀρθόδοξα ταῦτα τῇ ἑαυτοῦ κηρύξει ποίμνῃ, ἃ δὴ καὶ καθωμολόγησε, καὶ εἰς τέλος ταῦτα φυλάξει. – Voir aussi Dèmètrios Gémistos, *Diataxis*, éd. partielle par Habert, *Ἀρχιερατικόν* (cité n. 25), p. 27 : καὶ στὰς ἀπ' ἀντικρὺ τοῦ πατριάρχου ἀναγνώσκεται ἰδίαν ὁμολογίαν εἰς ἐπήκοον πάντων.

27. Syméon de Thessalonique, *Περὶ τῶν ἱερῶν χειροτονιῶν*, PG 155, chap. 234, col. 449-452 : … καὶ τὴν ὁμολογίαν αὐτοῦ ἐνώπιον λέγειν πάντων, τὴν πίστιν ὀρθὴν διδούς, ὡς δῶρον τῆς νυμφεύσεως καθαρόν. Ὁ μὲν γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς παριάρχην μετατιθέμενος, δοὺς ἐξαρχῆς τὴν ὁμολογίαν ἐν τῷ χειροτονεῖσθαι, οὐκ ἔχει χρείαν αὖθις λέγειν αὐτήν· οὗτος δὲ μήπω ἐπίσκοπος

Cette profession se complexifie au XIVe siècle : elle devient triple et le candidat en prononce chacune des trois étapes en s'avançant sur l'image d'un aigle disposée au centre de l'église. Sa première attestation, dans le *Palatinus gr.* 367 (*a.* 1317-1320), est celle d'un rituel en vigueur dans l'Église de Chypre sous domination latine[28], elle chemine avec la même structure dans les Euchologes manuscrits puis imprimés et donne lieu à une ultime révision par Métrophane de Nysse dans son *Archiératikon* de 1714, laquelle passe ensuite dans les Euchologes à partir de 1776[29].

Cet ensemble de rituels, dont la tradition a conservé les trois *taxeis* successives (la première, ancienne, sans profession de foi imprimée – mais de fait pratiquée –, la deuxième à la triple profession à l'aigle et la troisième de Métrophane), se retrouve aujourd'hui dans les Euchologes en usage dans l'orthodoxie grecque ou slave[30].

Quel était le contenu de la profession ancienne, celle qui échappe aux premiers sacramentaires ? Avant d'en donner deux formulaires, indiquons qu'elle commençait invariablement par le *credo*, souvent abrégé dans les manuscrits, et qu'elle était suivie d'un paragraphe complémentaire, plus ou moins long, comprenant des précisions théologiques susceptibles de varier. S'agissait-il, pour les évêques en ayant le talent ou l'imagination, d'un endroit de liberté ? C'est ce que laisserait croire l'exemple d'Aréthas de Césarée, dont le « Symbole de foi délivré lors de sa propre ordination épiscopale » (*ca* 902) est insolite : ce texte omet le *credo* et diffère radicalement, par sa longueur et son contenu très personnel, des formulaires connus. Si l'auteur a pu transmettre sa profession en ôtant le prologue usuel et en se limitant à un morceau de bravoure[31], c'était toutefois aux patriarches, et non aux candidats, qu'il revenait en principe de

γεγονώς, ἀνάγκη ταύτην δοῦναι πρὸ τῆς χειροτονίας τῇ ἐκκλησίᾳ […] Τῆς ὁμολογίας οὖν τελεσθείσης μετὰ τῆς οἰκειοχείρου ἐπιγραφῆς καὶ ὑπογραφῆς, οἱ ἀρχιερεῖς προσκυνοῦσι διὰ τὴν ὑποταγήν, ὅτι μνήστωρ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ἐγένετο. – On aura soin de distinguer la profession de foi d'un ordinand de la lettre synodique d'intronisation d'un patriarche envoyée aux autres sièges patriarcaux : il s'agit d'un texte plus long, plus personnel et postérieur à l'élection, qui remplit d'autres fonctions.

28. L'étude détaillée en est faite par Ghoneim, *Der byzantinische Bischofsweiheritus* (cité n. 23), p. 105-147 ; voir aussi J. Darrouzès, Textes synodaux chypriotes, *REB* 37, 1979, p. 5-122. Ajoutons que la troisième profession de foi de ce rituel se rencontre dans les œuvres du patriarche de Constantinople d'origine chypriote Grégoire II (1283-1289) ainsi que dans le *Tomos* du deuxième concile des Blachernes de 1285 : Raquez, Les confessions de foi (cité n. 8), p. 477. Voir désormais M. Stavrou, Une réévaluation du *Tomos* du Deuxième Concile des Blachernes (1285) : commentaire, tradition textuelle, édition critique et traduction, dans *The Patriarchate of Constantinople in Context and Comparison*, éd. C. Gastgeber *et al.*, Vienne 2016 (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 41), p. 47-93. Nous remercions Michel Stavrou de nous avoir indiqué cette référence alors qu'elle était encore sous presse.

29. Métrophane de Nysse, *Ἀρχιερατικόν, περιέχον τὰς θείας καὶ ἱερὰς λειτουργίας…*, Venise 1714, ici p. 55. Sur le travail de Métrophane (et son adoption dans les Euchologes) : Brakmann, Metrophanes von Nyssa (cité n. 25), p. 303-318 ; Ghoneim, *Der byzantinische Bischofsweiheritus* (cité n. 23), p. 195-206.

30. Voir pour l'Église grecque l'édition usuelle du *Μέγα Εὐχολόγιον*, Athènes 1992 [= Venise 1862], p. 166-181, ainsi que le *Grand euchologe et arkhiératikon*, trad. D. Guillaume, Parme 1992, p. 761-769 (*arkhiératikon*), 769-776 (pontifical de Moscou).

31. *Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora*, éd. L. G. Westerink, t. 2, Leipzig 1972 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), no 60, p. 17-22 ; voir sur ce point le compte rendu de J. Darrouzès, *REB* 31, 1973, p. 358-359, et *Regestes*, no 597a, p. 176. Sur Aréthas : *PmbZ*, no 20554.

modifier la formule de profession de foi. Ainsi, Michel III d'Anchialos, en 1170, y ajouta un anathème sur une interprétation de la parole du Christ « Mon Père est plus grand que moi » (Jn 14, 28)[32]. Mais, à nouveau, les documents sont rares qui nous montrent les patriarches à l'œuvre avant le registre du XIVe siècle[33]. Tant que tous les formulaires n'auront pas été édités et comparés, il sera difficile de juger de l'autonomie de l'évêque dans la définition de sa foi[34].

La formule commune de la profession de foi des évêques

Un texte domine cependant la tradition et sert de fondement aux différentes professions de foi que nous avons rencontrées. La version publiée par Johannes Leunclavius en 1506 et réimprimée à plusieurs reprises[35] provient, après enquête, du *Vindobonensis jur. gr.* 9, un recueil canonique de la première moitié du XIIIe siècle (fol. 315v-316)[36]. Nous avons également rencontré ce même document dans l'*Atheniensis* 1429 (fol. 411v-412), un précieux manuscrit des œuvres canoniques de Jean Zonaras, daté du XIIe siècle[37]. Ce formulaire intègre une promesse de

32. *Regestes*, no 1114, p. 544. – Peut-on en revanche arguer du rôle du patriarche Luc Chrysobergès dans la modification de la profession de foi des évêques lors du synode sur l'édit de Manuel Comnène sur « Mon Père est plus grand que moi », en mars 1166, comme le supposent les *Regestes*, no 1061, p. 514 (cf. PG 140, col. 264B : Ἅπερ καὶ ἐφεξῆς οἱ χειροτονεῖσθαι μέλλοντες πάντες ἀρχιερεῖς ὡρίσθησαν ἀσφαλίζεσθαι) ? C'est en effet le *tomos* du synode que les candidats à l'épiscopat ont dû signer, et non la profession usuelle qui aurait été modifiée, ce que signalent clairement les deux évêques nouvellement élus, Basile de Néocésarée et Jean d'Iconium : διὰ τὸν θειότατον τοῦτον τόμον [*sc.* du concile] πρὸ τοῦ χειροτονηθῆναί με, ὁρίσας ἐνταῦθα ὑπέγραψα (PG 140, col. 261A-B).

33. On verra les indications données par J. Darrouzès, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople.* 1, *Les actes des patriarches.* Fasc. 5, *Les regestes de 1310 à 1376*, Paris 1979 (Le Patriarcat byzantin 1), nos 2256 (Jean XIV Kalékas, *a.* 1344), 2276 (Isidore Ier, *a.* 1347), à propos des erreurs de Barlaam et d'Akindynos et de leur mention dans la profession épiscopale ; voir sur ces textes Gastgeber, *Confessiones fidei* (cité n. 19), *passim*.

34. Nous reprenons à notre compte la remarque de Darrouzès, *Ὀφφίκια*, p. 443-444 : « L'histoire et la liturgie n'ont pas encore étudié suffisamment ces formules, surtout par rapport aux différentes catégories de personnes astreintes à la signature de cet engagement. »

35. J. Löwenklau (Leunclavius), *Juris graeco-romani tam canonici quam civilis tomi duo*, Francfort-sur-le-Main 1596, t. 1, p. 440-441. Le même formulaire est imprimé par Habert, *Ἀρχιερατικόν* (cité n. 25), p. 566-567, lequel omet toutefois le nom du patriarche Nicolas (voir plus bas). La profession de foi passe ensuite de Leunclavius chez Rallès-Potlès, t. 5 [Athènes 1855], p. 566-567, et dans la PG 119 [Paris 1881], col. 1157-1160. L'*incipit* est également donné par P. Lambeck, A. F. Kollár, *Commentariorum de augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonens Liber VIII*, Vienne 1782, col. 950-951.

36. H. Hunger, O. Kresten, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. 2, *Codices juridici. Codices medici*, Vienne 1969 (Museion. 4. Reihe, Veröffentlichungen der Handschriftensammlung 1), p. 17-19.

37. Selon la description très insuffisante de I. et A. I. Sakkélion, *Κατάλογος χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Athènes 1892, p. 256. – Le témoin est fameux pour ses notes chronologiques sur les empereurs et les patriarches : voir par exemple P. Gautier, Monodie inédite de Michel Psellos sur le basileus Andronic Doucas, *REB* 24, 1966, p. 153-170 (p. 156) ; J. Darrouzès, Sur la chronologie du patriarche Antoine III Stoudite, *REB* 46, 1988, p. 55-60 (*passim*).

soumission envers un certain patriarche Nicolas qui a trompé les commentateurs, laissant penser que « nous n'avons que des formules attribuées à des patriarches »[38]. Or il existe une autre recension ancienne, éditée ci-après selon le *Vindobonensis hist. gr.* 7, un autre recueil canonique daté de *ca* 1200[39], qui conserve au fol. 231 un formulaire identique à celui de Leunclavius, mais spécifiquement dédié aux évêques des métropoles[40]. Ceci démontre bien que l'usage de la profession de foi ne se limitait pas aux métropolites ordonnés dans la capitale et c'est pourquoi nous donnons le texte de cette recension accompagné d'une traduction.

Ἡ ἀσφάλεια καὶ τὸ ἅγιον σύμβολον ὅπερ γράφει ὁ μέλλων χειροτονεῖσθαι ἐπίσκοπος.

Ὁ δεῖνα ἐλέῳ Θεοῦ πρεσβύτερος καὶ ὑποψήφιος τῆς θεοσώστου πόλεως τῆσδε.
Πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ τὰ ἑξῆς.
Πρὸς δὲ τούτοις ἀποδέχομαι τὰς ἁγίας καὶ οἰκουμενικὰς ἑπτὰ συνόδους, αἵτινες ἐπὶ φυλακῇ[a] τῶν σεπτῶν δογμάτων συνηθροίσθησαν, καθομολογῶ τοὺς ὑπ' αὐτῶν διωρισμένους στέργειν καὶ φυλάττειν κανόνας καὶ τὰς ἁγίας διατάξεις, ὅσαι τοῖς ἱεροῖς ἡμῶν πατράσι κατὰ διαφόρους καιροὺς καὶ χρόνους ἐτυπώθησαν, πάντας οὓς ἀποδέχονται συναποδεχόμενος καὶ οὓς ἀποστρέφονται συναποστρεφόμενος· ἔτι δὲ καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν εἰρήνην ὁμολογῶ φυλάττειν, καὶ κατ' οὐδένα τρόπον ἐναντία ταύτης φρονεῖν διὰ βίου παντός. Κατὰ πάντα ἑπόμενος καὶ συμφωνῶν ὁ δεῖνα τῷ ἁγιωτάτῳ μητροπολίτῃ, προσεπαγγέλλομαί τε ἐν φόβῳ Θεοῦ καὶ θεοφιλεῖ γνώμῃ τὴν ἐγχειρισθεῖσάν μοι ποίμνην ἰθύνειν, πάσης πονηρᾶς ὑπολήψεως καθαρὸν ἐμαυτὸν συντηρῶν, ὅσον μοι περίεστι δύναμις.
Ἐγράφη[b] ταῦτα διὰ χειρὸς ἐμοῦ τοῦδε πρεσβυτέρου καὶ ὑποψηφίου τῆς θεοσώστου πόλεως τῆσδε, μηνὶ τῷδε ἰνδικτιῶνος τῆσδε ἔτους τοῦδε.

[a] ἐπιφυλακὴ ms. ‖ [b] γραφὲν ms.

Garantie et saint symbole qu'écrit celui qui va être ordonné évêque.

Untel par la grâce de Dieu prêtre et candidat de la ville unetelle gardée de Dieu.
Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, etc.
Par ailleurs, j'accepte les sept saints synodes œcuméniques, lesquels ont été rassemblés pour la préservation des dogmes vénérables, je promets d'agréer et de préserver les canons qui ont été définis par eux et les saintes dispositions qui ont été fixées par nos saints Pères en divers temps et époques, en accueillant moi aussi tous ceux qui les accueillent et en me détournant de ceux qui s'en détournent. Je confesse encore préserver la paix de l'Église et ne rien penser qui lui soit contraire ma vie durant. En suivant et en s'accordant en tout avec le très saint métropolite, moi untel, je prends

38. Darrouzès, Ὀφφίκια, p. 447.

39. H. Hunger, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*. 1, *Codices historici, codices philosophici et philologici*, Vienne 1961 (Museion. 4. Reihe, Veröffentlichungen der Handschriftensammlung 1), p. 9-13. Dans le manuscrit, cette pièce porte le numéro ρα´ (101).

40. Là où l'*Atheniensis* 1429 et le *Vindobonensis jur. gr.* 9 ont la formule de soumission : κατὰ πάντα ἑπόμενος καὶ συμφωνῶν *Νικολάῳ τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ*, le *Vindobonensis hist. gr.* 7 porte : … καὶ συμφωνῶν ὁ δεῖνα *τῷ ἁγιωτάτῳ μητροπολίτῃ*, lequel reste anonyme (nous soulignons). Sur ce Nicolas, voir plus bas.

l'engagement, dans la crainte de Dieu et une volonté agréable à Dieu, de diriger le troupeau qui m'a été confié en me gardant moi-même pur de toute mauvaise opinion, autant que j'en aurai la force.
Ceci a été écrit de la main de moi untel, prêtre et candidat de la cité unetelle gardée de Dieu, au mois untel, indiction unetelle, année unetelle.

Le titre distingue bien les deux aspects du document : l'ἀσφάλεια, un écrit autographe servant de garantie, et le contenu de l'écrit, le σύμβολον ou profession de foi, à savoir le *credo* augmenté du paragraphe édité. Cette dichotomie correspond parfaitement à celle que faisait le concile de Carthage entre ὑπογραφή (ce mot est d'ailleurs substitué à ἀσφάλεια dans l'*Atheniensis* 1429) et ὁμολογία.

Dater ce formulaire n'est guère aisé, mais il est en tout cas plus ancien que nos témoins manuscrits puisque Nicétas d'Amasée en fait état dès la fin du xe siècle. Défendant vers 995 les droits du patriarche sur les élections des métropolites (au prétexte que ces derniers ne sont pas autocéphales mais des suffragants du siège de Constantinople), celui-ci cite *verbatim* la profession (dans sa forme patriarcale) qu'il avait lui-même prêtée : « En effet, c'est d'être électeur avec [le patriarche] que les canons m'ordonnent ; ainsi d'ailleurs à mon ordination j'ai signé : "En suivant et en s'accordant en tout avec le très saint patriarche" (ἐνεγραψάμην κατὰ πάντα ἑπόμενος καὶ συμφωνῶν τῷ ἁγιωτάτῳ πατριάρχῃ) comme avec la tête, et non pas de joindre mon vote à celui de tel ou tel métropolite, mon égal en dignité, de le suivre et de m'accorder avec lui »[41].

La paternité du texte en revanche ne peut être fixée : le Nicolas cité dans la version de Leunclavius ne saurait en être l'auteur et il est inutile de chercher s'il s'agit de Nicolas Ier Mystikos, Nicolas II Chrysobergès ou Nicolas III Grammatikos, puisque ce nom est une simple indication chronologique du patriarcat sous lequel le formulaire fut un jour utilisé. Une enquête menée dans les manuscrits démontre du moins l'abondante postérité du document. Voici une liste d'exemples avec une courte analyse de leurs contenus qui attendent une étude plus poussée[42].

41. Nicétas d'Amasée, *Sur le droit de vote du patriarche*, éd. et trad. J. Darrouzès, *Documents inédits* (cité n. 20), p. 162$^{3-7}$: Τούτῳ γὰρ κανονικῶς σύμψηφος εἶναι ὡρίσθην· οὕτω δὲ καὶ ἐν τῷ χειροτονεῖσθαί με ἐνεγραψάμην· « κατὰ πάντα ἑπόμενος καὶ συμφωνῶν τῷ ἁγιωτάτῳ πατριάρχῃ » ὡς κεφαλῇ, ἀλλ' οὐχὶ συμψηφίζεσθαι, οὐδὲ ἕπεσθαι καὶ συμφωνεῖν τῷ δεῖνι ἢ τῷ δεῖνι τῷ ἰσοτίμῳ μου μητροπολίτῃ. Darrouzès, Ὀφφίκια, p. 447, a déjà relevé cette présence chez Nicétas. – On verra plus bas que le concile anti-photien réuni par le patriarche Ignace, en 869-870, invoque une profession traditionnelle qui pourrait aussi être la nôtre.

42. Ces textes échappent la plupart du temps aux catalogues spécialisés : nous les avons isolés en partie grâce à une note de Jean Darrouzès (*Documents inédits* [cité n. 20], p. 163 n. 3) et surtout grâce au signalement qu'il en a fait dans ses fiches conservées à l'Institut français des études byzantines (Paris). Nous avons ensuite consulté les manuscrits cités grâce aux microfilms que conserve ce même Institut (voir la base Medium de l'Institut de recherche et d'histoire des textes – medium.irht.cnrs.fr – où ces microfilms sont référencés depuis 2015). L'enquête n'est donc pas exhaustive et d'autres témoins de professions de foi épiscopales sont très certainement conservés ailleurs. Pour la datation des manuscrits, nous renvoyons aux catalogues usuels donnés par J.-M. Olivier, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richard*, Turnhout 1995 (Corpus Christianorum), et au catalogue électronique Pinakes de l'IRHT : pinakes.irht.cnrs.fr. – Voir aussi Darrouzès, Ὀφφίκια, p. 446-447, qui cite à tort le *Vindobon. hist.* 9 en décrivant l'*Ambrosianus* Q 76 sup.

1. *Atheniensis* 1429 (xiie siècle, fol. 411v-412)

Titre : Ἡ ὑπογραφὴ ἣν ποιεῖ ὁ μέλλων χειροτονηθῆναι ἐπίσκοπος ἔστιν αὕτη.
Contenu : formulaire édité, patriarcal (sous Nicolas), impersonnel.
Formule de conclusion : Ἐγράφη ταῦτα διὰ χειρὸς ἐμοῦ δεῖνος πρεσβυτέρου καὶ ὑποψηφίου τῆς θεοσώστου πόλεως δείνης (*sic*), μηνὶ καὶ ἰνδικτιῶνι.

2. *Vindob. hist. gr.* 7 (*ca* 1200, fol. 231, texte édité ci-dessus)

Titre : Ἡ ἀσφάλεια καὶ τὸ ἅγιον σύμβολον ὅπερ γράφει ὁ μέλλων χειροτονεῖσθαι ἐπίσκοπος.
Contenu : formulaire édité, métropolitain (sans nom), impersonnel.
Conclusion : Ἐγράφη ταῦτα διὰ χειρὸς ἐμοῦ τοῦδε πρεσβυτέρου καὶ ὑποψηφίου τῆς θεοσώστου πόλεως τῆσδε, μηνὶ τῷδε ἰνδικτιῶνος τῆσδε ἔτους τοῦδε.

3. *Vindobonensis jur. gr.* 9 (1re moitié du xiiie siècle, fol. 315v-316)

Titre : Ἡ παρὰ τῶν θεοφιλεστάτων μητροπολιτῶν καὶ ἀρχιεπισκόπων συνήθως ἐν τῷ καιρῷ τῆς χειροτονίας γινομένου (*sic*) τοῦ συμβόλου ἀσφάλεια.
Contenu : formulaire édité, patriarcal (sous Nicolas), impersonnel, imprimé (voir ci-dessus n. 35).
Formule de conclusion : Ἐγράφη ταῦτα διὰ χειρὸς ἐμοῦ αὐτοῦ ὁ δεῖνα καὶ ὑποψηφίου τῆς θεοσώστου πόλεως ὁ δεῖνα (*sic*), μηνὶ καὶ ἰνδικτιῶνι.

4. *Ambrosianus* Q 76 sup. (Martini-Bassi 682) (xiiie siècle, fol. 345-346)

Titre : Κωνσταντῖνος ὁ εὐτελὴς πρεσβύτερος καὶ ὑποψήφιος τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως *vacat*, εἶθ' οὕτως· τὸ Πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν μέχρι τέλους, μετὰ καὶ τῆς προσθήκης ταύτης, ἧς ἡ ἀρχὴ ἔχει οὕτως.
Contenu : édité avec ajouts comnènes et autres développements, patriarcal (sans nom), personnel mais signature non autographe.
Formule de conclusion : Ἐγράφη ταῦτα διὰ χειρὸς ἐμοῦ Κωνσταντίνου πρεσβυτέρου καὶ ὑποψηφίου τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως *vacat*, μηνὶ *vacat* ἰνδικτιῶνος *vacat*.

5. *Vaticanus gr.* 1455 (fin xiiie siècle, fol. 222)

Titre : Ἡ περὶ τῶν θεοφιλεστάτων μητροπολιτῶν καὶ ἀρχιεπισκόπων συνήθως ἐν τῷ καιρῷ τῆς χειροτονίας γινομένη τοῦ συμβόλου ἀσφάλεια.
Contenu : formulaire édité, patriarcal (Nicolas), impersonnel mais signature autographe.
Formule de conclusion : Ἔγραψα ταῦτα διὰ χειρὸς ἐμοῦ αὐτοῦ ὁ δεῖνα πρεσβύτερος καὶ ὑποψήφιος τῆς θεοσώστου πόλεως τῆς δεῖνος, μηνὶ καὶ ἰνδικτιῶνι.
Signature : + ὁ ταπεινὸς Μακάριος ἱερομόναχος καὶ ὑποψήφιος.

6. *Vaticanus gr.* 840 (xive siècle, fol. 239v-240)

Titre : Ἐπίσκοπος Ἰάκωβος ὑποψήφιος τῆς ἁγιωτάτης ἐπισκοπῆς οἰκείᾳ χειρὶ προέταξα.
Contenu : formulaire édité avec ajouts comnènes, patriarcal (sans nom), personnel mais sans signature autographe.

Formule de conclusion : Ἐγράφη ταῦτα διὰ χειρὸς ἐμοῦ τοῦ εὐτελοῦς ἱερομονάχου καὶ ὑποψηφίου τῆς ἁγιωτάτης ἀρχιεπισκοπῆς τῶν [τῆς ms.] νήσων Λήμνου καὶ Ἴμβρου Ἰακώβου, μηνὶ φευρουαρίου ἰνδικτιῶνος δʹ ἔτους ͵ςοῦ ωοῦ κοῦ θου + [février 1321].

7. *Atheniensis* 1379 (xviie siècle, fol. 362-363v)

Titre : Ὁμολογία τοῦ ἐπισκόπου. Ὁ δεῖνα ἐλέῳ Θεοῦ ὑποψήφιος τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως δεῖνος ἢ ἐπισκοπῆς, οἰκείᾳ χειρὶ προέταξα.
Contenu : formulaire avec ajouts comnènes et paléologues, patriarcal (patriarche non nommé), impersonnel.
Formule de conclusion : Ὑπεγράφη ταῦτα διὰ χειρὸς ἐμοῦ δεῖνος ἱερομονάχου καὶ ὑποψηφίου τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως τῆσδε, μηνὶ τῷδε εἰς τὰς ὧδε, ἰνδικτιῶνος τῆσδε, ἔτους ͵ζου... [après 1491].

Il règne dans cet ensemble un joyeux désordre. Certes, le document a l'apparence d'une pièce notariée : qu'il soit vierge (nos 1, 2, 3, 7) ou personnel (nos 4, 5, 6), on attend une suscription et une souscription que caractérise le couple προέταξα-ὑπέταξα / ὑπέγραψα, de même que l'expression οἰκείᾳ χειρί (nous avons vu plus haut οἰκειοχείρως). Ces marques attendues de l'authenticité donnent sa valeur légale au document, ainsi qu'il en va dans tant d'autres actes de la pratique[43]. Quant au formulaire, il n'est pas fixe et évolue au long des controverses religieuses, ce qui est logique : ainsi les ajouts comnènes comprennent-ils des anathèmes contre Eustratios de Nicée, Michel Protekdikos, Nicéphore Basilakès, Sotèrichos Panteugénos, et ils mentionnent le tome de Manuel Ier Comnène sur « le Père est plus grand que moi », ce qui correspond à l'enrichissement contemporain du *Synodikon du dimanche de l'Orthodoxie*[44]. Mais ces textes témoignent surtout d'une pratique routinière et presque désinvolte : la formule périmée de soumission au même patriarche Nicolas est utilisée du xiie au xive siècle sans qu'on se préoccupe d'y remplacer le nom du patriarche régnant (nos 1, 3, 5) ; un acte porte le nom et la signature non autographe de Constantin, mais la date et l'évêché de destination sont oubliés (no 4) ; Macaire appose sa signature autographe en bas d'un formulaire resté vierge (no 5). Il y a là un gouffre entre la solennité de la performance liturgique, l'importance de l'engagement dogmatique et l'absence de soin dans la rédaction d'un document qui s'apparente bien souvent à un simple procès-verbal d'installation.

43. Sur la signature des actes notariés : H. G. Saradi, *Notai e documenti greci dall'età di Giustiniano al xix secolo.* 1, *Il sistema notarile bizantino (vi-xv secolo)*, Milan 1999 (Per una storia del notariato nella civiltà europea 4), p. 119 ; voir aussi Darrouzès, *Ὀφφίκια*, p. 397, 443. Relevons que Métrophane de Nysse a introduit dans le texte liturgique de son rituel de consécration la double formule de suscription / souscription : Ὁ δεῖνα ἐλέῳ Θεοῦ ὑποψήφιος τῆς ἁγιωτάτης μητροπόλεως τῆς δεῖνος οἰκείᾳ χειρὶ προέταξα / ὑπέταξα. Quand la première des trois professions de foi qu'il requiert est détaillée, ce qui est rare dans les éditions des Euchologes que nous avons consultées, nous retrouvons la profession de Leunclavius, à peine adaptée : voir l'édition du *Μέγα Εὐχολόγιον* imprimée à Constantinople en 1803, p. 124.

44. On lit ces anathèmes dans l'édition de J. Gouillard, Le synodikon de l'Orthodoxie : édition et commentaire, *TM* 2, 1967, p. 1-316, ici p. 73[424-434].

La profession de foi inédite de Photius

Dans le même *Vindob. hist. gr.* 7 déjà cité (*ca* 1200, fol. 231r-v)[45], le formulaire que nous venons de donner est suivi d'un autre attribué au patriarche Photius (858-867, 877-886). Le texte, bien que cité plusieurs fois dans la littérature spécialisée[46], est demeuré inédit, peut-être parce que sa brièveté et sa neutralité n'en garantissent guère, de prime abord, l'authenticité. En voici l'édition suivie d'une traduction.

Ἔκδοσις Φωτίου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως.

Σύμβολον πίστεως πρὸς τοὺς μέλλοντας χειροτονεῖσθαι ἐπισκόπους.

Πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, καὶ τὰ ἑξῆς. Οὕτω φρονῶν καὶ διομολογῶν τὴν ἐν τῇ καθολικῇ τε καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ ἐφιδρυμένην τε καὶ κηρυττομένην πίστιν, τὰς ἁγίας καὶ οἰκουμενικὰς ἑπτὰ συνόδους ἀποδεχόμενος, ἅπαντά τε τὰ ὑπ' αὐτῶν κεκηρυγμένα καὶ ἀποδοχῆς ἠξιωμένα συναποδεχόμενος, ἀναθεματίζω οὓς ἀνεθεμάτισαν, κατασπαζόμενος δὲ καὶ μεγαλύνων οὓς ἐπευφήμησαν, ἐξαιτούμενος καὶ ἐπιδεόμενος τῆς ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας τὰς σωσικόσμους[a] πρεσβείας καὶ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων Θεῷ, προσκυνῶν αὐτῶν εἰλικρινῶς καὶ τὰ τίμια λείψανα· ταῖς δὲ ἱεραῖς καὶ σεπταῖς εἰκόσι Χριστοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ ἁγίων, ταῖς ἐκ χρωμάτων καὶ τῆς ἄλλης κατασκευασμέναις ὕλης, τὴν κατὰ σχέσιν τιμὴν καὶ προσκύνησιν ἀπονέμω κατὰ ἀναλογίαν τῆς τῶν πρωτοτύπων σεβασμιότητος. Τοὺς δέ τι τῶν εἰρημένων διαστρέφοντας καὶ μὴ ἀποδεχομένους ἀναθεματίζω καὶ ἀποστρέφομαι[b] κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ μακαρίου Παύλου, ὅστις τῶν ἀπορρήτων καὶ μύστης ἐχρημάτισε καὶ μυσταγωγός. « Εἴ τις » γάρ φησι « εὐαγγελίζεται ὑμῖν παρ' ὃ παρελάβετε[c], ἀνάθεμα ἔστω » [Ga 1, 8]. Αὕτη μου ἡ τῆς πίστεως ὁμολογία καὶ ἡ ἐν ταύτῃ ἐλπίς. Μετὰ ταύτης καὶ ὁμολογῶ καὶ ἐπεύχομαι[d] τὸν ἐνταῦθα διανῦσαι βίον. Καὶ ταύτην ἀσφαλῶς κατέχων, ἐλπίζω παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ, καὶ ῥυσθῆναι τῆς ἐκεῖθεν φοβερᾶς καὶ ἀδεκάστου κρίσεως. Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ φιλανθρώπῳ καὶ ἐλεήμονι[e] Θεῷ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ συνανάρχῳ καὶ ζωαρχικῷ καὶ ὁμοουσίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[a] σωσηκόσμους ms. ‖ [b] ἀποστρέφομε ms. ‖ [c] παρῶ παρελάβεται ms. ‖ [d] ἐπεύχομε ms. ‖ [e] ἐλεήμωνι ms.

Édition de Photius, très saint patriarche de Constantinople.

Symbole de foi pour ceux qui s'apprêtent à être ordonnés évêques.

Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, etc. Pensant ainsi et professant la foi qui a été établie et est proclamée dans l'Église catholique et apostolique, recevant les sept saints synodes œcuméniques et acceptant

45. Hunger, *Katalog* (cité n. 35), p. 13. Dans le manuscrit, cette pièce porte le numéro ρβ´ (102).

46. L'acte est mentionné dans *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, éd. H. Hunger et O. Kresten, t. 1, Vienne 1981 (CFHB 19/1), p. 196 (note d'apparat) ; *Regestes*, nº 567 [537], p. 155 ; Darrouzès, *Ὀφφίκια*, p. 446 et n. 6 ; F. Dvornik, *Le schisme de Photius. Histoire et légende*, Paris 1950 (Unam Sanctam 19), p. 609 (éd. anglaise 1948, p. 456). Voir enfin le signalement par Lambeck, Kollár, *Commentariorum* (cité n. 37), col. 951.

également tout ce qui a été proclamé par eux et qui a été reçu, j'anathématise ceux qu'ils ont anathématisés, j'embrasse et je glorifie ceux qu'ils ont acclamés, en demandant et en invoquant l'intercession qui sauve le monde de notre Dame la très glorieuse Mère de Dieu toujours vierge Marie, de tous les saints qui se sont montrés agréables à Dieu dans les siècles, en vénérant aussi sincèrement leurs précieuses reliques. Aux saintes et vénérables icônes du Christ et de ses saints, celles qui sont fabriquées de peinture et de toute autre matière, je rends honneur et vénération selon la relation et selon l'analogie de la vénération due à leurs prototypes. Ceux qui détournent et refusent d'accepter quoi que ce soit de ce qui a été dit, je les anathématise et je m'en détourne selon l'enseignement du bienheureux Paul, qui a été initié aux choses secrètes et (nous) y a initiés : « Si quelqu'un », dit-il, « vous évangélise contrairement à ce que vous avez reçu, qu'il soit anathème » [Ga 1, 8]. Voilà quelle est ma profession de foi et en elle mon espérance. C'est avec elle que je confesse et fais le vœu de mener ma vie ici-bas. La conservant fermement, j'espère me présenter devant le tribunal du Christ et être sauvé de son jugement terrible et intègre. En Christ Jésus philanthrope notre Dieu miséricordieux, à lui la gloire avec le Père et l'Esprit, lui aussi sans commencement, vivifiant et consubstantiel, maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. Amen.

Le terme d'« édition » (*ekdosis*) cerne la nature du document : il désigne la « rédaction » ou la « version » d'un texte préexistant à laquelle on prévoit de donner une publicité[47]. Cette « édition » se distingue de la « publication » à proprement parler : s'il est certain qu'une profession de foi définie par un patriarche devait être suivie d'un acte de « promulgation », ce n'est pas la nature de notre texte et le mot d'« ordonnance » que proposent les *Regestes des actes du Patriarcat* est trop fort[48]. Cette profession de foi est en réalité le remaniement d'un texte de même nature, lequel est peut-être celui placé juste auparavant dans le manuscrit. Cependant ce formulaire ne ménage aucune place pour inscrire le nom du candidat, celui de son évêché, la date de la signature ou la formule d'accord avec un métropolite ou un patriarche. Ne s'agirait-il pas alors d'une profession de foi individuelle de Photius, prononcée dans des circonstances particulières et plus tard proposée aux ordinands, voire d'une profession de foi anonyme placée ultérieurement sous le patronage d'un nom prestigieux ?

Relevons, pour entamer la démonstration, que le contexte historique de la seconde moitié du IXe siècle ne s'oppose pas à une telle attribution. Dans les années mouvementées des doubles patriarcats successifs d'Ignace et de Photius, les promesses et les engagements de fidélité furent de mode et souvent de courte durée. Le reproche en est fait à Photius qui, peu avant son premier avènement en décembre 858, avait

47. Voir D. Dèmètrakos, *Μέγα λεξικὸν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*, t. 5, Athènes 1964, *s.v.* ἔκδοσις, déf. 6-2, et l'encart que G. D. Bambiniotès, *Λεξικό τής Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Athènes 1998, consacre à έκδοση (*s.v.*). – Si le titre de la profession de foi n'est sans doute pas de Photius, le patriarche emploie le mot *ekdosis* pour décrire les éditions des ouvrages qu'il recense dans sa *Bibliothèque* : voir *Photius. Bibliothèque*, éd. et trad. P. Henry, 8 vol., Paris 1959-1977 (Collection byzantine) : t. 1, cod. 77, p. 158[35] ; t. 2, cod. 98, p. 66[2-3] ; t. 2, cod. 152, p. 112[2-3] ; etc.

48. *Regestes*, no 567 ; Darrouzès, *Ὀφφίκια*, p. 446 n. 6.

fait la promesse écrite de sa main (ἰδιόχειρος ὁμολογία) de ne rien intenter contre son prédécesseur Ignace et de reconnaître le clergé que celui-ci avait ordonné, promesse qui ne fut pas respectée[49]. Il est d'autre part connu, grâce au 9e canon du concile anti-photien de 869-870 – canon préservé dans la seule version latine d'Anastase le Bibliothécaire –, que Photius, entouré d'un cercle d'élèves avant son patriarcat, « s'attachait par des écrits signés de sa propre main (*propriae manus subscriptionibus*) l'adhésion de sa clientèle (*adhaerentes sibi clientes*) venue apprendre la sagesse [profane] »[50] ; le concile proclama la dissolution de ces liens, qui valaient apparemment encore, et il interdit la signature de tels documents à l'avenir. Mais il existe une autre forme de promesse photienne dont fait état le 8e canon du même concile – cette fois conservé dans la traduction latine comme dans l'épitomé grec des actes. On y apprend que le patriarche exigeait des déclarations autographes (χειρόγραφον ποιεῖν, *propriae manus scripta facere*) du clergé (*a sacerdotali catalogo*, mots absents du grec) qui formait son parti (ἴδιον συνασπισμόν, *ad propriam tutelam*). Cet usage, constate le concile, s'était répandu chez les autres patriarches. La pratique fut interdite et les évêques autorisés à ne signer qu'un unique document, celui « portant sur la vraie foi, exigé d'après le formulaire et la tradition (κατὰ τύπον καὶ συνήθειαν, *secundum formam et consuetudinem*) lors de l'ordination épiscopale »[51]. On comprend que Photius avait innové en proposant à son clergé de signer un formulaire supplémentaire et que le concile souhaita maintenir la seule formule habituelle, qui pourrait bien être celle éditée plus haut, mais il n'est pas dit que l'innovation du patriarche ait été d'introduire la nouvelle profession de foi épiscopale, que nous venons aussi de donner.

Une confusion volontaire et polémique a pu être entretenue entre les deux formes de fidélité que s'était ménagées Photius, avant et après son patriarcat[52]. Pendant la huitième session du concile, Baanès annonça qu'en faveur du patriarche « le clergé,

49. *Regestes*, no 456 ; les sources utilisent pour décrire cet engagement les termes : ἔγραψεν ἐνωμότως, ἰδιόχειρος ὁμολογία, ἰδιόχειρον, ἰδιόχειρον γράμμα, χειρόγραφα, ὅρκοι.

50. Voici le passage complet d'après *Gesta sanctae…* (cité n. 18), p. 316[297-316] : *Variam et diversam malitiam antiquitus in ecclesia Constantinopolitana infelix operatus est Photius. Didicimus enim, quod, et multo ante tyrannicum praesidatum, propriae manus subscriptionibus muniebat adhaerentes sibi clientes, ad discendam sapientiam, quae a Deo stulta facta est, cum manifeste nova est inventio et a sanctis patribus nostris et magistris Ecclesiae penitus aliena.*

51. Joannou, *Discipline générale antique*, 1.1, p. 308-309 (= Mansi, t. 16, col. 404) : Ἦλθε φήμη ταῖς ἀκοαῖς ἡμῶν, ὡς οὐ μόνον αἱρετικοὶ καὶ παράνομοι τῆς ἁγίας Κωνσταντινουπολιτῶν ἐκκλησίας προεδρεύειν λαχόντες (scil. Photius), ἀλλὰ καὶ ὀρθόδοξοι πατριάρχαι χειρόγραφον ποιεῖν ἀπαιτοῦσι πρὸς ἴδιον συνασπισμόν. Ἔδοξεν οὖν τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ καὶ οἰκουμενικῇ συνόδῳ, μηδαμῶς ἀπὸ νῦν γίνεσθαι τοῦτο, πλὴν τοῦ κατὰ τύπον καὶ συνήθειαν ὑπὲρ τῆς εἰλικρινοῦς πίστεως ἡμῶν ἀπαιτουμένου κατὰ καιρὸν τῆς ἐπισκόπων χειροτονίας ; *Gesta sanctae…* (cité n. 18), p. 316[283-290] : *et quoniam auditibus nostris fama sonuit, quod non solum heretici, et iniqui sanctae Constantinopolitanorum ecclesiae sacerdotium sortiti, sed et horthodoxi ac legitimi patriarchae a sacerdotali catalogo propriae manus scripta facere ad propriam tutelam, favoremque suum et quasi stabilitatem exigant et compellant, visum est sanctae huic et universali synodo, nequaquam id ex hoc a quopiam fieri, excepto eo, quod secundum formam et consuetudinem pro sincera fide nostra tempore consecrationis episcoporum exigitur.*

52. Voir le commentaire de L. Canfora, Le « cercle des lecteurs » autour de Photios : une source contemporaine, *REB* 56, 1998, p. 269-273.

le sénat et toute la Ville [avaient] souscrit, de façon forcée, des thèses injustes», et que l'empereur avait donné son accord pour qu'on rassemblât ces documents et qu'on les brûlât. On incendia donc dans un vase de cuivre le contenu d'un grand sac de documents (τόμοι… χειρογράφων, *tomi chirographorum*) signés par «tout le personnel presbytéral, tout le *tagma* des clercs de la Grande Église [de Saint-Sophie], ceux des laïcs (τῶν ἔξω, expression non comprise par Anastase), les grands et les petits, tous ceux de la dignité sénatoriale et tous les autres illustres ou méconnus, ceux qui ont exercé tout art, science ou autre profession, les cordonniers, poissonniers, menuisiers, couturiers, et les autres du même acabit». Suit la mention des actes des conciles de 861 et 867, qui périrent également par le feu[53]. Si la liste des fidèles de Photius finit dans l'outrance en prêtant au patriarche l'appui de marchands et d'artisans, il est certain que celui-ci avait érigé la souscription de promesses en système politique. Autrement dit, il n'en était pas à l'édition d'un formulaire près, et qu'il soit l'auteur de notre document est donc une hypothèse recevable.

Thématiquement, il est peu de points saillants dans cette profession de foi, sauf le passage sur les icônes et les reliques. Celui-ci convient bien au patriarche : à lire les œuvres de Photius en effet, l'iconoclasme aurait survécu au rétablissement des images en 843 et serait demeuré comme un feu mal éteint au long du IXe siècle[54]. Il est vrai que Michel III en avait appelé au pape Nicolas Ier au nom de l'iconoclasme pour convoquer le concile de 861[55], que le troisième canon du concile anti-photien de 869-870 jeta l'anathème sur le parti iconoclaste de Théodore Krithinos[56], et que Photius lui-même exigea des légats du pape Jean VIII, lors du concile photien de 879-880, qu'ils reconnussent expressément le caractère œcuménique du concile de Nicée II de 787 sur les images, alors vieux de près d'un siècle[57]. L'insistance de notre document sur ce point est un argument qui renforce la présomption d'authenticité.

Il est plus éclairant encore d'établir des parallèles avec les professions de foi du patriarche qui ont été préservées dans sa correspondance. La première se trouve dans une lettre célèbre envoyée par Photius à Boris-Michel de Bulgarie en 865,

53. Mansi, t. 16, col. 384 ; *Gesta sanctae…* (cité n. 18), p. 256[86]-257[97]. Également : Canfora, Le «cercle des lecteurs» (cité note précédente), p. 272-274.

54. Sur Photius et l'iconoclasme, voir les opinions opposées de F. Dvornik, The Patriarch Photius and Iconoclasm, *DOP* 7, 1953, p. 67-98 (repris dans Id., *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*, Londres 1974 [Variorum Collected Studies Series 32], no V) – l'iconoclasme aurait représenté une menace réelle –, et de C. Mango, The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios, dans *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, éd. A. Bryer et J. Herrin, Birmingham 1977, p. 133-140 (repris dans Id., *Byzantium and Its Image*, Londres 1998 [Variorum Collected Studies Series 191], no I) – Photius aurait eu pour but de rappeler le combat glorieux de sa famille pour les images.

55. Sur ce contexte, voir par exemple G. Dagron, L'Église et l'État (milieu IXe-fin Xe siècle), dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours.* 3, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, éd. J.-M. Mayeur, C. Pietri et L. Pietri, Paris 1998, p. 169, avec les renvois aux sources.

56. Le canon 3 du concile de 869-870 : Joannou, *Discipline générale antique*, 1.1, p. 297-299 (= Mansi, t. 16, col. 161-162 [latin], 399-400 [grec]).

57. C'est l'objet de la cinquième session du concile de 879-880 : Mansi, t. 17, col. 493-512.

peu après le baptême de ce souverain[58]. Un air de parenté rapproche d'abord les deux *incipit* :

Profession pour les évêques, cf. *supra.*	*Ep.* 1, p. 3[53-56].
Οὕτω φρονῶν καὶ διομολογῶν τὴν ἐν τῇ καθολικῇ τε καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ ἐφιδρυμένην τε καὶ κηρυττομένην πίστιν, τὰς ἁγίας καὶ οἰκουμενικὰς ἑπτὰ συνόδους ἀποδεχόμενος, ἅπαντά τε τὰ ὑπ' αὐτῶν κεκηρυγμένα καὶ ἀποδοχῆς ἠξιωμένα συναποδεχόμενος.	Οὕτω τοιγαροῦν φρονῶν καὶ πιστεύων κατὰ τὴν παράδοσιν τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας, ὦ καλὸν ἄγαλμα τῶν ἐμῶν πόνων, τὰς ἁγίας καὶ οἰκουμενικὰς ἑπτὰ συνόδους, τὰς μὲν ὡς διδασκάλους, τὰς δὲ ὡς προμάχους τῆς εὐσεβείας, ἀποδέχου καὶ περίεπε.

Le passage sur les icônes trouve un peu plus loin une contrepartie presque littérale :

Profession pour les évêques, cf. *supra.*	*Ep.* 1, p. 16[456-458].
… τὴν κατὰ σχέσιν τιμὴν καὶ προσκύνησιν ἀπονέμω κατὰ ἀναλογίαν τῆς τῶν πρωτοτύπων σεβασμιότητος…	… καὶ πάντων τῶν ἁγίων τὰς ἱερὰς εἰκόνας κατὰ ἀναλογίαν τῆς τῶν πρωτοτύπων ὑπεροχῆς καὶ σεβασμιότητος τιμᾶσθαι καὶ προσκυνεῖσθαι…

Mais plus claire encore est la dépendance par rapport à une seconde profession de foi que Photius envoya au pape Nicolas Ier vers 860[59].

Profession pour les évêques, cf. *supra.*	*Ep.* 288, p. 118[117-119], 120[164-168].
Οὕτω φρονῶν καὶ διομολογῶν τὴν ἐν τῇ καθολικῇ τε καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ ἐφιδρυμένην τε καὶ κηρυττομένην πίστιν, τὰς ἁγίας καὶ οἰκουμενικὰς ἑπτὰ συνόδους ἀποδεχόμενος, […] ἀναθεματίζω οὓς ἀνεθεμάτισαν, κατασπαζόμενος δὲ καὶ μεγαλύνων οὓς ἐπευφήμησαν. […] Αὕτη μου ἡ τῆς πίστεως ὁμολογία καὶ ἡ ἐν ταύτῃ ἐλπίς.	Οὕτω φρονῶν καὶ διομολογῶν ἀπαρατρέπτως τὴν ἐν τῇ καθολικῇ τε καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ ἐφιδρυμένην τε καὶ κηρυσσομένην πίστιν, τὰς ἁγίας καὶ οἰκουμενικὰς ἑπτὰ συνόδους ἀποδέχομαι. […] ἀναθεματίζων μὲν οὓς ἀνεθεμάτισαν, κατασπαζόμενος δὲ καὶ μεγαλύνων οὓς ἐπευφήμησαν. Αὕτη μου ἡ τῆς πίστεως […] καὶ ἐν ταύτῃ ἡ ἐλπίς.

Ajoutons, pour finir, le lexique : le mot σωσίκοσμος, « sauveur du monde », qui est rare et goûté par Photius[60], ou encore, dans la doxologie, ces trois adjectifs communs caractérisant ici l'Esprit saint (συνάναρχος, ζωαρχικός et ὁμοούσιος),

58. Photius, *Ep.* 1, éd. B. Laourdas et L. G. Westerink, *Photii patriarchae constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, t. 2, Leipzig 1983 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 2-39.

59. Photius, *Ep.* 288, éd. B. Laourdas et L. G. Westerink, *Photii patriarchae constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*, t. 3, Leipzig 1985 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 115-120.

60. Sur les onze occurrences données en janvier 2016 par le corpus du *Thesaurus Linguae Graecae*, quatre proviennent des œuvres de Photius, à savoir d'une lettre (*Ep.* 1, déjà citée), d'une homélie (*Hom.* 11), d'un fragment de commentaire sur l'épître aux Colossiens et de l'*Eisagôgè* (25, 12), qui lui est attribuée.

dont nous n'avons pas trouvé d'emploi simultané ailleurs que dans les homélies de notre patriarche[61].

La question de l'authenticité est pour nous tranchée : malgré le caractère impersonnel du texte et sa tradition manuscrite limitée à un seul manuscrit connu à ce jour, le document est de la main de Photius et il ne procède pas, comme on aurait pu le soupçonner, d'un découpage mécanique dans les professions antérieures du patriarche – le cas existe au moins dans un autre manuscrit que nous avons rencontré, l'*Atheniensis EBE* 94 (IXe-Xe siècle, fol. 312r-v)[62] – et dès lors rien ne s'oppose à ce que Photius soit l'auteur d'une profession de foi pour l'ordination des évêques. L'étude ci-dessus nous invite enfin à placer la rédaction de notre document dans les années 860, soit lors du premier patriarcat de Photius (858-865).

Au IXe siècle, il y a déjà bien longtemps que l'habitude a été prise de faire signer et prononcer aux candidats à l'épiscopat une profession de foi peu avant leur ordination. L'usage en est suggéré par le concile de Carthage de 418 et attesté par la Novelle 137 de Justinien de 565. Cette profession, qui avait vocation à être enregistrée et conservée dans les bureaux compétents d'une métropole ou d'un patriarcat, dut évoluer à travers les siècles, ne serait-ce que pour prendre en compte le nombre des conciles œcuméniques venus préciser le dogme chrétien ; à partir de l'époque comnène, elle rendit compte de controverses plus récentes. Elle donnait lieu à une production de l'acte écrit dans l'église et à une lecture publique peu avant l'imposition des mains, ce dont témoigne l'ordination de Nicéphore Ier en 806. Mais ce texte à la double nature administrative et dogmatique ne prit que progressivement sa place dans les textes liturgiques de l'ordination et n'intégra qu'à partir du XIVe siècle les Euchologes et autres *archiératika*.

De l'époque de l'Antiquité tardive, aucun formulaire ne nous a été conservé et la profession de foi pour les évêques la plus répandue à Byzance, citée indirectement vers 995, se trouve dans un manuscrit du XIIe siècle. L'« édition » par Photius du symbole de foi des ordinands, dont nous avons conclu à l'authenticité et placé la rédaction possible vers les années 860, est bien techniquement le premier formulaire connu de ce type, mais nous savons que son auteur s'autorisait d'un usage existant, probablement celui de la formule usuelle sus-citée. Photius, en tant que patriarche, avait toute légitimité pour composer un tel texte et sa marque personnelle fut d'y loger, comme dans tant d'autres de ses œuvres, un souci inquiet pour le respect des images.

61. Photius, *Homélies*, éd. B. Laourdas, *Φωτίου ὁμιλίαι*, Athènes 1959 (Ἑλληνικά. Παράρτημα 12) : *Hom.* 5, p. 61[27-30] : ἅμα τῷ συνανάρχῳ καὶ ὁμοουσίῳ πατρὶ καὶ ζωαρχικῷ, συμφυεῖ τε καὶ συναϊδίῳ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν ; *Hom.* 13, p. 133[26-28] : ἅμα τῷ ἀνάρχῳ πατρὶ καὶ τῷ συνανάρχῳ καὶ συναϊδίῳ πνεύματι, τῇ ὁμοουσίῳ καὶ ζωαρχικῇ τριάδι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν ; *Hom.* 14, p. 138[28-31] : ἅμα τῷ ἀνάρχῳ πατρὶ καὶ τῷ συνανάρχῳ καὶ ἀϊδίῳ πνεύματι, τῇ ὁμοουσίῳ καὶ ζωαρχικῇ τριάδι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

62. Texte donné sous le titre : Σύμβολον πανεκκλησιαστικὸν ἐκτεθὲν πανευσεβῶς παρὰ Φωτίου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου, *inc.* Πιστεύω τοιγαροῦν εἰς ἕνα θεόν, τέλειον, τελειοποιόν, *des.* καὶ ὑποστήσαντα καὶ σῶσαι τὸ (*reliqua desunt*), qui n'est autre qu'un extrait de la lettre de Photius à Nicolas Ier, *Ep.* 288 (citée n. 59), p. 117[78]-118[99].

Cependant, pour Ignace et ses partisans, Photius était un imposteur, faussement revêtu de l'apparence de l'épiscopat, dont l'influence comme laïc et le gouvernement comme patriarche s'étaient trop appuyés sur un système de promesses et d'engagements personnels. Le déchaînement contre ce procédé lors du concile anti-photien de 869-870 fournirait une explication plausible à l'échec de l'inscription de notre document dans la tradition orthodoxe, à la pauvreté de sa transmission et au succès jamais démenti de la formule traditionnelle.

Voici l'histoire possible d'une source orpheline que nous voulions remettre à Michel Kaplan, non pas comme une promesse ou une garantie, mais bien comme un témoignage d'estime et de gratitude.

Olivier Delouis
CNRS, UMR 8167 Orient et Méditerranée

Abréviations

Darrouzès
J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine*, Paris 1970 (Archives de l'Orient chrétien 11)

Joannou, *Discipline générale antique*
P.-P. Joannou, *Discipline générale antique.* 1.1, *Les canons des conciles œcuméniques.* 1.2, *Les canons des synodes particuliers*, Grottaferrata 1962 (Fonti 9)

Regestes
V. Grumel, J. Darrouzès, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople.* 1, *Les actes des patriarches.* Fasc. 2 et 3, *Les regestes de 715 à 1206,* Paris 1989[2] (Le Patriarcat byzantin 1)

Notes sur le VII[e] siècle

Vincent Déroche

En hommage au dédicataire, nous voudrions tenter ici de rapprocher autant que possible l'étude de l'hagiographie et des textes apparentés et l'histoire des *realia*, Byzance telle qu'elle a pu être, pour autant que des sources élusives et nos faibles moyens d'historien improvisé permettent de tenter de la reconstituer.

Jacob et les factions

La *Doctrina Jacobi*[1] est un texte aussi déroutant que fascinant tant pour le philologue que l'historien ; on serait bien en peine de ramener à un genre littéraire défini ce récit d'un Juif baptisé de force qui se fait l'apôtre du christianisme auprès de ses ex-coreligionnaires, puisqu'il combine les traits du roman hagiographique, de la polémique antijudaïque et du scénario eschatologique, et néanmoins donne au lecteur moderne des aperçus étonnants de réalisme sur cette période troublée du début du VII[e] siècle. Dans certains cas où la transmission du texte est mal assurée, la rareté des parallèles pertinents rend l'appréciation difficile. Ainsi, la *Doctrina* fournit des renseignements précieux sur l'implication des Juifs dans les conflits des factions sous Phocas, et sur ces conflits eux-mêmes : les démêlés de Jacob avec les factions sont décrits par Jacob lui-même et son interlocuteur Isaakios dans le cours de la première discussion avec les Juifs de Carthage[2], et brièvement par l'auteur sous le masque du Juif Joseph à la fin du texte[3]. Jacob est censé avoir vagabondé dans l'Orient byzantin de 603 à 610 et s'être fait passer tantôt pour Bleu, tantôt pour Vert, pour mieux « casser du Chrétien » selon les opportunités qu'offraient les circonstances[4]. Son repentir de nouveau converti au christianisme l'amène à un résumé saisissant de ses activités passées, qui a retenu à juste titre l'attention des historiens, et dont je donne ici le texte selon le meilleur manuscrit, le *Coislin* 299, et non selon l'édition de 1991 :

1. Édition, traduction et commentaire : G. Dagron, V. Déroche, Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII[e] siècle, *TM* 11, 1991, p. 17-273, réimpr. dans Eid., *Juifs et Chrétiens en Orient byzantin*, Paris 2010 (Bilans de recherche 5), même pagination [cité désormais *Juifs et Chrétiens*].
2. *Doctrina*, I, 40-41, dans *Juifs et Chrétiens*, p. 128-131.
3. *Doctrina*, V, 20, dans *Juifs et Chrétiens*, p. 214-215. Pour la fiction de la sténographie par Joseph, voir Dagron, *Juifs et Chrétiens*, *op. cit.*, p. 232.
4. Je renvoie à l'excellente présentation de Dagron, *ibid.*, p. 235-237.

Καὶ ὅτε ἐβασίλευσε Φωκᾶς ἐν Κωνσταντινουπόλει, ὡς πράσινος παρεδίδουν τοῖς βενέτοις τοὺς Χριστιανούς, καὶ Ἰουδαίους καὶ μαμζίρους ἀπεκάλουν. Καὶ ὅτε οἱ πράσινοι ἐπὶ Κρουκίου ἔκαυσαν τὴν Μέσην καὶ εἶχαν τὴν κακήν, ὡς βένετος, φησί, πάλιν ἐκύλλωνα τοὺς Χριστιανούς, ὡς πρασίνους ὑβρίζων καὶ καυσοπολίτας ἀποκαλῶν καὶ Μανιχαίους. Καὶ ὅτε ὁ Βόνοσος ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐτιμώρει τοὺς πρασίνους καὶ ἐφόνευεν, ἀπῆλθον εἰς Ἀντιόχειαν καὶ πολλοὺς ἐβάκλισα Χριστιανοὺς ὡς πρασίνους καὶ ἀντάρτας ἀπεκαλοῦν, φησίν, ὡς βένετος καὶ εὐνοιτὴς βασιλέως. Καὶ ὅτε ἐν Κωνσταντινουπόλει ἔσυραν τὸν Βόνοσον οἱ πράσινοι, μετ᾽ αὐτῶν ἔσυρα ἐξ ὅλης καρδίας ὡς Χριστιανόν.

En corrigeant la traduction de 1991[5], nous pouvons proposer :

Et lorsque Phocas est devenu empereur à Constantinople, je livrais en tant que Vert les Chrétiens aux Bleus, et je les traitais de Juifs et de *manzirs* ; et lorsque les Verts, sous les ordres de Kroukis, incendièrent la Mésè et passèrent un mauvais quart d'heure, de nouveau en tant que Bleu, je brutalisai les Chrétiens en les injuriant en tant que Verts et en les traitant d'incendiaires et de Manichéens. Et lorsque Bonosos à Antioche réprima les Verts et les massacra, j'allai à Antioche et, en tant que Bleu et partisan de l'empereur, je donnai la bastonnade à bien des Chrétiens en tant que Verts, en les traitant de rebelles. Et lorsqu'à Constantinople les Verts traînèrent (le corps de) Bonosos, je les aidai de tout mon cœur en tant qu'il était Chrétien.

À quoi joue Jacob ? Visiblement à se faire passer pour un membre de la couleur en position de force (« en tant que Vert… en tant que Bleu »), et à en profiter pour battre ou faire battre, voire tuer, des Chrétiens qu'il fait passer pour des membres de la faction en mauvaise posture – donc une cible légitime de la colère générale. Oui, mais dans un cas il livre les Chrétiens aux Bleus, dans l'autre il les injurie en tant que Verts : donc, dans les deux cas les victimes sont des Verts, tandis que Jacob est tantôt Bleu tantôt Vert, et dans le premier cas est censé livrer les Verts… « en tant que Vert » ! La symétrie des positions de Jacob contraste avec la constance de celle de ses victimes, et la première phrase où un Vert travaille contre son camp est bien entendu le nœud gordien à résoudre.

Cette contradiction latente n'a pas manqué d'attirer l'attention. Le premier auteur à commenter sérieusement le fait à partir de l'édition Bonwetsch (qui ne corrige pas le texte sur ce point) fut A. P. Djakonov[6] qui proposa de corriger τοῖς βενέτοις en ὡς βενέτους ; la première phrase devient : « Et lorsque Phocas est devenu

5. En effet, l'aoriste ἐβασίλευσε a ici clairement le sens inchoatif par opposition à l'imparfait, comme l'a noté à juste titre C. Zuckerman, Le cirque, l'argent et le peuple : à propos d'une inscription du Bas-Empire, *REB* 58, 2000, p. 69-96, plus spécialement l'appendice consacré à ce passage, p. 95-96. Les autres différences avec la traduction de 1991 tiennent à la restitution que celle-ci rendait, et à une traduction désormais systématique de ὡς par « en tant que », pour des raisons que nous exposerons plus bas. Les deux φησί ne sont pas traduits : c'est un simple rappel du fait que ce récit de Jacob est censé être enchâssé dans celui d'Isaakios, l'auteur prétendu de la *Doctrina*.

6. N'ayant lu A. P. Djakonov qu'à travers le compte rendu qu'en fait Constantin Zuckerman dans son article, Le cirque, l'argent et le peuple (cité n. 5), je n'en dirai pas plus ; les heureux mortels russophones pourront vérifier.

empereur à Constantinople, je livrais en tant que Vert les Chrétiens en tant que Bleus, et je les traitais de Juifs et de *manzirs.* » La symétrie avec la seconde phrase (deux ὡς, un pour Jacob et un pour ses victimes) renforce la correction : Jacob pratique un double mensonge, sur son appartenance factionnelle et sur celle de ses victimes, alors que la vraie différence qui le motive est entre lui, Juif, et ses victimes, Chrétiens ; sa duplicité est confirmée par le fait qu'il est tantôt Vert, tantôt Bleu selon ce qui sert ses fins. Le seul parallèle dans la *Doctrina* présente d'ailleurs une phrase structurée fondamentalement de la même manière : Καὶ ἐν Ῥόδῳ τῇ πόλει ὡς πράσινος μετὰ τῶν ἀρμενορράφων κακὰ ἐποίει τοῖς ἀπὸ Ἀνατολῆς φεύγουσιν βενέτοις· καὶ παρεδίδου αὐτοὺς τοῖς ἀρμενορράφοις ὡς ἀνθρώπους τοῦ Βονόσου καὶ ἐβάκλιζοντο : « Dans la ville de Rhodes, comme Vert, il s'en prenait avec les tisseurs de voiles aux Bleus qui fuyaient l'Orient ; il les livrait aux tisseurs de voiles comme des hommes de Bonosos, et ils étaient roués de coups[7]. » Là aussi, les deux termes introduits par ὡς caractérisent l'un la fausse identité que se donne Jacob, et l'autre celle qu'il assigne à ses victimes, la seule différence étant que cette dernière n'est pas factionnelle.

En 1991, ignorant la proposition Djakonov, j'ai éprouvé la même gêne que lui, et l'édition et la traduction en portent la trace : en corrigeant ὡς πράσινος en ὡς πρασίνους (correction plus légère *a priori* que celle de Djakonov) comme je le proposais, la première phrase devient[8] : « Et lorsque Phocas est devenu empereur à Constantinople, je livrais les Chrétiens en tant que Verts aux Bleus, et je les traitais de Juifs et de *manzirs.* » Les deux phrases gagnent alors en symétrie d'un côté (Jacob livre toujours à la faction dominante des victimes chrétiennes qu'il prétend être de la faction opposée) mais en perdent de l'autre (la « couleur » prétendue de Jacob n'est définie que dans la seconde phrase, et reste implicite dans la première) ; avantage par rapport au texte du manuscrit : on évite la contradiction latente d'un Vert qui livre des Verts.

En 2000, dans un article au propos bien plus large sur les « démotes » et les factions en général (nous y reviendrons), Constantin Zuckerman est revenu à son tour sur ce passage délicat et a proposé une troisième solution, en corrigeant τοῖς βενέτοις en τοὺς βενέτους, là encore une correction plus légère *a priori* que celle de Djakonov ; la première phrase devient : « Et lorsque Phocas est devenu empereur à Constantinople, en tant que Vert je livrais les Chrétiens Bleus, et je les traitais de Juifs et de *manzirs.* » Là encore, l'on évite la contradiction latente d'un Vert qui livre des Verts ; mais *a priori* on ne voit pas pourquoi Jacob ne livrerait ici les Chrétiens *que* lorsqu'ils sont Bleus, alors que dans la seconde phrase il maltraite n'importe quels Chrétiens « en tant que Verts ». L'avantage est d'éloigner Jacob des Bleus, dont on sait qu'ils étaient la faction préférée des Juifs : pour Constantin Zuckerman, cela donne plus de sel aux propos de Jacob dénonçant les Bleus chrétiens comme Juifs.

7. *Doctrina*, V, 20, dans *Juifs et Chrétiens*, p. 214-215.

8. Cette traduction est légèrement différente de celle de 1991, pour garder ici, le temps du raisonnement, toute l'ambiguïté du ὡς, « en tant que » – donc « en tant que Verts » et non « en prétextant qu'ils étaient Verts ».

Enfin, à l'occasion de la réédition de la *Doctrina* en 2010, Gilbert Dagron est revenu brièvement sur ce passage épineux[9], en notant qu'appliquer la correction τοὺς βενέτους aboutit à l'expression τοὺς βενέτους τοὺς χριστιανούς, « *a priori* insolite ». À rebours des études antérieures, il propose de conserver tel quel le texte du *Coislin* : rappelant l'avènement de Phocas en 602, Jacob, Vert, « s'accuse d'avoir trahi sa propre couleur, c'est-à-dire d'être devenu Bleu, et d'avoir livré aux Bleus certains Verts [...] En fait, cette trahison personnelle de Jacob fut celle de la plupart des Verts, qui abandonnèrent Maurice pour s'allier aux Bleus dans une brève période d'incertitude. » Gilbert Dagron peut ensuite identifier chaque épisode évoqué brièvement par Jacob avec un événement décrit par d'autres sources : émeute des Verts à Constantinople en 603, répression de Bonosos à Antioche en 609-610 (qui aurait ciblé les Verts selon la *Doctrina*), et lynchage de Bonosos en 610 à Constantinople, où Jacob prête la main à la vengeance des Verts. Le scénario historique est impeccable, et il ne fait pas de doute que c'est à ces quatre événements marquants que renvoie l'auteur de la *Doctrina*. Malheureusement, cette hypothèse n'arrive pas à expliquer un élément : le texte lui-même, dans son libellé exact et dans sa logique interne. Nous retombons dans l'aporie qui était celle de Djakonov, et dans mes affres d'éditeur de 1991 : dans ce bref passage, le petit mot grec ὡς figure six fois (sept selon Djakonov), et cinq fois il a clairement le sens habituel « en tant que », à développer en « en prétendant être » quand il s'agit de Jacob, et en « en prétendant qu'ils étaient » quand il s'agit de ses victimes ; seule exception, le cadavre de Bonosos que Jacob outrage ὡς Χριστιανόν, « parce qu'il était chrétien », littéralement « en tant qu'il était chrétien ». En 602, en plein pogrom anti-Verts, personne n'a intérêt à prétendre être un Vert, donc en gardant le texte du *Coislin*, le premier ὡς serait le premier à n'offrir aucun sens de ce genre, et on serait obligé de le comprendre (comme le fait Gilbert Dagron) comme l'expression d'une appartenance réelle de Jacob à la faction verte, « en tant que j'étais Vert » = « parce que j'étais Vert » : ce n'est pas le plus usuel en grec, cela dément la symétrie évidente avec les cinq autres ὡς, et surtout cela ne fait pas sens dans le scénario de la *Doctrina*. Le but du passage est de montrer que Jacob a abominablement péché contre les Chrétiens (le nouvel apôtre des Juifs est un ex-persécuteur des Chrétiens, comme Paul) ; si on le présente en 602 comme un pauvre Vert qui livre ses anciens camarades pour sauver sa peau, c'est un peu faible par rapport à ses actions ailleurs où il profite clairement de n'importe quelle occasion pour attaquer gratuitement les Chrétiens. Dans cette perspective hagiographique de la *Doctrina*, il est difficile de supposer avec Gilbert Dagron que « Jacob s'accuse d'avoir trahi sa propre couleur » : il n'avait en fait pas de couleur propre, et surtout pour le nouveau baptisé quasi saint qu'est Jacob au moment où il rappelle ce passé, c'est d'avoir participé aux couleurs (alors universellement honnies dans la littérature monastique et spirituelle) qui peut être un péché, et non de les avoir abandonnées, une seule ou les deux. D'ailleurs, sauf dans ce passage problématique, Jacob ne dit jamais avoir réellement adhéré à une faction, mais seulement avoir fait semblant pour mieux attaquer les Chrétiens. Je ne peux

9. *Juifs et Chrétiens*, p. 8-10. C'est à « cette nouvelle interprétation d'ensemble » que devait renvoyer la prolongation de la n. 44 p. 128, où a malencontreusement subsisté l'énigmatique « p. 000-000 », *mea culpa*.

que reprendre les mots de Constantin Zuckerman : « il est clair que Jacob n'appartient en réalité à aucune couleur et qu'il assume de fausses identités simplement pour nuire aux Chrétiens. Il est clair aussi qu'il se déguise en Vert ou en Bleu pour s'attaquer à la couleur opposée et que l'indication, dans la première phrase, qu'il livre (les Verts) aux Bleus "en tant que Vert" n'a pas de sens[10]. » Autrement dit, le texte du *Coislin* doit être corrigé – mais comment ?

Comme le lecteur l'aura noté, c'est finalement un jeu de deux variables binaires corrélées – Jacob et ses victimes chrétiennes, les Verts et les Bleus – qui structure le texte, même si c'est par d'autres voies logiques que l'historiographie a énuméré quatre solutions jusqu'ici. Ce quadrille n'est parfaitement ordonné que dans une seule solution, celle de Djakonov : c'est la seule variante où l'on voit Jacob changer de camp au gré des rapports de force, et donner en fonction de ses buts (malveillants) des identités changeantes à ses victimes. À travers les incessantes variations binaires du duel entre Bleus et Verts, le système pervers du πρασινοβένετον dénoncé plus tard par Anastase le Sinaïte, perce une constante immuable : le Juif en profite pour nuire aux Chrétiens par de doubles impostures. Les six ὡς (hors celui portant sur Bonosos) sont répartis harmonieusement entre Jacob et ses victimes, dans un chassé-croisé parfait, et la culpabilité de Jacob est entière – sa rédemption comme nouvel apôtre n'en sera que plus spectaculaire. La correction est un peu plus lourde que celles proposées par Constantin Zuckerman et moi-même, mais reste acceptable, et les arguments de fond en sa faveur l'emportent de loin.

Mais quittons un instant le texte pris en lui-même et revenons au contexte historique : un nouveau problème apparaît. L'hypothèse de Gilbert Dagron présente en effet un avantage incontestable, laissé implicite dans sa brève note : en 602 à l'avènement de Phocas, les sources nous montrent les Verts plus ou moins compromis avec Maurice et les Bleus tenant le haut du pavé pour tout le règne de Phocas, et en général on comprend l'émeute des Verts en 603 comme une réaction plus ou moins désespérée contre cette situation. Dans ce contexte, on ne voit pas très bien à première vue l'intérêt pour Jacob de se faire passer pour Vert et de faire passer ses victimes pour des Bleus, à rebours des rapports de force, et corriger le texte en intervertissant les mentions des Bleus et des Verts est ici philologiquement impossible. Cette objection en appelle néanmoins à son tour deux autres :

1) Sommes-nous bien sûrs que la domination des Bleus sous Phocas a été si constante ? Les sources dont nous disposons donnent en fait des coups de projecteur sur des épisodes singuliers réarrangés *a posteriori*, et on pourrait tout aussi bien penser que l'émeute verte de 603 marque l'apogée puis le reflux d'une réaction des Verts contre les Bleus ; le récit des troubles dans les *Miracles de saint Démétrius* ne fait pas penser à une domination unilatérale prolongée, mais plutôt à une alternance chaotique qui favorisait des exactions dans les deux sens. En tout cas, la conjecture de Constantin Zuckerman entérinait implicitement la possibilité d'une domination temporaire des Verts à Constantinople. Donc, la vraisemblance historique est ici (comme souvent) un argument difficile à manier.

10. Zuckerman, Le cirque, l'argent et le peuple (cité n. 5), p. 95.

2) Parlons-nous de la réalité historique à Constantinople en 602-603 ? Non, nous parlons d'un texte essentiellement hagiographique rédigé presque certainement en Palestine dans les années 634-640. Pour pouvoir opposer valablement la réalité historique à Constantinople en 602-603 à une hypothèse sur la rédaction de ce texte, il faudrait être sûr de deux points qui ne vont pas de soi : a) que, une génération après, l'auteur de la *Doctrina* était bien informé du détail de cette réalité complexe et éloignée de la Palestine, b) que l'auteur était soucieux de respecter la réalité historique. Le premier point est loin d'être assuré, le second est à peu près sûrement à rejeter. L'auteur de la *Doctrina* est fondamentalement un hagiographe et un polémiste religieux, il ne respecte l'histoire que dans la stricte mesure où il doit préserver un minimum de crédibilité.

Et là apparaît une divergence d'interprétation plus générale sur la *Doctrina*. L'interprétation littéraire d'un texte qui n'a pas de parallèle strictement comparable ne peut se soumettre à la procédure de falsification poppérienne, contrairement aux sources documentaires quand elles constituent de vraies séries : on est contraint de recourir au cercle herméneutique, à un présupposé plus ou moins intuitif sur la nature du texte, qui sera justifié ou non à la fin du travail par la cohérence du résultat, et non par des preuves au sens strict. L'hypothèse de Gilbert Dagron est au fond celle d'un Jacob qui aurait eu au départ une réalité historique et sur la carrière duquel on aurait greffé un scénario évidemment légendaire, ce qui l'amène à « distinguer un personnage de roman hagiographique et un personnage peut-être historique, en tout cas saisi dans le tourbillon de l'histoire »[11] et à reconstituer une véritable carrière de Jacob – d'ailleurs historiquement très intéressante[12]. Mais cette hypothèse se heurte dans le détail du texte, comme nous l'avons vu, à des impossibilités : interpréter les démêlés de Jacob avec les factions comme ceux d'une personne réelle contredit la structure du passage qui présente un Jacob-marionnette manipulé par le narrateur au mépris de la vraisemblance psychologique et historique, dans le seul but de la polémique antijudaïque ; nous sommes plus près de la *commedia dell'arte* que du roman d'apprentissage romantique. La liste des lieux où Jacob le Palestinien « casse du Chrétien » est d'ailleurs révélatrice : Constantinople en 602 puis 603, Antioche en 609-610, Rhodes en 610, de nouveau Constantinople en 610, Pylai, Pythia, Cyzique, Charax, Aigéai et Ptolémaïs on ne sait quand ; Jacob est partout où il faut être pour son projet, avec une omniscience qui lui fait anticiper les déplacements de Bonosos : cette toute-puissance n'est pas le fait d'une personne historique, mais d'un narrateur romanesque plaçant son personnage là où il sera utile à la fiction et à ce qu'elle veut démontrer. Cela ne veut pas dire que Jacob est hors de l'histoire, mais que le texte qui nous le présente est irrémédiablement et essentiellement littéraire et hagiographique, et qu'il faut donc le reconnaître et l'interpréter comme tel avant d'utiliser en histoire ses données, si abondantes. Les textes les plus comparables relèvent de l'hagiographie, et justement l'hagiographie

11. *Juifs et Chrétiens*, p. 234.

12. *Ibid.*, p. 234-240 ; la réédition de 2010 parle de même de « la demi-fiction de *Jacob le nouveau baptisé* » (*ibid.*, p. 8).

et la littérature édifiante des VIe et VIIe siècles sont remarquablement aptes à créer des effets de réel, à monter des scènes très vivantes et à camper des personnages « plus vrais que nature » contre toute vraisemblance ; le *Pré spirituel* vers la même époque en est une bonne attestation. Le plus vraisemblable est que le Jacob décrit dans la *Doctrina* est composé à partir de fragments de carrières réelles, d'épisodes disparates recomposés et biaisés pour aboutir au héros trop beau pour être vrai de la *Doctrina*, ancien persécuteur acharné et nouveau saint, qui a juste la carrière qu'il faut pour relier les trois lieux indispensables que sont Carthage, Ptolémaïs et, en arrière-plan, Constantinople ; ainsi, le scénario du commerce de contrebande passant par Thènai avec un patron-commanditaire à Constantinople, certainement un reflet de la vie réelle, est justement typique de ces emprunts ingénieux à la réalité sociale pour satisfaire une nécessité narrative, faire parvenir Jacob de Ptolémaïs, le lieu de la rédaction et du *Sitz im Leben*, à Carthage, le lieu du baptême forcé, en passant par Constantinople, capitale qui rend « anonyme » Jacob du point de vue de Ptolémaïs et le rattache aux épisodes avec les factions et avec une vie commerciale qui permet de justifier ses déplacements. Bref, si la *Doctrina* et son contexte sont bel et bien « entre apocalypse et histoire », il est évident que le scénario est « entre littérature et histoire », et penche du côté de la littérature où il faut chercher les clés de lecture.

Pour conclure, nous présentons à titre provisoire comme correctif des éditions de 1991 et 2010 le texte grec et la traduction française que voici, explicitant les divers ὡς :

Καὶ ὅτε ἐβασίλευσε Φωκᾶς ἐν Κωνσταντινουπόλει, ὡς πράσινος παρεδίδουν ὡς βενέτους τοὺς Χριστιανούς, καὶ Ἰουδαίους καὶ μαμζίρους ἀπεκάλουν. Καὶ ὅτε οἱ πράσινοι ἐπὶ Κρουκίου ἔκαυσαν τὴν Μέσην καὶ εἶχαν τὴν κακήν, ὡς βένετος, φησί, πάλιν ἐκύλλωνα τοὺς Χριστιανούς, ὡς πρασίνους ὑβρίζων καὶ καυσοπολίτας ἀποκαλῶν καὶ Μανιχαίους. Καὶ ὅτε ὁ Βόνοσος ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐτιμώρει τοὺς πρασίνους καὶ ἐφόνευεν, ἀπῆλθον εἰς Ἀντιόχειαν καὶ πολλοὺς ἐβάκλισα Χριστιανοὺς ὡς πρασίνους καὶ ἀντάρτας ἀπεκαλοῦν, φησίν, ὡς βένετος καὶ εὐνοιτὴς βασιλέως. Καὶ ὅτε ἐν Κωνσταντινουπόλει ἔσυραν τὸν Βόνοσον οἱ πράσινοι, μετ' αὐτῶν ἔσυρα ἐξ ὅλης καρδίας ὡς Χριστιανόν.

Et lorsque Phocas est devenu empereur à Constantinople, je livrais, en prétendant être Vert, les Chrétiens en prétendant qu'ils étaient Bleus, et je les traitais de Juifs et de *manzirs* ; et lorsque les Verts, sous les ordres de Kroukis, incendièrent la Mésè et passèrent un mauvais quart d'heure, de nouveau, en prétendant être Bleu, je brutalisai les Chrétiens en les injuriant en prétendant qu'ils étaient Verts et en les traitant d'incendiaires et de Manichéens. Et lorsque Bonosos à Antioche réprima les Verts et les massacra, j'allai à Antioche et, en prétendant être Bleu et partisan de l'empereur, je donnai la bastonnade à bien des Chrétiens en prétendant qu'ils étaient Verts, en les traitant de rebelles. Et lorsqu'à Constantinople les Verts traînèrent (le corps de) Bonosos, je les aidai de tout mon cœur parce qu'il était Chrétien.

Comme on le sait, Sigmund Freud a énuméré trois métiers impossibles : éduquer, soigner, gouverner. S'il s'était occupé d'éditer et de traduire des textes anciens, sa liste se serait enrichie d'une unité.

Le sens du mot δημότης

Dans l'article cité plus haut, Constantin Zuckerman a démontré que dans les sources documentaires ce mot ne signifie pas « partisan des factions » comme on l'a longtemps cru, mais « citoyen » au sens fort d'une élite urbaine enregistrée, celle des bénéficiaires de l'annone publique, dont le nombre n'a cessé de diminuer jusqu'à la disparition de cette annone au VIIe siècle après la perte de l'Égypte[13]. Dans les sources littéraires, la fréquence évidente des mentions de δημόται et δῆμοι dans les récits de troubles urbains et de conflits entre les « couleurs » du cirque s'expliquerait par une logique sociologique : ces citoyens privilégiés peuvent vivre dans une oisiveté complète ou partielle et ont donc tout le loisir de se consacrer aux jeux des couleurs du cirque et à tout ce qui en dérive, y compris les émeutes. La source littéraire qui confirme le mieux cette hypothèse est sans aucun doute l'histoire édifiante jadis publiée par François Nau, dont le héros est un δημότης aux longs cheveux et à l'habit somptueux grâce aux « pains politiques », autrement dit l'annone[14] : c'est la jeunesse dorée qui est séditieuse.

Mais si ce sens technique et à peu près univoque est bien attesté dans les sources documentaires, ce n'est pas toujours le cas dans les sources littéraires, en particulier hagiographiques, qui lui assignent d'autres sens. Le cas le plus flagrant est un récit édifiant nettement plus tardif circulant sous le nom de Paul de Monembasie[15] : le personnage central, un δημότης, est tenancier d'un lupanar ; cela a amené un érudit à croire que c'était un sens « normal » du mot[16] alors qu'il s'agit d'un récit médiéval qui situe dans une Égypte tardo-antique disparue un véritable roman hagiographique, avec des contresens sur un contexte et des institutions antiques que l'auteur ne connaît qu'à peine et de façon purement livresque. Mais un contresens tardif a son intérêt : selon un schéma narratif bien connu des récits édifiants, l'histoire met en scène un ascète se croyant accompli qui prie pour savoir quelle sera sa part ; quand une voix surnaturelle lui révèle qu'il aura le même lot que Serge le δημότης, l'ascète se lamente. Le δημότης est visiblement conçu comme le pécheur par excellence, l'antonomase du réprouvé, et il faut tout le récit pour prouver que ce démote-ci est sanctifié par son extraordinaire charité.

Même si Paul de Monembasie exagère grossièrement ce sens péjoratif, il ne l'a pas inventé, comme le montre un passage des *Questions et Réponses* d'Anastase le Sinaïte, vers 700, qui établit le plus clairement cette valeur du mot :

13. Zuckerman, Le cirque, l'argent et le peuple (cité n. 5).

14. *BHG* 448y, PO 8, 1, Paris 1911, p. 174-175. Comme le personnage est là pour être le témoin d'un miracle eucharistique en faveur des chalcédoniens qui côtoient des monophysites à Constantinople, ce récit est sans doute de date assez haute, probablement du VIe siècle.

15. *The Spiritually Beneficial Tales of Paul, Bishop of Monembasia and of Other Authors*, éd. J. Wortley, Kalamazoo 1996 (Cistercian Studies 159), p. 126-137. La Vie de Paul le Jeune permet d'attester la présence de Paul de Monembasie à Constantinople en 955, sans doute au début de sa carrière : Wortley, *op. cit.*, p. 3-5.

16. G. Schirò, Un significo sconosciuto di δημότης, *Rivista di cultura classica et medioevale* 7, 1965, p. 1006-1016, a en effet postulé à partir de ce texte qu'un δημότης était commis par le gouverneur byzantin à la direction d'un lupanar.

2. Ὅτε οὖν γέγονε βασιλεὺς Φωκᾶς ὁ τύραννος καὶ ἤρξατο τὰς αἱματεκχυσίας ἐκείνας διὰ Βωνόσου τοῦ δημίου ἐργάζεσθαι, τὶς ἐγκλειστὸς ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἀνὴρ ἅγιος καὶ ἁπλούστατος, καὶ πολλὴν παρρησίαν πρὸς Θεὸν ἔχων, ὡσανεὶ πρὸς πατέρα αὐτοῦ τινα ἢ γνήσιον φίλον, διεδικάζετο πρὸς Θεὸν ἐν ἁπλότητι λέγων· Κύριε, διὰ τί τοιοῦτον βασιλέα ἐποίησας; Εἶτα ὡς ἐπὶ ἱκανὰς ἡμέρας τοῦτο πρὸς Θεὸν ἔλεγεν, ὅτι Διὰ τί τοιοῦτον βασιλέα ἐποίησας; ἦλθεν αὐτῷ φωνὴ ἐκ τοῦ Θεοῦ λέγουσα· Ὅτι οὐχ εὗρον χείρω.
3. Ἄλλη δέ τις πόλις ὑπῆρχε κατὰ τὴν Θηβαΐδα παράνομος καὶ πολλὰ μιαρὰ καὶ ἄτοπα διαπραττομένη, ἐν ᾗ δημότης τις ἐξωλέστατος ἐξαίφνης τινὰ ψευδοκατάνυξιν κτησάμενος ἀπελθὼν ἐκάρη καὶ τὸ μοναχικὸν σχῆμα ἠμφιάσατο. Μέντοιγε τῶν πονηρῶν πράξεων οὐδαμῶς ἐπαύσατο. Συνέβη γοῦν τὸν ἐπίσκοπον τῆς πόλεως τελευτῆσαι, καὶ φαίνεταί τινι ἀνδρὶ ἁγίῳ ἄγγελος Κυρίου λέγων· Ἄπελθε καὶ παρασκεύασον τὴν πόλιν, ἵνα τὸν δεῖνα ἀπὸ δημοτῶν χειροτονήσωσιν ἐπίσκοπον. Ἀπελθὼν οὖν πεποίηκε τὰ κελευσθέντα αὐτῷ. Χειροτονηθεὶς οὖν ὁ ἀπὸ δημοτῶν, μᾶλλον δὲ ὁ δημότης, ἤρξατο κατὰ διάνοιαν φαντάζεσθαι καὶ μεγαλοφρονεῖν· καὶ ἐπιστὰς αὐτῷ ἄγγελος Κυρίου λέγει· Τί ὑψηλοφρονεῖς καὶ μεγαλαυχεῖς; Ὄντως οὐχ ὡς ἄξιος τῆς ἱερωσύνης ἐγένου ἐπίσκοπος, ἀλλ' ὅτι ἡ πόλις αὕτη ἀξία τοιούτου ἐπισκόπου ἐστίν.
4. Διὸ ἀγαπητέ, ἡνίκα ἴδῃς ἀνάξιόν τινα καὶ πονηρὸν ἢ βασιλέα ἢ ἄρχοντα ἢ ἀρχιερέα, μὴ θαυμάσῃς, ἀλλὰ μάθε καὶ πίστευε ἀκριβῶς, ὅτι διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν εἰς τοιούτους τυράννους παρεδόθημεν, καὶ οὐδὲ οὕτως τῶν κακῶν ἀπέστημεν, ἀλλὰ καὶ ἐν μέσῳ τῶν θλίψεων ὑπάρχοντες τὰ πονηρὰ ἔργα διαπραττόμεθα. Καὶ πιστεύσατέ μοι λέγοντι, ὅτι σήμερον ἐὰν ἀπέλθῃ ἐξ ἡμῶν τὸ ἔθνος τῶν Σαρακηνῶν, εὐθέως αὔριον ἀνεγείρονται τὸ πρασινοβένετον, καὶ ἑαυτοὺς κατασφάζουσιν, ἡ Ἀνατολὴ καὶ ἡ Ἀραβία καὶ Παλαιστίνη, καὶ ἄλλαι πολλαὶ χῶραι.

2. Quand le tyran Phocas devint empereur et commença ces fameux massacres par le bras de son bourreau Bonosos, un reclus à Constantinople, homme saint et sans malice qui jouissait d'une grande liberté de parole avec Dieu, comme avec son père ou avec un vrai ami, demanda des comptes à Dieu en lui disant en toute simplicité : « Seigneur, pourquoi as-tu fait un tel empereur ? » Quand il eut dit pendant plusieurs jours à Dieu cette phrase, « Pourquoi as-tu fait un tel empereur ? », une voix vint lui dire de la part de Dieu : « Parce que je n'en ai pas trouvé de pire. »
3. Il y avait en Thébaïde une autre ville ennemie de la Loi, où se commettaient souillures et désordres. Là, un démote perdu de vices eut tout d'un coup une fausse componction, partit se faire donner la tonsure et revêtit l'habit monastique. Mais pour autant il ne renonça nullement à ses mauvaises actions. Il arriva que l'évêque de la ville mourut, et un ange de Dieu apparut à un saint homme pour lui dire : « Va, fais en sorte que dans la ville ils élisent un tel, l'ex-démote, comme évêque. » Il partit donc et fit ce qu'on lui avait ordonné. Une fois élu, l'ex-démote, ou plutôt le démote, commença à se monter la tête et à s'enorgueillir ; et un ange de Dieu se tint au-dessus de lui et lui dit : « Pourquoi fais-tu le fier et prends-tu de grands airs ? En vérité, ce n'est pas parce que tu es digne du sacerdoce que tu es devenu évêque, mais parce que cette ville est digne d'un tel évêque. »
4. C'est pourquoi, bien-aimé, quand tu vois un homme indigne et méchant (devenu) roi, chef ou évêque, ne t'étonne pas, mais comprends, et crois pleinement que c'est à cause de nos transgressions que nous avons été livrés à de tels tyrans, et que même après cela nous n'avons pas renoncé au mal et nous continuons nos mauvaises actions même au milieu des tribulations. Et croyez-moi si je vous dis

que, si aujourd'hui la nation des Saracènes part de chez nous, dès le lendemain se réveille le (système) Vert-Bleu, et l'Orient, la Palestine et bien d'autres contrées vont s'entr'égorger[17].

La liste des figures du mal est intéressante : Phocas, les démotes et le système des couleurs du cirque ; un peu moins d'un siècle après le règne de Phocas, les répressions de Bonosos et les massacres entre Verts et Bleus, le traumatisme est encore là, et le δημότης est dans la liste parce qu'il est le participant par excellence des luttes des couleurs, que les Miracles de Démétrios évoquaient un peu plus tôt sous des couleurs atroces[18]. La critique de ces conflits n'est pas nouvelle, puisqu'on la trouve déjà presque à l'identique chez Procope, mais elle explique qu'on pouvait percevoir le δημότης sous un angle strictement moralisateur, et toujours péjoratif ; même le δημότης du récit cité en premier est là comme témoin d'un miracle eucharistique justement pour révéler sa piété, bien qu'il soit δημότης – c'est le thème du témoin inattendu, Juif, débauché, hérétique ou autre déviant, et donc d'autant plus crédible lorsqu'il témoigne pourtant en faveur de l'orthodoxie. C'est sur cette base qu'on peut revenir vers les mentions de δημότης dans la *Vie de Syméon Salos* : ce texte déroutant consacré au saint fou par excellence ne peut être daté avec une parfaite exactitude, mais comme son auteur, Léontios de Néapolis, a écrit aussi la *Vie de Jean l'Aumônier* qu'on peut dater avec assez de précision au plus tôt en 641-642[19], la *Vie de Syméon Salos* ne doit pas en être trop éloignée dans le temps. Les δημόται y apparaissent essentiellement comme des fêtards ou pécheurs notoires : ils dansent avec Syméon devant la taverne où Syméon s'est fait embaucher comme serveur[20], un des leurs engrosse une servante et laisse Syméon se faire accuser[21], sur dix démotes qui lavent leurs vêtements dans l'Oronte cinq se laissent persuader par Syméon de renoncer à aller au δημοτικόν en échange d'une fourniture régulière miraculeuse de pains de première qualité[22] ; cette dernière historiette mentionne les femmes de ces cinq démotes, bien qu'elle ne les mette pas en scène. Le δημοτικόν est aussi l'endroit où Syméon s'exhibe dansant avec des courtisanes[23]. Ces passages ont

17. Éd. M. Richard et J.A. Munitiz, Turnhout 2006 (Corpus Christianorum. Series Graeca 59), p. 116-117. L'expression Vert-Bleu a été soulignée par Dagron, *Juifs et Chrétiens*, p. 21-22, comme la preuve que les contemporains avaient conscience d'un phénomène global qui dépassait les individus et les deux grands partis.

18. *Les plus anciens recueils de miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*. 1, *Le texte*, éd. P. Lemerle, Paris 1979 (Le monde byzantin), chap. 10, p. 112. On notera que le mot δημότης n'y figure pas.

19. Voir C. Mango, A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis, dans *Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, éd. I. Hutter, Vienne 1984, p. 25-41, en particulier p. 33 (mort d'Arcadios fin 641-début 642) ; V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995 (Studia Byzantina Upsaliensia 3), p. 16.

20. Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou. Vie de Jean de Chypre*, éd. A.-J. Festugière et L. Rydén, Paris 1974 (Bibliothèque archéologique et historique 95), ici éd. Rydén, p. 81, trad. Festugière, p. 135.

21. *Ibid.*, éd. Rydén, p. 85, trad. Festugière, p. 140.

22. *Ibid.*, éd. Rydén, p. 97-98, trad. Festugière, p. 153-154.

23. Littéralement μέσον ὅλου τοῦ δημοτικοῦ, éd. Rydén, *ibid.*, p. 89, «en plein milieu du cirque» trad. Festugière, p. 144 ; cette traduction évacue le problème du sens de ὅλου qui peut

causé des difficultés à André-Jean Festugière qui a finalement traduit δημότης par « habitué du cirque » et δημοτικόν par « cirque », pour des raisons somme toute assez fragiles tirées du *Livre des cérémonies*, bien postérieur, après avoir pensé à « les gens du commun peuple, la populace »[24]. L'éditeur, Lennart Rydén, proposait plus prudemment que l'expression δημότης désignait « la grande majorité des habitants d'une ville », avec une nuance péjorative, et que δημοτικόν désignait soit l'ensemble des démotes, soit leurs lieux de plaisir[25]. En tout cas, la connotation péjorative évidente du terme rend peu probable que Léontios ait vu dans ces démotes essentiellement des bénéficiaires de pains politiques

Revenir sur les emplois de δημότης dans les sources littéraires permet de chercher une solution à cette impasse apparente – grâce à ce merveilleux instrument qu'est le *Thesaurus Linguae Graecae*, à condition bien sûr d'éliminer la foule de passages où Étienne de Byzance, Photius et autres lexicographes répertorient les dèmes de l'Athènes classique et donc ses démotes. Un passage de Polybe sur Antiochos IV Épiphane, malgré son évidente antériorité, esquisse en effet les ambiguïtés de ce mot : dans une démarche qui préfigure celle de plusieurs empereurs romains, Antiochos recherche le contact du « peuple », les orfèvres entre autres, mais avec une distinction claire entre les δημόται et les étrangers de passage avec qui il daigne nouer conversation ; mieux encore, il se porte candidat à des magistratures de cités et déambule donc sur l'agora demander les suffrages des δημόται, puis une fois élu joue sans aucun recul apparent son rôle d'agoranome ou autre magistrat secondaire[26]. Polybe, avec les « gens convenables » (ἐπιεικεῖς), blâme cette familiarité malvenue, mais il est clair que δημότης est ici équivalent à simple πολίτης, le citoyen sans grande fortune ou sans poste élevé dans la monarchie hellénistique, mais qui garde le droit de vote à l'échelon local de la cité : Antiochos essaie comme certains empereurs romains ultérieurs de maintenir la fiction d'une cité par et pour le peuple dans un monde en réalité monarchique ou oligarchique, tandis que Polybe a le point de vue des « notables » qui savent bien que le vrai pouvoir est désormais ailleurs. Dans la structure pas si différente de l'Empire romain puis protobyzantin, les δημόται peuvent donc

---

difficilement porter sur un bâtiment autrement que dans un sens métaphorique. A.-J. Festugière s'appuyait sur des emplois plus anciens de δημόσιον pour désigner le cirque, mais il serait plus pertinent de s'appuyer sur la mention du δημοτικόν θέατρον par Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, éd. et trad. A.-M. Malingrey, Paris 1988 (SC 341), p. 312-313 (en fait pour désigner les jeux olympiques d'Antioche, *pace* A.-M. Malingrey qui pensait que cela désignait l'ordination frauduleuse de Porphyre).

24. Festugière, *Vie de Syméon le Fou* (cité n. 20), commentaire p. 194, 198, et 203.

25. L. Rydén, *Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon*, Uppsala 1970 (Studia Graeca Upsaliensia 6), p. 94 et 125 ; autrement dit, Syméon danserait avec les prostituées « au milieu de tous les démotes », mais les cinq démotes renonceraient à aller à leurs « lieux de plaisir de démotes », *i.e.* théâtres et bordels. La traduction espagnole récente dans *Leoncio de Neápolis. Vida de Simeón el loco*, éd. et trad. P. A. Cavallero, T. Fernández et J. C. Lastra Sheridan, Buenos Aires 2009 (Textos y estudios 8), traduit δημότης par « poblador » et μέσον ὅλου τοῦ δημοτικοῦ par « en medio del pueblo entero », autrement dit opte pour la simple valeur d'« homme du peuple ».

26. Polybe, *Histoires*, livre XVI (*Histories*, Loeb Classical Library, t. 5, p. 480-483). Le même sens de δημότης « homme du peuple » opposé au roi comme les deux extrêmes de la société se retrouve dans le Livre de la Sagesse (Sg 18, 11).

être présentés tantôt comme des pauvres et des gens vulgaires, tantôt comme des membres actifs d'une organisation politique inférieure ou assimilée à du politique, et bientôt une organisation déviante lorsque les restes de l'ancien *populus* seront compris (non sans raison) comme une pathologie sociale. Ainsi, Basile de Césarée dans une homélie sur le baptême est le seul à considérer le mot comme la marque d'un statut juridique, en comparant le δημότης πολιτογραφηθείς à un soldat enrôlé, un athlète inscrit aux concours, et donc à un candidat au baptême qui vient « s'inscrire » officiellement à l'Église[27]. Mais à peine plus tard dans son *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, Palladios peut réunir dans un seul groupe ἀγύρτης ἢ δημιουργὸς ἢ γηπόνος ἢ σκυτοτόμος ἢ δημότης, « artisan, paysan, cordonnier ou homme du peuple »[28]. Cette assimilation du démote au pauvre se retrouve sous la plume de Julien l'Empereur qui propose de recruter comme prêtre (païen) κἂν πένης οὖν ᾖ τις, κἂν δημότης, « même un pauvre ou un homme du peuple »[29]. Dans la *Vie de Jean Chrysostome* attribuée à Georges d'Alexandrie – donc au plus tôt au VII[e] siècle, mais peut-être encore plus tard puisque la première attestation indirecte est due à Jean Damascène au plus tôt en 726 –, le saint de passage à l'École d'Athènes est censé être aussitôt reçu dans la fameuse École de philosophie, avec les honneurs de « l'éparque » (en fait inconnu à Athènes) et des πρῶτοι de la cité ; quand un philosophe païen s'indigne de cette promotion si rapide, on lui répond de se comporter en philosophe au lieu de τὰ δημοτῶν ἴσα ποιεῖν καὶ βοᾶν ὥσπερ τινὲς ἀγροίκων, d'agir comme les démotes et pousser les grands cris comme des paysans dans les champs quand ils chassent les bêtes sauvages ou qu'ils sont volés par des brigands[30] ; le démote est celui qui a un comportement violent, irréfléchi et grossier, l'exact contraire de ce que devrait être un philosophe : dans cette source sans doute relativement tardive, le démote semble ne plus être qu'une figure négative lointaine, presque comme dans le récit médiéval sur le démote Serge. Lors de la chute de Maurice, c'est selon Théophylacte Simocatta un démote « en vue » (ἐπίσημος) surnommé Hebdomitès qui ouvre les portes de la capitale et va auprès de Phocas avec l'aide « d'autres passionnés de la couleur verte » (ἕτεροι τοῦ χλοάζοντος χρώματος ἐρασταί), ce passage posant ainsi une équation entre le démote et le partisan d'une des couleurs[31]. Le *Chronicon Paschale* décrit le succès de la répression de l'émeute Nika en notant qu'on ne voyait plus un seul démote dans les rues : le mot est sans doute ici pris au sens de partisan d'une des couleurs, puisque quelques lignes plus

27. *Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma*, PG 31, col. 440.

28. PALLADIOS, *Dialogue* (cité n. 23), p. 446-447.

29. Lettre 89b, éd. J. BIDEZ, *L'empereur Julien. Œuvres complètes*. I. 2, *Lettres et fragments*, Paris 1960 (Collection des universités de France), p. 173. On retrouve cette équation entre πένης et δημότης dans le lexique du Ps.-Zonaras, à l'entrée λιτός.

30. Éd. F. HALKIN, *Douze récits byzantins sur Jean Chrysostome*, Bruxelles 1977 (Subs. Hag. 60), p. 80.

31. *Histoire* VIII, 9 (*Theophylacti Simocattae Historiae*, éd. C. DE BOOR et P. WIRTH, Stuttgart 1972 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], p. 301-302). Le chef de la faction verte est un δήμαρχος, *ibid*. La traduction de M. WHITBY et M. WHITBY, *The History of Theophylact Simocatta*, Oxford 1986, p. 224, donne « an eminent faction member » ; traduction équivalente de P. SCHREINER, *Theophylaktos Simokates. Geschichte*, Stuttgart 1985 (Bibliothek der griechischen Literatur 20), p. 214.

haut le texte distingue entre les πολῖται de Constantinople même et les gens venus d'ailleurs[32]. Autrement dit, dès que l'on sort des textes documentaires et techniques, le mot prend une gamme de significations et de connotations très diverses, associant de façon lâche les idées d'une forme de citoyenneté, d'une relative pauvreté, d'une implication dans la rivalité des couleurs, et d'un comportement violent et irrationnel. La dérive du sens qu'évoque à juste titre Constantin Zuckerman[33] commence donc très tôt, et ce n'est pas un hasard si les sources de nature religieuse (mais pas seulement elles) insistent sur ce côté immoral : le δημότης témoin et bénéficiaire d'un miracle eucharistique spectaculaire est un témoin d'autant plus intéressant (et donc incontestable) qu'il est un démote, donc peu suspect d'excès de piété, un peu comme les récits édifiants s'arrangent pour avoir comme témoins de miracles extraordinaires des enfants (*a priori* innocents) ou des Juifs et des païens (*a priori* hostiles), pour gagner en crédibilité. De même, le δημότης d'Antioche sauvé par l'intercession de Syméon Stylite le Jeune a été accusé, semble-t-il avec raison, pour avoir fomenté beaucoup d'émeutes (στάσεις πεποιηκότος πολλὰς ἐν ταῖς δημοτικαῖς ταραχαῖς), mais le récit démontre sa piété et surtout sa pratique de l'aumône – visiblement au rebours de l'image normale d'un δημότης[34]. Cet élargissement du sens est dû à un phénomène linguistique naturel, l'antonomase : Harpagon est le comble ou l'antonomase de l'avarice, donc les avares même modérés seront appelés des harpagons ou associés à son image, même si le rapprochement est excessif ; à l'inverse, un mot qui signifie au départ le peuple peut finir par signifier la populace, la tourbe ou la plèbe – la partie nuisible ou condamnable du peuple. La partie des démotes qui a le plus de visibilité, ce sont les membres des couleurs, et la seule forme collective d'organisation concrète du δῆμος, ce sont les couleurs : il est donc logique que la partie la plus visible soit désignée par le nom destiné au tout, et que dans la conscience des locuteurs elle monopolise presque le terme au bout du processus. C'est d'autant plus logique que les rivalités des couleurs ont fini par mobiliser tout le spectre social, bien au-delà du seul δῆμος au sens juridique, comme le prouvent les passages célèbres de Procope sur les maux engendrés par ces conflits[35] ; les jugements négatifs s'accumulent à partir du VIe siècle justement quand ces rivalités semblent dénaturer le corps civique[36]. Ces sens négatifs du mot δημότης ont pu se combiner avec une réactivation du sens de « citoyen pauvre, rustre » qui n'a jamais vraiment disparu. Du coup, comment traduire δημότης ? En raison même de ses ambiguïtés

32. Éd. L. Dindorf, Bonn 1832 (CSHB), t. 1, p. 627. La traduction de M. Whitby et M. Whitby, *Chronicon Paschale 284-628 AD*, Liverpool 1989 (Translated Texts for Historians 7), p. 125, donne « faction member ».

33. Zuckerman, Le cirque, l'argent et le peuple (cité n. 5), n. 82 p. 91. Il est d'autant plus intéressant de voir que les exemples qu'il donne de δημοτεύειν (*ibid.*, p. 90) prouvent que ce mot au contraire garde strictement son sens technique, « inscrire comme membre du démos ».

34. *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, éd. et trad. P. van den Ven, Bruxelles 1962-1970, (Subs. Hag. 32), chap. 164-165, t. 1, p. 146-148.

35. Procope de Césarée, *De Bellis*, I, 24, et *Anekdota*, VII, 1.

36. Je renvoie à l'excellente analyse de Zuckerman, Le cirque, l'argent et le peuple (cité n. 5), p. 87-89, en particulier sur Ménas le patrice.

constitutives, le mot n'a aucun équivalent exact dans les langues modernes, et il faut donc se contenter d'une simple transcription, « démote » en français. Ainsi dans la *Vie de Syméon Salos*, la traduction Festugière « habitué du cirque » est manifestement partielle, mais traduire par « citoyen » ou « homme du peuple » serait aussi réducteur. Quant au passage difficile où Syméon danse μέσον ὅλου τοῦ δημοτικοῦ, je propose, au risque de la longueur : « au milieu de la place publique devant tous les démotes », car l'adjectif ὅλου impose de comprendre que c'est une collectivité autant qu'un lieu (qu'elle s'est plus ou moins approprié) qui est désignée par τοῦ δημοτικοῦ[37].

La date de la rédaction de la *Vie de Jean l'Aumônier*

Depuis la démonstration rigoureuse de Cyril Mango[38], la date de cette rédaction est placée entre la mort de l'empereur Constant en 641, mentionné comme défunt dans la Vie, et la mort de l'archevêque Arcadios de Constantia, située fin 641-début 642 grâce à Jean de Nikiou ; deux gloses similaires insérées dans le texte de l'un des deux manuscrits principaux de la version longue identifient en effet le commanditaire du texte à Arcadios, dont Léontios était le suffragant, et les qualificatifs utilisés par Léontios dans cette adresse à son commanditaire indiquent bien qu'il s'agit de son supérieur dans la hiérarchie ecclésiastique[39]. J'avais moi-même entériné cette datation, en mentionnant simplement les légers problèmes de cohérence chronologique qui subsistent dans le texte[40] et sont sans doute attribuables à des négligences de Léontios dans son travail, qui a parfois confondu le temps de sa rédaction, celui du patriarcat de Jean, et celui (bien entendu mal défini) où Léontios est censé avoir rencontré à Alexandrie son « témoin bien informé », le diacre Ménas qui lui aurait raconté le patriarcat de Jean. La seule possibilité de sortir de cette fourchette était de supposer que la mention de Constant est une réédition du texte par Léontios, qui aurait commencé le travail avant 641 – le délai de moins d'un an pour écrire un tel texte tout en ayant des charges épiscopales paraît en effet bien serré et plusieurs indices vont en ce sens[41].

Mais ce raisonnement présente un inconvénient et une faiblesse. L'inconvénient est que la politique prudente d'entre-deux dans la crise monothélite naissante que j'ai cru pouvoir attribuer à Arcadios ne convient que partiellement à la mention insistante et élogieuse de Jean l'Aumônier et surtout de Sophrone, tous deux marqués par une hostilité forte au monophysisme, puis au monothélisme pour Sophrone ; la seule nuance est l'absence du titre de patriarche de Jérusalem dans les mentions de

37. Je comprends en effet avec Constantin Zuckerman que le lieu désigné ici n'est pas le cirque ou le théâtre, mais la place publique ou la grande rue, lieu de prédilection de Syméon pour ses exploits ; c'est d'autant plus vraisemblable que Syméon va bien une fois au théâtre – θέατρον – où il mutile un mime pour le faire renoncer à son métier impie – *Vie de Syméon* (cité n. 20), éd. Rydén, p. 84 – et que Léontios donne donc sans doute un autre sens à δημοτικοῦ.

38. Mango, A Byzantine Hagiographer (cité n. 19), p. 33.

39. Voir Festugière, *Vie de Syméon* (cité n. 20), p. 2-3.

40. Déroche, *Études* (cité n. 19), p. 16-17 et p. 118-119.

41. *Ibid.*, p. 34-35 et n. 67 p. 119.

Sophrone, explicable par le schisme qui régnait alors dans le patriarcat de Jérusalem[42]. La faiblesse est que retrouver insérées dans le corps du texte d'un manuscrit du XI[e] siècle deux gloses qui devaient être en interligne ou en marge dans le prototype garantit que cette identification d'Arcadios par un lecteur anonyme est antérieure au XI[e] siècle, sans doute de beaucoup, mais ne garantit pas que cette identification est exacte. En effet, le seul point indiscutable d'après le texte de Léontios est que le commanditaire est son supérieur, l'archevêque de Constantia, mais ce pourrait être un autre qu'Arcadios, et on pensera aussitôt à son successeur direct Sergios : celui-ci, se ralliant clairement aux dyothélites, avait tout intérêt à exalter la connexion entre Chypre et des héros de cette cause. On comprend que Victor Saxer ait proposé que Léontios pourrait même être le « Leontius Neapolitensis » des actes du concile du Latran en 649, si ce n'est pas un homonyme évêque de Néapolis-Naples, ce qui étendrait donc la vie de Léontios jusque vers 650 et les invasions arabes de Chypre. Mais la lecture des actes du Latran montre qu'il n'y a presque que des évêques italiens, les seuls orientaux venant de Syrie et Palestine, territoires qui ne sont plus sous le pouvoir de l'empereur byzantin évidemment hostile au concile : s'il était encore vivant, Léontios a dû rester à Chypre[43]. Un lecteur ultérieur connaissant à peu près la chronologie de Léontios a pu rétablir de bonne foi le nom d'Arcadios parce que celui-ci est relativement bien connu dans la littérature édifiante[44], tandis que Sergios ne l'est que par une lettre dans un dossier conciliaire. L'obstacle reste l'absence du titre de patriarche de Sophrone, qui imposerait une date antérieure au concile du Latran de 649 qui tranche le litige ; néanmoins, en territoire byzantin cette condamnation de la hiérarchie parallèle d'Étienne de Joppé a dû rester lettre morte, et Léontios avait encore des raisons d'être prudent même après 649. Si cette hypothèse est vraie, la Vie a été rédigée après 642, de préférence avant 649 ; sinon, il faut en revenir à la fourchette 641-642 pour la publication de la Vie, avec peut-être un travail de rédaction dès avant 641. Pour trancher définitivement ce dilemme, il faudrait avoir une compréhension meilleure des rapports de force entre l'Église de Chypre et d'autres acteurs essentiels, ce qui justement nous est interdit faute de sources ; dans le doute, la fourchette 642-649 me paraît plus probable à la réflexion.

Vincent DÉROCHE
CNRS, UMR 8167 Orient et Méditerranée

42. *Ibid.*, p. 33-34.

43. V. SAXER, *s. v.* Leoncio de Neápolis, dans *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, éd. A. DI BERARDINO, Salamanque 1998, p. 1260 ; je n'ai pu trouver l'ouvrage en France, et dans la version italienne plus récente l'article sur Léontios rédigé par A. Louth est complètement différent ; je me repose donc sur CAVALLERO, FERNÁNDEZ, LASTRA SHERIDAN, *Leoncio de Neapolis* (cité n. 25), p. 17. Pour les mentions de « Leontius Neapolitanensis », voir *Concilium Latranense a. 649 celebratum*, éd. R. RIEDINGER, Berlin 1984, p. 252, 254 et 399 – pas d'autre Neapolitanensis ; voir *The Acts of the Lateran Synod of 649*, trad. R. PRICE avec P. BOOTH et C. CUBITT, Liverpool 2014 (Translated Texts for Historians 61), p. 69-70 pour l'origine italienne des participants, et p. 387 la signature de Leontius Neapolitanensis traduite « of Naples » sans commentaire.

44. Voir DÉROCHE, *Études* (cité n. 19), n. 8 p. 16.

L'incubation à l'époque mésobyzantine : problèmes de survivance historique et de représentation littéraire (VIII[e]-XIII[e] siècle)

Stéphanos Efthymiadis

L'Antiquité tardive nous a légué un certain nombre de recueils de miracles dans lesquels l'incubation, rite ou pratique de guérison antique et païenne convertie au christianisme, a trouvé une place centrale. Narrant les aventures d'une série de miraculés, ces recueils affirmaient et réaffirmaient l'efficacité thérapeutique d'un saint donné et propageaient la fonction du « rite de l'incubation » dans les coordonnées architecturales et topographiques d'un sanctuaire dédié à sa commémoraison. Tantôt rapports à l'allure historique, tantôt contes de caractère anecdotique, les *Miracula* de cette époque fournissent une documentation circonstanciée sur les guérisons, qui, outre le nom, l'origine et le statut social du miraculé, comprend l'appellation de la maladie, le détail de ses symptômes et de la méthode thérapeutique, souvent décrits dans toute leur complexité. Cette méthode thérapeutique, on le sait, pouvait trouver un appui dans le monde du subconscient représenté par le rêve incubatoire qui jouait un rôle catalyseur dans la guérison du bénéficiaire[1].

Quel fut le sort de l'incubation après la fin du VII[e] siècle ? Telle que la reflète la littérature hagiographique, l'époque mésobyzantine n'a pas porté un grand intérêt à la production de recueils de miracles, au moins de textes qui auraient eu pour fonction de reconfirmer la continuité thaumaturgique des sanctuaires déjà anciens[2].

1. Parmi les études et les ouvrages les plus récents sur ce sujet, voir *Salute e guarigione nella tarda Antichità: atti della giornata tematica dei Seminari di archeologia cristiana (Roma, 20 maggio 2004)*, éd. H. Brandenburg, S. Heid et Ch. Markschies, Cité du Vatican 2007 (Sussidi allo studio delle Antichità cristiane 19). Voir aussi I. Csepregi, Who is Behind Incubation Stories? The Hagiographers of Byzantine Dream-Healing Miracles, dans *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, éd. S. M. Oberhelman, Farnham / Burlington 2013, p. 161-187, ainsi que les autres études réunies dans le même volume ; pour une discussion de quelques exemples de la même pratique, voir T. Pratsch, „…erwachte und war geheilt“: Inkubationsdarstellungen in byzantinischen Heiligenviten, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 17, 2013, p. 68-86. Pour une approche révisionniste de la question de la survivance et de la continuité du rite chez les chrétiens, voir F. Graf, Dangerous Dreaming: The Christian Transformation of Christian Incubation, *Archiv für Religionsgeschichte* 15, 2014, p. 117-142, et désormais, R. Wieśniewski, Looking for Dreams and Talking with Martyrs: The Internal Roots of Christian Incubation, dans *Studia Patristica.* T. 63, *Papers Presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011*. Vol. 11, *Biblica, Philosophica, Theologica, Ethica*, éd. M. Vinzent, Louvain / Paris / Walpole 2013, p. 203-208.
2. Voir, sur ce sujet, S. Efthymiadis, Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries), dans *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. 2, *Genres and Contexts*, éd. Id., Farnham / Burlington 2014, p. 118-125.

On peut évoquer d'abord la perte des provinces orientales (Égypte, Palestine et Syrie), qui a ébranlé l'empire pendant le VIIe siècle et qui a privé le monde chrétien des grands sites de pèlerinage désormais passés aux mains des Arabes[3]. À quelques exceptions près, ces évolutions excluent l'accès à tout un réseau et à un va-et-vient de miraculés potentiels qui formeraient la clientèle à laquelle s'adresserait toute une série de collections de miracles d'un site sacré. Même dans les cas où l'activité et le potentiel d'un saint guérisseur étaient par définition limités – c'est l'exemple de saint Artémios qui guérit les hernies testiculaires ou inguinales des hommes –, on entrevoit la préoccupation de l'hagiographe d'intégrer à son récit des miraculés qui viennent de loin vénérer les reliques du saint, incuber et se faire guérir[4].

Vu les évolutions politiques de l'empire qui ont pesé négativement sur la persistance d'une telle pratique, l'attestation de l'incubation dans les sources se réduit considérablement sans que celle-ci soit pourtant périmée. En fait, ce qu'on obtient au fil des siècles est une image diverse et peu cohérente. Il y a d'abord deux recueils de miracles qui mettent en évidence le fait qu'avec la fin du monde antique, dans certains sanctuaires urbains, la pratique n'a point perdu son aspect régulier. Premièrement les *Miracles de saint Thérapon* (*BHG* 1798), collection riche en historiettes de guérison, que l'on date du VIIIe siècle, à savoir du milieu des siècles obscurs, illustrent l'établissement d'un nouveau culte constantinopolitain[5]. Ce texte célèbre la translation des reliques de ce saint, provoquée par les raids arabes, de son sanctuaire chypriote à l'église de la Théotokos Élaiôtissa, très probablement située sur les hauteurs de la Galata moderne. À l'instar des reliques de saint Artémios installées dans l'église de Saint-Jean Baptiste d'Oxeia, Thérapon, saint martyr dont on ignore presque tous les détails de la biographie, établit son lieu de culte dans un sanctuaire dédié à la Vierge.

3. Sur le pèlerinage pendant la période mésobyzantine tel qu'il se présente dans l'hagiographie, voir A.-M. Talbot, Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of *Miracula*, *DOP* 56, 2002, p. 153-165 ; M. Kaplan, Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine, *DOP* 56, 2002, p. 109-127 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté. Essais sur la société byzantine*, Paris 2011 [Les classiques de la Sorbonne 3], p. 433-460).

4. Sur ce recueil et ses enjeux on consultera V. Déroche, Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles ? L'exemple des miracles de saint Artémios, dans *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images, monuments*, éd. C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini, Paris 1993 (Byz. Sorb. 11), p. 95-116. Dans ce même recueil, parmi les miraculés figurent aussi des marins en provenance des îles de la mer Égée comme Chio et Rhodes ; voir mir. 5 et 9, éd. A. Papadopoulos-Kérameus, *Varia Graeca Sacra*, Saint-Pétersbourg 1909 (réimpr. Leipzig 1975), p. 5-6 et 9-10. Pour la traduction anglaise, voir V. S. Crisafulli et J. W. Nesbitt, *The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium*, Leyde / New York / Cologne 1997 (The Medieval Mediterranean 13), p. 84-87 et 92-95.

5. *Miracles de saint Thérapon* (*BHG* 1798, *CPG* 8196) : éd. L. Deubner, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig 1900, p. 120-134. Le problème de la provenance de ce saint a été déjà traité par H. Delehaye, Saints de Chypre, *An. Boll.* 26, 1907, p. 247-249. Selon Marie-France Auzépy, ce recueil est de la plume d'André de Crète ; voir M.-F. Auzépy, La carrière d'André de Crète, *BZ* 88, 1995, p. 9-11. Pour un réexamen de ces *Miracula*, voir J. Haldon, "Tortured by my Conscience". The *Laudatio Therapontis*: A Neglected Source of the Later Seventh or Early Eighth Centuries, dans *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron*, éd. H. Amirav et B. ter Haar Romeny, Louvain 2007 (Late Antique History and Religion 1), p. 262-278.

L'auteur déploie un large éventail prosopographique de miraculés souffrant de maladies diverses et décrit leur guérison chaque fois en quelques lignes. Seul son premier miracle fait l'objet d'un récit assez circonstancié : le bénéficiaire en est un démoniaque nommé Florin, homme d'origine italienne, qui était prêt à se jeter par-dessus la muraille des Blachernes mais qui en fut empêché par les personnes qui le soignaient ; c'est dans son rêve que l'église d'Élaia lui est révélée comme lieu de guérisons surnaturelles.

Une fois installé dans cette église et soumis à l'épreuve de l'incubation, ce Florin fut totalement libéré de ses maux. On peut entrevoir dans son histoire une clef de lecture de l'ensemble du récit et expliquer ainsi l'absence de tels détails dans les descriptions des quatorze miracles suivants. Ceux-ci ne dépassent pas les huit ou dix lignes éditées et font allusion au rite de l'incubation, qui est désigné par l'emploi de mots « techniques » signifiant « attendre », soit les verbes παραμένω, προσκαταμένω, προσέρχομαι, soit des substantifs comme προσεδρία. Les références aux rêves des miraculés sont plus que sommaires et se limitent à l'usage de verbes généraux comme ὁρῶ ou θεωρῶ. L'absence de toute polémique directe contre les médecins et leurs pratiques est aussi à noter. Aucun miraculé ne semble être intéressé à commencer à chercher la cure auprès d'eux pour la trouver ensuite chez le saint. L'auteur se contente de caractériser le saint comme ἰατρός, de désigner son sanctuaire comme ἰατρεῖον et de préciser pour une femme qui souffrait d'hydropisie « qu'elle a été opérée par le saint martyr » (ὅταν ἐχειρουργήθη παρὰ τοῦ μάρτυρος)[6].

Le deuxième recueil qui met la pratique de l'incubation au premier plan est celui des *Miracles du prophète Isaïe* (*BHG* 958f). Malgré l'absence d'indices chronologiques clairs, l'occurrence de miraculés porteurs du titre de protospathaire (chap. 3 et 7) permet tout de même de placer cette collection entre le VIII[e] et le XI[e] siècle, période pendant laquelle cette dignité était en vigueur. En outre, la mention d'une représentation iconographique du prophète placée à l'entrée de l'église de Saint-Laurent, située au quartier des Blachernes, renvoie à une datation postérieure à la restauration des images en 843. Il semble que l'hagiographe n'entend guère situer ses histoires de cure dans un contexte historique, suggérant sans doute la continuité de la fonction miraculeuse du sanctuaire[7]. Dans un recueil de dix-neuf miracles, qui comptent de trois à trente lignes éditées, la pratique de l'incubation semble être le principal procédé de guérison, sinon le seul. L'hagiographe trouve souvent l'occasion de dénoncer l'incapacité des médecins, se servant des expressions ou clichés caractéristiques du genre. Le souci de situer le miracle dans un endroit précis du sanctuaire est absent, sauf dans le cas où mention est faite du sanctuaire et de l'huile de la lampe que la miraculée a avalée pour recouvrer la santé (chap. 14).

6. Voir chap. 17 et 20, éd. DEUBNER (cité note précédente), p. 128-130.

7. Éd. H. DELEHAYE, Synaxarium et Miracula S. Isaiae prophetae, *An. Boll.* 42, 1924, p. 257-264. Pour une présentation brève de ce recueil, voir ID., Les plus anciens recueils de miracles des saints, *An. Boll.* 43, 1925, p. 39-40. Pour l'église Saint-Laurent qui n'est pas bien attestée dans nos sources, voir R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*. I, *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*. 3, *Les églises et les monastères*, Paris 1969, p. 311-312. Pour la dignité de protospathaire, voir M. NICHANIAN, La distinction à Byzance : société de cour et hiérarchie des dignités à Constantinople (VI[e]-IX[e] s.), dans *Constructing the Seventh Century*, éd. C. ZUCKERMAN, Paris 2013 (= *TM* 17), p. 612-616.

L'hagiographe ne montre aucun intérêt à préciser la durée de l'incubation, même dans les récits les plus circonstanciés du recueil. Ainsi, Jean, originaire de Paneidos, ville de Thrace sur la Propontide, qui a avalé de l'eau empoisonnée, se voit guéri à la suite de deux apparitions du prophète, dont la première au domicile du malade et la seconde dans son sanctuaire constantinopolitain (chap. 2). Concernant la guérison de Macrine, qui souffrait d'une maladie de l'estomac (chap. 12), on apprend certes qu'elle a suivi un traitement pendant trois ans (ἐπὶ τρισὶν ἔτεσιν νοσοκομουμένη), mais on ignore la durée de son séjour dans l'église. Ce faisant, l'hagiographe ne veut que suggérer que le miracle était intervenu rapidement. Vu l'absence de tout intérêt à dramatiser son récit, son véritable enjeu est de confirmer l'efficacité immédiate du sanctuaire.

En dehors de ces recueils d'une étendue modeste et d'une qualité littéraire médiocre, on trouve des attestations de la pratique de l'incubation dans le texte de la période mésobyzantine le plus riche en miracles : le *Récit sur la fondation des églises à la Source de la Vierge et sur les miracles qui y furent effectués* (*BHG* 1072)[8]. Composé durant ou après le règne de Romain II (959-963), ce texte nous informe largement sur la légende de fondation et sur la topographie de cet établissement connu sur une longue durée. Ainsi, le regard de son rédacteur se partage entre une vision rétrospective qui récapitule l'histoire, légendaire ou non, du monastère de Pégé, et la description d'une série de faits qui témoignent de la continuité de sa fonction miraculeuse[9]. C'est par l'usage de l'eau sainte et de la boue, matières locales du site sacré de la Source, que la grande majorité des guérisons est effectuée. Toutefois, une certaine place est aussi réservée aux miracles qui s'accomplissent à la suite de la veillée du malade. La visite curative de la Mère de Dieu a lieu au domicile du malade (par exemple pour le moine Jean Pépéris)[10] ou à son sanctuaire de Pégé (dans les cas des protospathaires Jean et Théophile). Dans ces deux derniers cas, les guérisons se produisent dans les conditions de l'incubation antique, donc une fois que le malade a été transporté dans l'église et que la Vierge lui est apparue en rêve. On signalera avec intérêt que, dans la vision du protospathaire Jean, la Vierge a recours à un saint guérisseur, Pantéléimon, pour faire le diagnostic de sa maladie et opérer son rétablissement. Tandis que Jean se retrouve guéri à son réveil, Théophile, lui, doit patienter, quoique peu de jours (εὐαριθμήτων διελθουσῶν ἡμερῶν…), avant de recouvrer la santé[11]. Cette collection de quarante-sept miracles se clôt sur l'histoire de la guérison d'Étienne Katzator, plus tard devenu officiant

8. Édition dans *AASS* Nov. III, p. 878-889 ; trad. anglaise par A.-M. Talbot dans *Miracle Tales from Byzantium*, éd. Ead. et S. F. Johnson, Cambridge MA / Londres 2012 (Dumbarton Oaks Medieval Library 12), p. 204-297.

9. Pour une analyse de ce texte dans cette perspective de la continuité on se référera à l'étude de S. Efthymiadis, Le monastère de la Source à Constantinople et ses deux recueils de miracles : entre hagiographie et patriographie, *REB* 64-65, 2006-2007, p. 283-309 (repris dans Id., *Hagiography in Byzantium: Literature, Social History and Cult*, Farnham 2011 [Variorum Collected Studies Series 989], nº XI).

10. Chap. 30, *AASS* Nov. III (cité n. 8), p. 886 ; trad., *Miracle Tales from Byzantium* (cité n. 8), p. 270-274.

11. Chap. 31 et 32, *AASS* Nov. III (cité n. 8), p. 886-887 ; trad., *Miracle Tales from Byzantium* (cité n. 8), p. 274-277.

du sanctuaire de la Source, qui, désespérant des médecins, chercha la guérison dans une église de la Vierge dont le nom n'est pas mentionné. Une fois endormi, cet homme vit en songe un certain médecin du nom de Kalokyris qui lui recommanda de visiter l'église de la Vierge située en dehors de la ville[12].

Quel que fût le sanctuaire où cet Étienne Katzator chercha d'abord la guérison, son attestation dans les *Miracles de la Source* s'inscrit dans un contexte de concurrence qui a dû se développer entre les sanctuaires constantinopolitains dédiés à la Vierge. La place limitée que l'incubation occupe dans ce riche recueil témoigne simplement de son rôle « secondaire » en tant que pratique thérapeutique, la primauté étant réservée aux procédés de guérison plus directs et immédiats qui servaient la même cause dans ce sanctuaire de la Source : l'aspersion par l'eau de la fontaine et l'usage de la boue.

Ce miracle dont le protagoniste est Étienne Katzator montre, entre autres, que l'incubation n'avait pas du tout disparu comme procédé thérapeutique surnaturel et qu'elle se pratiquait dans divers sanctuaires de la capitale. La *Vie* de sainte Irène de Chrysobalanton nous rapporte avec beaucoup de détails la guérison d'un membre de la communauté monastique de la sainte, une jeune moniale possédée par le démon. Saint Basile, qui lui apparut dans une vision, recommanda à Irène de chercher la guérison de sa disciple à la Théotokos des Blachernes, où la Vierge devait faire son apparition le lendemain matin. À l'arrivée du soir, suivie par la malade et deux sœurs éminentes (προκρίτους), la sainte se rendit à l'église des Blachernes et eut un rêve dans lequel la Théotokos visitait tous les malades qui s'y étaient couchés[13].

Outre le témoignage de la *Vie* de sainte Irène de Chrysobalanton pour l'église des Blachernes, la même pratique est attestée dans le cas d'un autre sanctuaire constantinopolitain de bonne renommée. Dans l'une des histoires édifiantes (*BHG* 873n) conservées sous son nom, Paul, évêque de Monemvasie, auteur de la deuxième moitié du xe siècle, raconte les aventures d'un grand personnage, sentimentalement attaché à saint Jean Chrysostome. Tombé malade, cet homme ordonna à ses domestiques de l'amener au temple des Saints-Apôtres, où se trouvait le tombeau guérisseur de ce saint père. Il se coucha sur le lit qu'on lui avait préparé à terre et se mit à implorer les apôtres ainsi que Jean Chrysostome. Resté seul, vers la sixième heure il tourna son regard en direction de l'image du Christ sous la coupole et se mit à énumérer ses péchés, l'un après l'autre. Enfin, une voix venue de l'image lui accorda le repentir d'où s'ensuivit sa guérison[14]. L'exemple seul de

12. Chap. 41, *AASS* Nov. III (cité n. 8), p. 888 ; trad., *Miracle Tales from Byzantium* (cité n. 8), p. 288-289.

13. Voir chap. 13 dans *The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton. A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes and Indices*, éd. J. O. Rosenqvist, Uppsala 1986 (Studia Byzantina Upsaliensia 1), p. 56-64.

14. Il s'agit de l'histoire 11/XIII, éd. J. Wortley, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*, Paris 1987 (Sources d'histoire médiévale 19), p. 92-94 ; une traduction anglaise et un commentaire sont fournis par Id., *The Spiritually Beneficial Tales of Paul, Bishop of Monembasia*, Kalamazoo 1996 (Cistercian Studies 159), p. 101-102 et 184-185. Il est à noter que l'éditeur de ces récits ne pense pas que cette histoire soit vraiment de la plume de Paul, *ibid*., p. 40-41.

cette historiette ne peut pas garantir que, dans ce temple célèbre de la capitale, l'incubation se pratiquait régulièrement et continuellement. Le haut rang du patient fait penser qu'il aurait pu profiter de privilèges qui n'étaient pas accordés aux croyants ordinaires. Tout de même, ce texte témoigne d'une pratique prévue qui était encore en vigueur et qui, en tant que manifestation extrême de la foi, montrait le grand attachement du patient au saint guérisseur[15].

Si on ne s'éloigne pas de l'époque post-iconoclaste, on peut trouver une autre attestation explicite de la continuation de ce rite dans un texte qui est conservé dans plusieurs manuscrits mais qui est encore inédit. Il s'agit du *Récit* (*Diègèsis*) *des très grands miracles de l'archistratège Michel* (*BHG* 1285-1289) rédigé par Pantaléon, diacre et *skevophylax* de Sainte-Sophie, qui se présente comme un contemporain du règne de Michel III (842-867) et de sa mère Théodora (842-856), mais qui est inconnu par ailleurs[16]. Ce *Récit* comporte une histoire de guérison qui eut lieu durant ce règne et qui concerne Marcien, un porteur de cierges (κηροφόρος) et serviteur depuis son enfance du temple dit d'Eusébiou. Ce temple était connu pour une icône de l'Archange dont le myrrhe (ἀπομύρισμα) avait des propriétés curatives pour ceux qui le buvaient[17]. Un jour, tombé malade, cet homme vint se coucher dans le narthex, dans l'attente de sa guérison, ne prêtant aucune attention à ses amis et aux médecins qui l'assuraient qu'ils le guériraient avant le lever du soleil. Or, dans cette même nuit, Marcien eut une expérience extatique qui, tout en le conduisant à la guérison, aboutit aussi, dans un premier temps, à la punition du docteur qui avait voulu le traiter avec des médicaments dits « suppositoires », puis à son transfert dans la même église et à l'invocation de l'Archange qui lui apporta finalement le salut.

Les signes de la persistance de la pratique sont également clairs si l'on quitte la capitale byzantine. Jean Xiphilin (vers 1010-1075), un des érudits les plus connus du XIe siècle, qui, sous le nom de Jean VIII, occupa le trône patriarcal de Constantinople (1064-1075), est l'auteur des *Miracles* de saint Eugène de Trébizonde, sa ville natale. Dans ce recueil de dix histoires miraculeuses (*BHG* 610), composé dans la première moitié du XIe siècle, l'incubation figure encore comme une pratique répandue. Toutes les histoires remontent à une période récente et leur connaissance est due, d'une part, au témoignage de Xiphilin lui-même, d'autre part, aux rapports de ses informateurs. Comme c'est souvent le cas, le premier miracle, le plus long

15. L'étude la plus récente sur cette église a été conduite par L. James dans *Constantine of Rhodes, On Constantinople and the Church of the Holy Apostles, with a New Edition of the Greek Text by I. Vassis*, éd. Ead., Farnham / Burlington 2012, p. 181-207.

16. Je tiens à remercier Bernadette Martin-Hisard de m'avoir indiqué ce texte dont elle prépare une édition critique. Un premier examen de ce texte se trouve dans son introduction à l'édition de l'*Éloge de l'Archange*, dû à la plume du même Pantoléon : voir Ead., Hagiographie et liturgie. Pantoléon et l'*Enkômion* pour l'archange Michel (BHG 1829), dans Σύναξις Καθολική. *Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag*, éd. D. Afanassova et T. Chronz, Berlin 2014 (Orientalia–Patristica–Oecumenica 6.1), p. 451-476.

17. Sur cette église dont la localisation n'est pas facile, voir Janin, *La géographie ecclésiastique* (cité n. 7), p. 353-354.

dans toute la collection, est exposé suivant un schéma qui sera repris dans la relation des autres. Le miraculé, qui s'appelle Michel, est le frère cadet de l'auteur et le protagoniste d'une histoire qui laisse perplexe, en particulier si on la compare avec celles qu'on a évoquées plus haut. Une fois déçu par les « serviteurs d'Esculape », cet homme a cherché la guérison dans l'église du monastère dédié à ce saint poliade de Trébizonde. Ce fut d'abord Akylas, un des compagnons martyrs de saint Eugène, qui lui apparut en rêve pendant la deuxième nuit de son séjour dans le temple[18]. Allongé auprès de la châsse d'Eugène, Michel pria pour que le saint lui-même fît son apparition. Une fois que la hiérarchie du sanctoral de Trébizonde fut respectée, Michel fut débarrassé de la fièvre et des maux d'estomac qui le torturaient. Pour obtenir cette délivrance il fallut qu'il mît sur sa tête la croix indiquée par le saint et qu'il versât de l'huile de la lampe du tombeau du saint sur ce qu'il allait manger. Cependant, l'hiver suivant, sa santé empira sous l'effet d'un courant d'air que, au dire de Xiphilin, le démon avait fait pénétrer dans la chair de son frère alors qu'il prenait ses bains chauds. De nouveau, après avoir vainement cherché la guérison auprès des médecins, il vint se coucher au même endroit dans l'église du saint. Quelque temps après, sa mère vint s'installer près de lui. Dans toutes ses prières adressées à saint Eugène, elle fut accompagnée par un moine qui, à ce moment-là, prenait soin du sanctuaire. Ce même moine, endormi, vit le saint l'apaiser en songe par les mots suivants : « Voilà, les temps de notre salut sont arrivés. » Ce fut ainsi que le jeune Michel recouvra la santé une deuxième fois et rentra guéri chez lui[19].

Par son procédé de guérison en deux étapes, l'histoire résumée ici constitue un exemple exceptionnel pour la période mésobyzantine. Elle accorde une place particulière au rite de l'incubation et, comme dans la plupart des histoires qu'on lit dans ce recueil, elle insiste sur l'efficacité du saint, qui contraste avec l'incapacité des médecins. Par son apparition en vision ou en rêve, le saint indique aux patients les moyens de leur cure. Tous ces thèmes renvoient directement aux éléments constitutifs du genre tels qu'on les voit se répéter dans les recueils de l'Antiquité tardive : la frustration du miraculé par les médecins, sa guérison provisoire, sa frustration par le saint, qui le fait patienter, la nouvelle épiphanie du saint et le dénouement de l'histoire[20]. Cependant, en remettant ces thèmes en valeur, Jean Xiphilin n'entend pas seulement attaquer les pratiques rationnelles de la médecine, face auxquelles le saint montre sa supériorité. Si on parcourt l'ensemble des dix

18. Pour la *Passion de saint Eugène*, son culte à Trébizonde et saint Akylas, un de ses compagnons martyrs, voir B. Martin-Hisard, Trébizonde et le culte de saint Eugène (vi^{e}-xie siècles), *REArm.* 14, 1980, p. 307-343.

19. Voir *The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154*, éd. J. O. Rosenqvist, Uppsala 1996 (Studia Byzantina Upsaliensia 5), p. 170-203, ici p. 172-176.

20. On voit ces thèmes en pleine évolution dans les *Miracles* de saint Artémios ; cf. S. Efthymiadis, A Day and Ten Months in the Life of a Lonely Bachelor: The Other Byzantium in *Miracula S. Artemii* 18 and 22, *DOP* 58, 2004, p. 1-26 (repris dans Id., *Hagiography in Byzantium* [cité n. 9], n° III).

épisodes miraculeux inclus dans son recueil, on reconnaît clairement son souci de mettre l'accent sur l'épiphanie protectrice du saint. Pour son hagiographe le domaine d'intervention de saint Eugène est relativement vaste. Il est le saint poliade qui réserve son évergétisme à tous ses concitoyens ou à tous ceux qui sont en relation avec sa ville de Trébizonde.

Jan-Olof Rosenqvist a signalé avec raison que, contrairement aux collections postérieures qui portent sur l'activité miraculeuse de saint Eugène à Trébizonde, celle de Xiphilin ne s'intéresse aucunement à la circonscrire au monastère où on conservait ses reliques et qui constituait le lieu central de son culte[21]. À ce propos, il faut noter, à titre d'exemple, que le miraculé de l'histoire suivante, Porphyre, un citoyen de Trébizonde souffrant d'une hernie des parties génitales, reçut la cure incubatoire à son domicile même, sans avoir eu besoin de se rendre au temple du saint[22]. Qu'il s'agisse de miracles de guérison ou non, ce fait est aussi caractéristique d'autres épisodes narrés dans cette collection. Par la voie de rêves ou de visions, saint Eugène s'avère un patron omniprésent au profit de ses fidèles.

Or, à part les saints-martyrs et les sanctuaires urbains d'une réputation établie ou d'une réputation à établir, le miracle est nécessaire aux nouveaux saints. Michel Kaplan a bien montré comment le récit hagiographique comporte ordinairement des miracles et comment ceux-ci sont indispensables à l'hagiographe et au culte *post mortem* de son héros[23]. Bien des *Vies* de cette époque s'apparentent à une longue série d'histoires miraculeuses qui, quoique rarement et brièvement, réservent une place à la pratique ici traitée. Ces cas sont à glaner d'abord parmi les *Vies* qui, en raison du grand nombre de miracles, notamment posthumes, intégrés à la biographie même du saint, ont en fait les traits d'un recueil de miracles. Telles sont, par exemple, les deux *Vies de saint Pierre d'Atroa*, dues à la plume du moine Sabas qui a lui-même réécrit la biographie de ce saint monastique de Bithynie en insérant, en guise d'appendice, une série de miracles posthumes[24]. Cette section évoque, bien sûr, des cas où le séjour du malade auprès du tombeau du saint constitue un stade préalable à la guérison du pénitent. Ainsi, c'est dans l'église et près de la châsse du saint qu'ont passé la nuit deux moines accompagnant leur frère âgé de douze ans et paralysé. Mais la guérison a été finalement obtenue grâce à l'huile sainte que, le lendemain, les deux moines ont versée dans un vase, ont ensuite apportée chez

21. Voir Rosenqvist, *The Hagiographic Dossier* (cité n. 19), p. 28-30.

22. Voir *ibid.*, p. 176-178.

23. M. Kaplan, Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ?, dans *Miracle et karāma*, éd. D. Aigle, Turnhout 2000 (Hagiographies médiévales comparées 2), p. 167-196 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté* [cité n. 3], p. 97-126).

24. Pour les particularités de ces miracles posthumes, voir *Vie de saint Pierre d'Atroa* (BHG *2365*), éd. V. Laurent, *La vita retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa*, Bruxelles 1958, p. 49-54 (Subs. Hag. 31). Pour une analyse plus détaillée de ces *Vies* en tant que recueils de miracles, voir S. Efthymiadis, Le miracle et les saints durant et après le second iconoclasme, dans *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, éd. M. Kaplan, Paris 2006 (Byz. Sorb. 23), p. 153-182 (repris dans Id., *Hagiography in Byzantium* [cité n. 9], nº XI).

eux et dont ils ont oint le patient pendant trois jours (chap. 99)[25]. De même, le moine Nicolas, souffrant de maux d'entrailles, a dû séjourner pendant deux jours auprès de la dépouille du saint. Néanmoins, ce fut encore par l'onction avec l'huile miraculeuse du saint que lui aussi put recouvrer la santé (chap. 113)[26].

Cette présence exceptionnelle et marginale de l'incubation est aussi à noter dans d'autres *Vies* de nouveaux saints de la période mésobyzantine, notamment celles qui abondent en histoires de guérisons miraculeuses. Dans la section consacrée aux miracles posthumes de son héros, le biographe d'Eustrate d'Agauron nous transmet en quelques lignes l'histoire d'une femme, infirme pendant dix-sept ans, qui, amenée auprès de la châsse du saint, a vu d'abord le saint se révéler en rêve, ensuite sa santé retrouvée au lever du soleil[27]. Pour les deux démoniaques venant de la région de Malagina et pour le scholaire qui était incapable de bouger, le séjour dans le sanctuaire a dû être prolongé de trois jours. Mais la délivrance de leurs maux est arrivée non par l'intermédiaire d'un rêve mais, encore une fois, par la mise en contact avec la relique du saint[28]. De même, l'hagiographe de saint Nikon le Métanoïte, dont le décès eut lieu à la fin du xe siècle, nous relate qu'il suffit de moins de trois jours à un homme du nom de Procope, souffrant gravement d'une maladie des yeux, pour recouvrer la vue ; il lui fallut se coucher devant l'icône du saint dans l'église qui lui était dédiée[29]. Enfin, c'est avec une pareille rapidité que le premier bénéficiaire des miracles posthumes de sainte Thomaïs de Lesbos, un démoniaque originaire de Nicomédie, fut délivré de sa maladie. À cette occasion, on déplaça le cercueil de la sainte depuis la cour (ἐν τοῖς προαυλίοις) pour le déposer dans le sanctuaire de l'église du couvent dit *ta Mikra Rhômaiou*[30].

La mention des courts délais dans lesquels les reliques des nouveaux saints apportent la guérison est tout à fait indicative du fait qu'il s'agit d'un enjeu important pour les hagiographes. Outre ce point, une autre priorité de leur récit est d'affirmer l'importance du contact avec les reliques thaumaturgiques. Ainsi, dans les cas où les guérisons sont obtenues suivant le rite de l'incubation, les hagiographes sont toujours prêts à évoquer le contact ou la proximité du patient avec le cercueil du saint. Cependant, tout en prouvant son importance, l'épisode narré par le biographe de saint Luc le Jeune ou saint Luc de Steiris conteste cet enjeu d'adhésion à la puissance thaumaturgique des reliques, mettant, en revanche, au premier plan « l'intervention directe » du saint lui-même.

25. Voir *Vie de saint Pierre d'Atroa* (cité note précédente), p. 149-151.

26. *Ibid.*, p. 169.

27. Voir chap. 39, éd. A. Papadopoulos-Kérameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*. IV, Saint-Pétersbourg 1897, réimpr. Bruxelles 1963, p. 393-394.

28. Chap. 54 et 57, *ibid.*, p. 397-399.

29. Chap. 64, éd. D. Sullivan, *The Life of Saint Nikon. Text, Translation and Commentary*, Brookline MA 1987 (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 14), p. 222. Pour un autre exemple d'incubation dans la même *Vie*, portant cette fois-ci sur une femme démoniaque, voir Pratsch, „…erwachte und war geheilt" (cité n. 1), p. 77-78.

30. Il s'agit du mir. 6 ; *AASS* Nov. IV, p. 239-240 ; trad. anglaise par P. Halsall, dans *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, éd. A.-M. Talbot, Washington DC 1996, p. 316-317 (Byzantine Saints' Lives in Translation 1).

Un démoniaque originaire de l'île d'Eubée, venu résider auprès de la châsse du saint, a été déplacé par les moines du monastère qui ont cédé ce lieu privilégié au pieux commerciaire Christophore ; ne souffrant de rien, celui-ci a voulu passer la nuit près des reliques du saint. Or l'hagiographe précise que saint Luc prit lui-même soin du patient discriminé, dont le nom n'est pas précisé : par son apparition en rêve, il lui enleva de la bouche un cheveu noir auquel était attaché un cafard qui le tourmentait depuis longtemps[31]. En dehors du profil esquissé d'un saint thaumaturge qui est juste et égalitaire, au-delà des discriminations sociales pratiquées par ses curateurs, il est aussi à signaler que ceux-ci ne se montraient généralement pas favorables à laisser les patients passer la nuit dans le sanctuaire du monastère. En effet, dans un passage précédent, la *Vie* est explicite sur ce point : outre les décorations apportées aux côtés du tombeau, il a été en plus cerclé par une barrière de chaînes, qui le rendait inaccessible et intouchable « sauf à ceux qui voulaient le toucher en pleine piété »[32]. Autrement dit, ces deux passages permettent d'entrevoir les restrictions qu'un milieu monastique imposait à une pratique « libre » de l'incubation.

Ces restrictions semblent toucher aussi le culte des saints monastiques dont l'activité principale se place en milieu urbain. La *Vie* de saint Phantin le Jeune comprend trois miracles posthumes qui impliquent l'incubation et qui ont lieu à Thessalonique dans le monastère qui l'a reçu *ante mortem*, pendant ses derniers jours, et *post mortem*[33]. Dans le premier miracle, le saint apparaît en songe à deux reprises consécutives pour assurer la guérison d'un moine souffrant d'une tumeur pectorale ; dans le deuxième miracle, le saint propose à un autre moine démoniaque de boire trois fois un mélange d'huile et de vin brûlé dans une lampe ; dans le troisième, il ordonne à un homme qui a une rétention d'urine de boire de l'eau bénite mélangée à la terre du tombeau[34].

Tandis que le biographe de saint Phantin ne cherche pas vraiment à intégrer le culte de son héros au centre monastique qui hébergea son cercueil, il n'en va pas de même avec une autre sainte engagée dans la vie monastique de la même ville de Thessalonique. L'hagiographe de sainte Théodora dote sa biographie, d'ailleurs la plus longue biographie byzantine d'une femme sainte, d'une pléiade de miracles dont deux ou trois témoignent de la pratique de l'incubation observée, semble-t-il,

31. Chap. 95, éd. D. Z. Sophianos, *Ὅσιος Λουκᾶς. Ὁ βίος τοῦ ὁσίου Λουκᾶ τοῦ Στειριώτου*, Athènes 1989 (Ἁγιολογικὴ βιβλιοθήκη 1), p. 219-220 ; trad. anglaise par C. L. et W. R. Connor, *The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris. Text, Translation and Commentary*, Brookline MA 1994 (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 18), p. 134-137.

32. Voir chap. 80, éd. Sophianos, *Ὅσιος Λουκᾶς* (cité note précédente), p. 208. Pour une présentation du culte et des miracles de saint Luc développés autour de son tombeau, voir C. L. Connor, *Art and Miracles in Medieval Byzantium. The Crypt at Hosios Loukas and Its Frescoes*, Princeton NJ 1991, p. 93-101.

33. Ce monastère n'est pas facile à identifier mais il se situait très probablement en dehors de la ville ; voir E. Follieri, *La vita di san Fantino il Giovane. Introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici*, Bruxelles 1993 (Subs. Hag. 77), p. 71-75.

34. Voir chap. 57 et 58, *ibid.*, p. 462-464.

par un grand nombre de fidèles. Afin que son fils, contraint par l'esprit mauvais, se débarrasse de ses perturbations, une mère doit rester certains jours donnés à son côté dans l'église principale du couvent de la sainte ; par une apparition en songe, Théodora désigne au fils l'usage de l'huile sainte comme le moyen de la guérison[35]. Aussi, accompagné par ses parents, le jeune homme, du nom de Georges, tourmenté par le démon depuis son enfance, vint se coucher dans l'église. Alors que sa mère oignait constamment tout son corps de l'huile de la lampe sans obtenir de résultats, une moniale vit en songe la sainte, suivie par deux jeunes hommes en vêtements blancs (des anges) et par un clerc. Tenant un encensoir, ce dernier passait au milieu des malades alités dans l'église en versant de l'huile de sa lampe sur leur corps. On apprend que ces derniers y avaient afflué, attirés par la réputation des miracles déjà accomplis, et se couchaient autour du tombeau de la sainte. Mais celle-ci s'arrêta au niveau du jeune démoniaque et, avec l'index de sa main droite, elle lui enleva de la bouche quelque chose de puant qui ressemblait à un excrément humain[36].

Ce dernier miracle rappelle sans doute celui de saint Luc le Jeune qu'on a évoqué plus haut, mais sans faire preuve de réserve envers la pratique de l'incubation. Pourtant, sans contester l'idée que celle-ci puisse être compatible avec le milieu monastique, l'hagiographe ne cache pas la prépondérance qu'il entend accorder au tombeau myroblite de sainte Théodora[37]. En effet, par le rêve de la moniale, le narrateur veut promouvoir l'application de l'huile en tant que matière thérapeutique plus que l'incubation elle-même.

Mais, outre le cas des reliques thaumaturgiques des saints, pour repérer la pratique de l'incubation il faut encore examiner les saints qui, en raison de leur ascèse extrême, sont reconnus comme tels dès leur vie terrestre. Catégorie assez particulière, les saints stylites représentaient pour les fidèles une sorte de « sanctuaire vivant » d'où, dans la plupart des cas, la guérison s'obtenait « immédiatement » et non après un séjour prolongé du patient auprès du saint. Les hagiographies des stylites pionniers de l'Antiquité tardive comme Syméon l'Ancien et Syméon le Jeune, qui incluent des miracles *in vita* plutôt que des miracles posthumes, font allusion au nombre de patients qui séjournaient pendant des jours auprès de la colonne du saint dans

35. Voir chap. 50, éd. S. A. Paschalidès, *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ. Διήγηση περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας*, Thessalonique 1991 (Ἱερὰ Μητρόπολις Θεσσαλονίκης. Κέντρον Ἁγιολογικῶν Μελετῶν 1), p. 166-168 : ῥηταῖς οὖν ἡμέραις ἡ τοῦτον γεννήσασα προσκαρτερήσασα σὺν αὐτῷ ἐῤῥωμένον ἀπέλαυεν. Trad. anglaise par A.-M. Talbot, dans *Holy Women of Byzantium* (cité n. 30), p. 207-208. Sur le culte de cette sainte, voir A.-M. Talbot, Family Cults in Byzantium: The Case of St. Theodora of Thessalonike, dans *Λειμών. Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-Fifth Birthday*, éd. J. O. Rosenqvist, Uppsala 1996 (Studia Byzantina Upsaliensia 6), p. 49-69 ; et plus récemment M. Kaplan, La Vie de Théodora de Thessalonique, un écrit familial, dans *Approaches to the Byzantine Family*, éd. L. Brubaker et S. Tougher, Farnham 2013 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 14), p. 285-301.

36. Voir chap. 51, éd. Paschalidès, *Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας* (cité note précédente), p. 168-170 ; trad. Talbot (cité note précédente), p. 208-209.

37. Voir S. Efthymiadis, Medieval Thessalonike and the Miracles of Its Saints. Big and Small Demands Made on Exclusive Rights (Ninth-Twelfth Centuries), dans Id., *Hagiography in Byzantium* (cité n. 9), nº XIII.

l'attente de leur guérison[38]. Même s'ils furent peu glorifiés pendant la période mésobyzantine, à en juger par l'hagiographie qui leur fut dédiée et par le témoignage d'autres sources[39], leurs lointains successeurs continuèrent à faire écho à l'activité des saints stylites de l'Antiquité tardive. Les exemples les plus évidents viennent des *Vies* longues de saint Luc le Stylite (xe siècle) et de saint Lazare le Galésiote (xie siècle).

Un miracle de saint Luc, qui a pratiqué le stylitisme près de Chalcédoine, concerne la guérison d'un homme du nom de Floros, du rang de *kandidatos* et de la famille constantinopolitaine de Sarantapécheis. Souffrant de la lèpre, cet homme a recours à l'aide du stylite qui l'a d'abord encouragé par ses paroles de soulagement (τοῖς ἐξ ἔθους παρακλητικοῖς τε καὶ συμπαθητικοῖς αὐτοῦ ῥήμασι παραθαρρύνας) et ensuite lui a permis de séjourner pendant quelques jours et d'attendre près de sa colonne (ἔπειτα δὲ προσπαραμένειν ἡμέρας τινὰς καὶ προσκαρτερεῖν ἐν τῷ κίονι ἐπέτρεπεν). Grâce aux prières constantes du saint et à l'aspersion quotidienne des membres atteints du patient avec de l'eau bénite, ce dernier trouva la guérison après sept jours[40]. Il est intéressant de remarquer à ce propos que l'intercession du saint n'est pas directe mais qu'elle s'effectue plutôt à la façon d'un traitement médical qui apporte ses résultats au bout de quelque temps.

Plus proche du rite de l'incubation est l'épisode narré par Grégoire le Cellérier, le biographe de Lazare le Galésiote. À la poursuite, en pleine nuit, des cambrioleurs de sa maison, Léon, originaire de la ville d'Attaleia, fut victime d'un accident grave qui provoqua une paralysie totale de son corps. Le lendemain, les membres de sa famille le déposèrent dans l'église de la Théotokos, dite l'Égyptienne, où, après quelques jours et grâce à l'onction avec l'huile sainte de la lampe, sa parole fut recouvrée et son corps délivré de la paralysie à la seule exception de sa main droite. Léon vint alors auprès de saint Lazare qui lui recommanda de rentrer à son domicile. Quelques jours après, alors que Léon était allongé sur son lit, le saint lui apparut en songe, lui disant « au nom de Jésus-Christ avance ta main ! ». Une fois que Léon

38. Voir la *Vie* grecque de saint Syméon Stylite l'Ancien, chap. 22, éd. H. Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Leipzig 1908, p. 56. Aussi la *Vie* de saint Syméon Stylite le Jeune, chap. 188, 191 et 192, éd. P. Van den Ven, *La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*. 1, *Introduction et texte grec*, Bruxelles 1962 (Subs. Hag. 32), p. 166-167, 169-170, 170-171. Des guérisons précédées d'une incubation à l'air libre sont également attestées dans la *Vie* de saint Daniel le Stylite ; voir sur ce point M. Kaplan, L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite, dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, éd. Id., Paris 2001 (Byz. Sorb. 18), p. 211-212 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté* [cité n. 3], p. 334-336).

39. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles 1923 (Subs. Hag. 14), p. cxxvii-cxxxiii ; et A. P. Kazhdan, Hermitic, Cenobitic, and Secular Ideals in Byzantine Hagiography of the Ninth Centuries, *Greek Orthodox and Theological Review* 30, 1985, p. 473-487.

40. Mir. 29, éd. Delehaye (cité note précédente), p. 225-226. Ce miracle rappelle ceux opérés par saint Syméon Stylite l'Ancien et obtenus par le moyen d'eau bénite, que le patient en boive ou qu'on l'en asperge : voir *Vie* syriaque, chap. 37, 64, 68, 69, 70, 76 et 92, éd. Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites* (cité n. 37), p. 99[24], 114[32s], 116[15s], 117[10s], 118[5s], 123[7], 136[2]. Sur le même épisode de la *Vie* de Luc le Stylite, voir Kaplan, L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite (cité n. 38), p. 212-213.

fut totalement guéri, un homme qui était un « assembleur du peuple » (λαοσυνάκτης) lui expliqua que, si le saint l'avait guéri sur place, il aurait pris le risque qu'une foule innombrable de pèlerins s'agglutinât autour de sa colonne[41].

Tel qu'il se déploie dans cet épisode, le rite d'incubation est divisé en deux phases : la majeure partie de la guérison s'effectue dans le sanctuaire de la Vierge où, semble-t-il, on pratiquait régulièrement l'incubation mais en la « renforçant » par l'onction avec l'huile sainte. Puis le saint vivant intervient, non pas directement, mais en se manifestant au miraculé en rêve, d'une façon qui renvoie aux intercessions des saints dans leurs miracles posthumes. Le sens qui en ressort est clair : saint Lazare ne peut s'arroger qu'un droit partiel ou complémentaire par rapport à celui « légitimement » réservé à la Théotokos.

Au terme de cette enquête, les témoignages paraissent suffisants pour déduire que, pour la période ici considérée, l'incubation n'a pas cessé d'être pratiquée dans les sanctuaires de Byzance. Quoiqu'éparses et fragmentaires, les attestations des sources hagiographiques datant de cette période, des recueils de miracles, des *Vies* de saints ou des histoires édifiantes, donnent la claire impression que les autres procédés de guérison surnaturelle n'ont pas éclipsé totalement un rite dont les origines et la « fonction » systématique remontaient au monde préchrétien. À ces témoignages, on peut ajouter les rapports des pèlerins russes qui consignent une image de Constantinople comme riche foyer de sanctuaires dépositaires de reliques. Leur but principal étant la composition d'un inventaire de ces reliques ou plutôt d'un guide de leur topographie, ces rapports, produits dans les derniers siècles de Byzance, prêtaient parfois attention aux pratiques thérapeutiques telles qu'elles s'observaient dans les sanctuaires constantinopolitains. Par exemple, Étienne de Novgorod, qui se rendit dans la capitale byzantine vers 1348-1349, nous transmet en quelques mots la coutume du couvent de sainte Théodosie la Vierge qui était situé près de la mer : « Tous les mercredis et les vendredis on observait plusieurs malades, qui étaient venus se coucher sur des lits, recevoir la guérison, puis entrer dans l'église. » « D'autres », continue le même, « sont transportés dans le temple et se couchent devant la sainte un par un[42]. »

41. Voir chap. 71 et 72, *AASS* Nov. III, p. 531 ; trad. anglaise et commentaire par R. P. H. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint*, Washington DC 2000 (Byzantine Saints' Lives in Translation 3), p. 157-160.

42. G. P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington DC 1984 (Dumbarton Oaks Studies 19), p. 44-45. L'« anonyme description de Constantinople », qui est un document postérieur (entre 1389 et 1391), nous fournit une information similaire sur le rite de l'incubation, quoique moins explicite : « Tout lundi, mercredi et vendredi on apporte ses reliques, on les pose sur les malades et la guérison en ressort. » (*ibid.*, p. 150-151). Sur ce couvent, voir *ibid.*, p. 346-351 ; également *Das hagiographische Dossier der heiligen Theodosia von Konstantinopel*, éd. S. Kotzabassi, Berlin 2009 (Byzantinisches Archiv 21), p. 14-18 ; et A. Effenberger, Theodosia von Konstantinopel – Kult und Kultort. Ergänzende Überlegungen zu ihrem „hagiographischen Dossier", *JÖB* 61, 2011, p. 121-134.

Néanmoins, tous les documents qui nous informent de la survivance de cette pratique plusieurs siècles après la fin de l'Antiquité tardive, ne cachent pas les hésitations de leurs rédacteurs à accorder à l'incubation une place majeure parmi les procédés de guérison miraculeuse évoqués dans leur récit. De fait, comme on l'a vu dans les textes analysés dans cet essai, le procédé de guérison prédominant n'est autre que l'onction du bénéficiaire avec l'huile de la lampe qui brûle devant le cercueil du saint ou avec le *myron* (ou *apomyrisma*) qui suinte de la relique du saint[43]. Ce sont des procédés thérapeutiques dont l'usage se répandit à partir du IXᵉ siècle et qui, notamment pour les saints dits myroblytes, leur assurèrent une réputation manifeste[44]. Parfois l'application de ces procédés est associée à la pratique de l'incubation ou la conclut. On a bien noté les cas où celle-ci ne représente qu'une étape préparatoire ou auxiliaire pour qu'une guérison s'effectue éventuellement par l'application de l'huile ou du *myron.*

Dans les occurrences mêmes de guérisons accomplies exclusivement ou presque par le procédé de l'incubation, la représentation littéraire de celle-ci ne rappelle guère ce qu'on lit dans des recueils comme les *Miracles des saints Côme et Damien,* les *Miracles des saints Cyr et Jean* ou les *Miracles de saint Artémios*. Les exceptions, qui détaillent les étapes de la guérison incubatoire, à savoir le séjour du patient dans le temple, la description de la vision ou de son rêve, la mention de sa frustration temporaire, sont rarissimes et ne modifient pas l'impression générale d'une réserve à se référer à cette pratique ainsi qu'on le faisait autrefois. En revanche, à en juger par l'introduction de précisions chronologiques dans le récit, la rapidité de l'intervention surnaturelle du saint ou du temple guérisseur revêt une importance bien particulière[45]. En fait, l'argument suivant lequel il faut patienter et attendre autant que possible pour l'intercession du saint ne trouve aucune place chez les hagiographes de la période. Or, cette absence d'intérêt n'a rien de surprenant si l'on considère les exemples des saints monastiques dont le culte doit s'établir sur leur efficacité de *holy man* thaumaturge. Dans cette même perspective, il faut souligner que leurs lieux de culte n'étaient pas les grandes basiliques de l'époque paléochrétienne mais les *katholika* monastiques, des églises d'une moindre envergure qui, par définition, ne permettaient pas l'afflux ni le séjour prolongé des pèlerins.

43. Sur l'usage de l'huile pour certains rituels chrétiens depuis l'Antiquité tardive et sur l'usage du *myron* qui pouvait satisfaire le besoin de contact avec les reliques du saint sans se rendre à son lieu de culte, voir B. Caseau, Parfum et guérison dans le christianisme ancien : des huiles parfumées des médecins au myron des saints byzantins, dans *Les pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, éd. V. Boudon-Millot et B. Pouderon (Théologie historique 117), Paris 2005, p. 141-191.

44. Voir, entre autres études, Ch. Bakirtzis, Pilgrimage to Thessalonike: The Tomb of St. Demetrios, *DOP* 56, 2002, p. 175-192.

45. Cela se voit déjà dans les *Vies* composées pendant la période du second iconoclasme qui mettent de côté le rite de l'incubation et qui insistent sur des miracles à portée immédiate ; cf. Efthymiadis, Le miracle et les saints durant et après le second iconoclasme (cité n. 24), p. 168-173.

Il faut enfin ne pas négliger un autre développement qui justifie la reconfiguration de l'incubation tant du point de vue historique que littéraire. En plus de témoigner d'une réalité nouvelle des procédés de guérison, les recueils de miracles et les *Vies* des saints de la période mésobyzantine s'inscrivent dans un cadre de composition très différent de celui qui inspirait les auteurs de cette catégorie de textes pendant l'Antiquité tardive. Tout en célébrant un saint ou un sanctuaire, ces textes servaient la cause d'une polémique contre les divers ennemis de la foi chrétienne, tantôt les païens et leurs centres de culte qui étaient encore en fonction, tantôt les hérétiques qui célébraient leurs propres sanctuaires où s'opéraient également des guérisons miraculeuses. Outre cela, ces récits ne manquaient pas de faire allusion de manière négative aux sanctuaires orthodoxes mais concurrents, un trait qui ne disparut pas complètement à l'époque médiévale[46].

Quoiqu'il soit légitime de continuer à se demander si le passé païen de l'incubation a suscité le scepticisme envers le rite chrétien, ses survivances, connues à travers l'Orient et l'Occident[47], des temps anciens jusqu'à nos jours, relèvent de son dynamisme persistant, fermement raccroché aux fondements mystérieux des croyances populaires.

Stéphanos EFTHYMIADIS
Open University of Cyprus

46. Sur ces aspects des collections tardo-antiques, voir les remarques de V. DÉROCHE, Tensions et contradictions dans les recueils de miracles de la première époque byzantine, dans *Miracle et karāma*, (cité n. 23), p. 145-166, et J. GASCOU, *Sophrone de Jérusalem. Miracles des saints Cyr et Jean (*BHG *477-9)*, Paris 2006 (Études d'archéologie et d'histoire ancienne), p. 14-28.

47. Pour quelques exemples de la survivance en Occident, voir P.-A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Paris 1985, p. 134-144.

Richesses et propriété paysannes à Byzance (XIe-XIVe siècle)

Raúl Estangüi Gómez

En 2013, Michel Kaplan a consacré son séminaire de recherche à l'étude des actes relatifs au monastère de la Vierge Éléousa à Strumica[1]. Ce riche dossier n'avait pas fait l'objet d'une véritable analyse approfondie depuis sa publication par Louis Petit en 1900[2]. Or, il constitue une source fondamentale pour connaître les conditions de la vie rurale aux XIe-XIVe siècles[3] ; il comporte un nombre relativement élevé d'actes conservés (28)[4]. Le *praktikon* établi par le recenseur Michaèl Tzagkitzakès en 1152 fournit, par exemple, des renseignements sur l'accroissement de la fortune de ce monastère grâce aux donations impériales, mais aussi sur l'enrichissement des paysans[5]. L'acte précise que les douze parèques que le monastère possédait étaient passés de la catégorie des *aktèmonés* – des paysans qui labouraient la terre sans l'aide d'animaux de trait – à celle des *zeugaratoi*, terme désignant les paysans qui avaient une paire de bœufs et qui constituaient à Byzance la catégorie la plus élevée des cultivateurs[6]. Comme Michel Kaplan l'a souligné, c'est un signe de la prospérité économique de l'époque ; en effet, nous sommes là en présence de l'une des périodes les plus prospères du Moyen Âge. Or les sources montrent non seulement que la société paysanne bénéficia de l'essor économique de la période, mais qu'elle joua un rôle dans cette prospérité, peut-être plus important que celui que l'historiographie a voulu lui accorder. J'aimerais offrir au professeur Kaplan cette contribution portant sur l'étude de la propriété des paysans byzantins à cette époque de croissance, jusqu'à l'irruption de la profonde crise qui secoua l'Empire byzantin au XIVe siècle.

1. Les conclusions de ce séminaire ont été publiées dans M. Kaplan, Retour sur le dossier du monastère de la Théotokos Éléousa à Stroumitza, *ZRVI* 50, 2013, p. 479-492.
2. L. Petit, Le monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine, *IRAIK* 6, 1900, p. 1-153.
3. Le monastère d'Éléousa est pourtant une fondation modeste, comme l'a remarqué Smyrlis, *La fortune*, p. 32.
4. Sur ces actes, voir maintenant Kaplan, La Théotokos Éléousa à Stroumitza (cité n. 1).
5. L'acte a bénéficié de plusieurs éditions. La dernière est celle d'*Iviron* III, no 56.
6. Le terme *dizeugitès* désignant un paysan qui possède deux attelages apparaît dans certains documents d'archives, mais il n'est pas fréquent. De plus, sa charge fiscale est identique à celle d'un *zeugaratos*, ce qui implique que, aux yeux du fisc, il appartenait à la même catégorie : J. Lefort, Fiscalité médiévale et informatique : recherche sur les barèmes pour l'imposition des paysans byzantins au XIVe siècle, *RH* 512, 1974, p. 315-356 (repris dans Id., *Société rurale et histoire du paysage à Byzance*, Paris 2006 [Bilans de Recherche 1], p. 25-62), ici p. 342 [49].

Il ne s'agit pas de contester l'importance des investissements des grands propriétaires pour le décollage économique de l'Empire à partir du XIe siècle, mais d'y reconnaître la part de la paysannerie[7].

De la fin du Xe au début du XIVe siècle, l'Empire byzantin connut une période de croissance économique, à peine interrompue par les bouleversements politiques de l'époque, qui entraîna un enrichissement de tous les groupes de la société, y compris des secteurs les plus modestes[8]. Les actes d'archives, comme le *praktikon* de 1152, témoignent en effet de l'acquisition de biens par les paysans. Toutefois, la question du statut juridique de la propriété paysanne est restée un sujet controversé. De manière générale, les spécialistes ont considéré que les paysans sont devenus majoritairement des parèques, c'est-à-dire des cultivateurs qui – selon la définition traditionnelle – travaillent sur une terre qui ne leur appartient pas[9]. Ils ont postulé également que le grand domaine est devenu, à partir du Xe siècle, voire avant, le cadre prééminent de l'exploitation agricole et que l'extension de la *pronoia*[10], à partir du XIIe siècle, aurait entraîné un considérable et progressif assujettissement des paysans. Ces derniers auraient fini par perdre la presque totalité des biens qu'ils possédaient, exploitant désormais, quasi exclusivement, les terres des puissants. Cette reconstitution a été certes nuancée ces dernières années, mais les imprécisions concernant le statut des biens paysans demeurent une difficulté qui empêche de connaître l'évolution du groupe des cultivateurs à cette période de l'histoire byzantine.

7. L'historiographie récente attribue aux grands propriétaires un rôle majeur dans l'expansion de l'économie byzantine à partir du Xe siècle : voir par exemple SMYRLIS, *La fortune*, p. 247 («l'État bénéficiait de l'existence et de l'expansion des monastères, surtout de façon indirecte, grâce à leur contribution générale dans l'économie»).

8. Le premier à avoir parlé de croissance économique pour la période du Xe au XIIIe siècle a été M. HENDY, Byzantium, 1081-1204. An Economic Reappraisal, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th ser., 20, 1970, p. 31-52 (repris dans ID., *The Economy, Fiscal Administration and Coinage of Byzantium*, Northampton 1989 [Variorum Collected Studies Series 305], no II). Mais c'est A. HARVEY, *Economic Expansion in the Byzantine Empire 900-1200*, Cambridge 1990, qui a le plus contribué à modifier l'idée pessimiste que l'on avait sur l'évolution de l'économie byzantine durant cette période. Les thèses avancées par Hendy et Harvey ont été suivies par la plupart des spécialistes : pour plus de détails sur cette question, voir R. ESTANGÜI GÓMEZ, M. KAPLAN, La société rurale au XIe siècle : un monde en mutation. De la commune rurale à l'ère des puissants, à paraître dans *À la suite de Paul Lemerle. L'humanisme byzantin et les études sur le XIe siècle quarante ans après. Actes du colloque international, Paris, 23-26 octobre 2013* (sous presse).

9. Cf. par exemple *ODB*, *s.v.* paroikos [M. BARTUSIS], t. 3, p. 1589-1590 : «Paroikoi were peasants who received land to cultivate based on an agreement with the proprietor.» Voir aussi N. OIKONOMIDÈS, Ἡ Πεῖρα περὶ παροίκων, dans *Ἀφιέρωμα στὸν Ν. Σβορῶνο*, éd. B. KREMMYDAS, Ch. MALTÉZOU et N. PANAGIÔTAKÈS, Réthymnon 1986, t. 1, p. 232-241 (repris dans ID., *Byzantium from the Ninth Century to the Fourth Crusade. Studies, Texts, Monuments*, Aldershot 1992 [Variorum Collected Studies Series 369], no XIII), ici p. 236-237.

10. Le terme de *pronoia* désigne la concession par l'État d'un revenu fiscal à un bénéficiaire. On y reviendra plus loin, mais constatons pour le moment que ce type de concession consistait en la cession des impôts d'un groupe de contribuables et / ou de l'usufruit d'un bien foncier (généralement un terrain).

État de la recherche

Depuis les travaux de Georges Ostrogorsky, qui a postulé la complète disparition de « paysans libres et indépendants » à la fin de l'histoire de Byzance[11], beaucoup d'historiens se sont interrogés sur les conditions de la paysannerie dans l'Empire byzantin tardif[12]. La plus importante contribution en est l'article de Johannes Karayannopulos publié en 1981 dans le *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*[13]. Karayannopulos considère que, à l'époque tardive, existaient plusieurs types de cultivateurs à Byzance. De manière générale, il en distingue quatre catégories[14] :

– paysan propriétaire (*hypostatikos*) : il paie l'impôt foncier au titre des biens qu'il possède, à l'État ou au pronoïaire qui a reçu de l'État les revenus fiscaux de ce paysan[15] ;
– paysan locataire (*paroikos*, parèque) : il paie une rente au propriétaire de la terre qu'il cultive. Il en existe diverses catégories, selon que le propriétaire est l'État (*démosiarios*), l'Église (« Klerikoparöken ») ou un laïc (« Privatparöken ») ;
– paysan propriétaire et locataire (*hypostatikos paroikos*) : il est propriétaire d'un terrain, pour lequel il est redevable de l'impôt foncier, et prend en outre en location d'autres biens, pour lesquels il verse une rente à leur propriétaire ;
– ouvrier agricole (*douloparoikos*, *éleuthéros*, *misthios*, etc.)[16] : il ne possède et ne prend à bail aucune terre. Il travaille sur un grand domaine contre rémunération.

Karayannopulos a prouvé l'existence de paysans propriétaires grâce aux nombreux actes qui témoignent de donations et de ventes de terres par les paysans aux monastères ou à d'autres propriétaires laïcs. Les paysans auraient acquis ces biens par l'application de la prescription trentenaire ou *usucapion*, qui leur permettait de devenir propriétaires des terres qu'ils avaient prises à bail après trente ans d'occupation[17].

11. Ostrogorsky, *Quelques problèmes* (ce volume est un recueil de plusieurs études sur la paysannerie byzantine). Voir aussi Id., *Féodalité*.
12. Voir les comptes rendus du livre d'Ostrogorsky, *Quelques problèmes*, par J. Karayannopulos dans *BZ* 50, 1957, p. 167-182, et par P. Charanis dans *Speculum* 32, 1957, p. 596-597. Voir aussi Laiou, *Peasant Society*, qui est profondément influencée par les thèses d'Ostrogorsky.
13. Karayannopulos, Ein Problem.
14. *Ibid.*, p. 235-236.
15. Par pronoïaire il faut entendre le bénéficiaire d'une *pronoia*, qui peut être un soldat, mais aussi un haut fonctionnaire de l'administration, un monastère ou une autre institution religieuse.
16. Karayannopulos souligne qu'appartiennent aussi à cette catégorie les paysans qualifiés dans la documentation d'« étrangers et inconnus du fisc » (ξένοι καὶ ἀνεπίγνωστοι τῷ δημοσίῳ) : « Douloparöken, Freie, Fremden u. v. Fiskus nicht zu Belangende » (*ibid.*, p. 236).
17. *Ibid.*, p. 220 : « Die Paröken haben die Möglichkeit, ihr gepachtetes Parökenland auch an den Grundbesitzer zu verkaufen. Das braucht uns nicht zu verwundern, denn wenn man den Fall eines Paröken vor Augen hat, der über 30 Jahre das Land bebaut hat, dann darf man nicht vergessen, daß der Paröke weder freiwillig gehen wird noch vom Land vertrieben werden kann. »

Quelques années plus tard, en 1986, Nicolas Oikonomidès est revenu sur la question de la propriété des parèques dans un article qu'il a consacré à l'étude de deux passages de la *Peira* (un recueil de jurisprudence du XIe siècle)[18]. Dans ces passages, il est en effet dit que les parèques qui avaient travaillé la même terre pendant trente ans et avaient versé leur loyer sans interruption ne pouvaient pas en être chassés par le propriétaire, car « ils étaient – eux aussi – comme des propriétaires (ὡς δεσπότας) », même s'« ils sont tenus de payer le loyer (*pakton*) »[19]. Oikonomidès considère que cette législation est favorable aux parèques et qu'elle peut s'expliquer par le contexte juridique créé par l'empereur Basile II (976-1025), qui voulait d'une part empêcher la consolidation de la grande propriété privée, d'autre part augmenter le patrimoine foncier de l'État et le nombre de parèques du fisc[20].

Oikonomidès conclut que ces passages de la *Peira* n'impliquent pas que les parèques devenaient propriétaires des terres qu'ils avaient cultivées pendant trente ans, mais seulement qu'ils ne pouvaient pas en être chassés par le propriétaire[21]. Toutefois, cet auteur parle ensuite d'autres sources qui prouvent que les parèques possédaient des biens en pleine propriété. Il fait notamment appel à deux documents d'archives : le *praktikon* de 1152 pour le monastère de la Vierge Éléousa de Strumica, qui mentionne, en effet, quelques biens de parèques soumis à l'impôt foncier (τινων ὑποτελῶν δημοσιακῶν παροίκων χωράφια) et sur lesquels le monastère n'a aucun droit « parce qu'ils appartiennent aux contribuables » (ἐν οἷς οὐκ ὀφείλει μετέχειν ἡ μονὴ ἀλλ'οἱ ταῦτα νεμόμενοι ὑποτελεῖν)[22]. Il évoque aussi le *praktikon* du

18. Oikonomidès, Ἡ Πεῖρα περὶ παροίκων (cité n. 9).

19. *Peira* XV, 2 (Zepos, t. 4, 49) : ὅτι παροίκους εὑρισκομένους ἀδιακόπως νεμηθέντας τὰ τῆς παροικίας αὐτοτόπια καὶ τὸ πάκτον διδόντας ἐπὶ τριακονταετίαν, ὁ Βέστης (le juge) ἔλεγε μὲ ἔχειν τὸν δεσπότην ἰσχὺν ἐκδιώκειν αὐτούς. Δοκοῦσι γὰρ οὗτοι ὡς δεσπόται μὲν τῶν τόπων διὰ τῆς χρονίας νομῆς, ἀνάγκην δὲ ἔχουσι παρέχειν τὸ πάκτον. Le second passage de la *Peira* étudié par Oikonomidès contient une sentence similaire du juge Eustathios Rômaios : μετὰ μέντοι τὴν μίσθωσιν εἰ ἐπιμείνει ὁ μισθωτὸς κατέχων τὸν ἀγρὸν ἐπὶ τριακονταετίαν, οὐκ ἐκβληθεὶς παρὰ τοῦ δεσπότου, δεσπόζει. Οἱ δὲ πάροικοι ὑμῶν ἐπὶ τριάκοντα ἐνιαυτοῖς κατέχοντες τὴν γῆν δεσπόζουσι· παρέχουσι μέντοι τὸ μίσθωμα (*Peira* XV, 3 [Zepos, t. 4, 49]).

20. Selon Nicolas Oikonomidès, durant la période de la dynastie macédonienne, l'État fut dans une grande mesure responsable de l'accroissement des grands domaines. L'empereur Basile II poursuivit une politique, qui aurait continué jusqu'à la fin de l'Empire, consistant à garder les terres klasmatiques et à les exploiter directement à travers la formation de grands domaines (*épisképsis*) et la distribution de parcelles de terre aux paysans (parèques). Pour Oikonomidès, cette politique aurait modifié considérablement la structure de la société rurale, entraînant une forte croissance du nombre de paysans dépendants (parèques) : voir par exemple N. Oikonomidès, The Role of the Byzantine State in the Economy, dans *The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, éd. A. E. Laiou, Washington DC 2002, t. 3, p. 973-1058, ici p. 1006-1007.

21. Oikonomidès, Ἡ Πεῖρα περὶ παροίκων (cité n. 9), p. 239 : ἡ Πεῖρα εἰσάγει τὴν ἔννοια τῆς περιορισμένης « δεσποτείας », ποὺ δημιουργεῖται ἀπὸ τὴν « χρονία νομή » : ὁ πάροικος ὑποχρεώνεται νὰ πληρώνει τὸ μίσθωμα ἐφόσον ὁ ἴδιος ἐπιλέγει νὰ παραμένει στὴν γῆ – ἀπὸ τὴν ὁποία ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ τὸν διώξει ὁ γαιοκτήμονας ; et plus loin, τὸ κύριο χαρακτηριστικὸ τοῦ παροίκου τὸν 11° αἰώνα ἐξακολουθοῦσε νὰ εἶναι ὅτι δὲν εἶχε ἀκίνητη περιουσία.

22. *Iviron* III, no 56, l. 231-232 et 239.

recenseur Adam de 1073, établi en faveur de l'aristocrate Andronikos Doukas, contenant une liste de parèques qui ne versaient pas toutes leurs redevances au bénéficiaire du *praktikon*. Pour Oikonomidès, ceci implique que ces parèques versaient des impôts au fisc au titre des biens qu'ils possédaient en propre[23]. Son hypothèse au sujet de ce dernier acte ne me semble pas tout à fait concluante : l'impôt (*télos*) versé par ces parèques au fisc pouvait certes correspondre aux biens qu'ils avaient en propriété, mais aussi au loyer versé au titre d'une autre terre prise à bail[24]. Quoi qu'il en soit, Oikonomidès a raison lorsqu'il soutient que les paysans byzantins possédaient des biens en pleine propriété ; d'autres actes de la pratique, à partir du XIIe siècle, en fournissent la preuve. Toutefois, l'origine de cette propriété paysanne n'a pas été expliquée, ce qui a provoqué nombre de confusions dans l'historiographie.

En dépit des conclusions d'Oikonomidès, l'idée selon laquelle les parèques ont commencé à acquérir des biens en pleine propriété en raison de la prescription trentenaire s'est progressivement installée dans la recherche scientifique. Nous avons vu que c'était déjà l'opinion de Karyannopulos. Paul Lemerle avait aussi écrit, avant la publication de l'article d'Oikonomidès, que « la législation » (il faisait allusion à ces mêmes passages de la *Peira*) reconnaissait au parèque, sinon un droit de propriété, du moins la possibilité de transmettre son exploitation[25]. Jacques Lefort a repris l'ensemble de ces hypothèses dans son article pour *The Economic History of Byzantium* (2002), dont les conclusions sont restées valables. Il cite plusieurs textes juridiques, dont les deux passages de la *Peira* analysés par Oikonomidès, et, se fondant sur les conclusions de Lemerle concernant la transmission des tenures paysannes, Lefort explique que les parèques avaient fini par entrer en possession de la terre qu'ils cultivaient : « La distinction entre propriétaire et locataire s'affaiblit à partir du moment où les tenures de parèques furent considérées comme héréditaires, *et dès lors que certains parèques accédèrent à la propriété* » (je souligne)[26]. Cet « accès à la propriété » par les parèques semble *a priori* en contradiction avec la thèse de Lefort selon laquelle, à partir du XIe siècle, la grande propriété se substitue « presque

23. *Patmos* II, no 50.

24. Cette « autre terre » pouvait appartenir à l'État ou à un autre propriétaire : dans les deux cas, les paysans l'exploitant étaient responsables du versement au fisc de l'impôt foncier. Voir, précisément, les remarques de N. Oikonomidès, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe siècle)*, Athènes 1996 (Fondation nationale de la recherche scientifique, Institut de recherches byzantines. Monographies 2), p. 47-48 : « L'État perçoit plusieurs impôts et charges annexes frappant les personnes des cultivateurs, qu'ils soient installés sur des terres de l'État ou de particuliers » et plus loin « les *Lois fiscales* […] soulignent que l'impôt foncier est dû par celui qui jouit de la terre ».

25. P. Lemerle, *The Agrarian History of Byzantium from the Origins to the Twelfth Century*, Galway 1979, p. 178-181.

26. Lefort, L'économie rurale, p. 402. Plus récemment, Lisa Bénou, *Pour une nouvelle histoire du droit byzantin. Théorie et pratique juridiques au XIVe siècle*, Paris 2011 (Textes, documents, études sur monde byzantin, néohellénique et balkanique 11), p. 240, a écrit que « les parèques peuvent acquérir la propriété d'un bien-fonds par la possession dudit bien pour trente ans, sous la condition qu'ils versent le pacte [le loyer] ».

partout » à la propriété villageoise[27]. Il précise néanmoins que cette évolution ne semble pas avoir entraîné un changement notable dans le mode d'organisation sociale de la production agricole, toujours fondé sur « la primauté de la petite exploitation », ce qui expliquerait la prospérité de la condition économique des paysans, dont témoigne la documentation d'archives[28].

Les observations de l'historiographie sur le statut juridique des biens des paysans byzantins à l'époque tardive sont donc encore loin d'être claires, car il n'est pas précisé si les parèques étaient propriétaires ou locataires des terres qu'ils cultivaient. Cette historiographie n'est pas non plus très précise quant au statut de la paysannerie, mais elle postule que l'extension du cadre domanial de la production agricole n'aurait entraîné aucun changement dans la condition des paysans[29].

Avant de rentrer dans le vif du sujet, il convient d'apporter quelques précisions. D'abord, il est faux que le parèque devenait propriétaire de la terre qu'il cultivait après trente ans d'occupation (*usucapion*) ; le passage de la *Peira*, auquel plusieurs spécialistes ont fait allusion, dit simplement qu'ils étaient considérés « comme des propriétaires », expression qui, selon Oikonomidès, signifie simplement qu'ils ne pouvaient pas en être chassés. En revanche, aucune source ne montre, par exemple, qu'un parèque pouvait vendre ou donner les terres qu'il avait occupées depuis trente ans, ce qui aurait constitué effectivement une preuve incontestable de leur droit de propriété. Il n'est pas certain non plus qu'à partir du XIe siècle (encore moins au XIIIe siècle) la plupart des paysans byzantins aient travaillé dans le cadre du grand domaine. La difficulté vient de l'interprétation du système fiscal de l'Empire byzantin tardif, car l'on a souvent confondu la cession de revenus fiscaux d'un groupe de paysans et l'acquisition de droits de propriété sur leurs terres. Ce constat, sur lequel je vais revenir, n'équivaut pas, bien sûr, à postuler l'inexistence

27. Lefort, L'économie rurale, p. 454. Dans d'autres travaux, Lefort dit clairement que « les parèques […] ne sont pas propriétaires de la terre qu'ils exploitent et reçoivent cette terre en échange d'une redevance au détenteur du domaine » : cf. Id., En Macédoine orientale au Xe siècle : habitat rural, communes et domaines, dans *Occident et Orient au Xe siècle*, Paris 1979 (Publications de l'Université de Dijon 57), p. 251-272, ici p. 262 (repris dans Id., *Société rurale et histoire du paysage à Byzance*, Paris 2006 [Bilans de Recherche 1], p. 63-80, ici p. 77).

28. Id., L'économie rurale, p. 402-403, et Id., Anthroponymie et société villageoise (Xe-XIVe siècle), séminaire de l'EPHE IVe Section, dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*. 2, *VIIIe-XVe siècle*, éd. V. Kravari, J. Lefort et C. Morrisson, Paris 1991 (Réalités byzantines 3), p. 225-238 (repris dans J. Lefort, *Société rurale et histoire du paysage à Byzance*, Paris 2006 [Bilans de Recherche 1], p. 249-264).

29. Voir, par exemple, Id., L'économie rurale, p. 403 : « La condition des parèques n'était pas toujours pire que celle des villageois » et, un peu plus loin, « enfin et surtout, la distinction entre villageois et parèques s'obscurcit à partir du XIe siècle, lorsque, progressivement, des villages entiers furent transformés en domaines, sans que la condition économique des habitants en fut apparemment détériorée, puisqu'on voit au contraire à cette époque la société rurale s'affermir. » Oikonomidès, *Fiscalité et exemption fiscale* (cité n. 24), p. 67, avait proposé un point de vue plus nuancé : « Il n'y a aucune différence entre propriétaire-cultivateur libre et parèque en ce qui concerne le calcul de l'impôt […] Le statut de parèque est cependant socialement et économiquement plus faible dans la mesure où il est locataire et non pas propriétaire ; son statut peut aussi varier considérablement pour des raisons historiques, sociales ou, surtout, économiques. »

de paysans travaillant dans des grands domaines, mais il se peut que leur nombre ait été moins important que l'on ne l'avait cru et que leur condition ait été, en tout cas, beaucoup moins favorable que celle des paysans « indépendants », propriétaires d'une partie des terres qu'ils exploitaient, mais aussi locataires d'autres.

Afin de déterminer le statut juridique des biens exploités par les paysans et de saisir la situation économique de ces derniers, commençons par étudier comment sont mentionnés les cultivateurs dans la documentation d'archives.

Les paysans et leurs biens dans la documentation d'archives

Ce sont les *praktika*, comme celui établi en 1152 en faveur du monastère de la Vierge Éléousa de Strumica, qui demeurent les documents les plus riches pour connaître la société paysanne. Le *praktikon* est un type de document sur lequel on a beaucoup écrit. Mais il est encore fréquent d'en trouver des définitions imprécises[30]. C'est pourquoi il n'est pas inutile de rappeler sa fonction dans l'administration byzantine, même si sa signification a évolué au fil des siècles en raison des changements dans la fiscalité[31].

En principe, le *praktikon* était élaboré à partir du cadastre et remis par les fonctionnaires du fisc à chaque propriétaire, au titre de quittance de ses impôts[32]. Toutefois, dans un système de privilèges fiscaux, comme le système byzantin, le *praktikon*

30. Souvent, les spécialistes définissent le *praktikon* comme un inventaire des propriétés d'un puissant, ce qui est assez vague : voir par exemple Laiou, *Peasant Society*, p. 9 (« inventories of the possessions of laymen and ecclesiastics) ; *ODB*, *s.v.* praktikon [M. Bartusis], t. 3, p. 1711 (« the praktikon developed out of the need to record the property of large landowners with substantial numbers of dependent peasants »). Plus précise est la définition donnée par Lefort, Fiscalité (cité n. 6), p. 316 [26] : « Les praktika sont des documents par lesquels l'empereur affecte à tel bénéficiaire une rente fiscale assise dans une région donnée. »

31. Oikonomidès, The Role of the Byzantine State (cité n. 20), p. 1031-1032, souligne l'abandon, au cours du xi[e] siècle, du système d'enregistrement par parcelles de terre (« land register system ») et son remplacement par les *praktika*, qui permettent la réunion de tous les biens d'un propriétaire dans un seul document. Il explique ce changement par l'accroissement de la grande propriété.

32. L'hypothèse d'Oikonomidès (*ibid.*, p. 1032), selon laquelle tous les *praktika* étaient enregistrés dans un codex (appelé à l'époque des Paléologues *thésis* ou *mégalè thésis*) n'est pas recevable. En revanche, c'est ce codex qui servait à la confection des *praktika* : voir N. Svoronos, Recherches sur le cadastre byzantin et la fiscalité aux xi[e] et xii[e] siècles : le cadastre de Thèbes, *BCH* 83, 1959, p. 1-164 (repris dans Id., *Études sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'Empire byzantin*, Londres 1973 [Variorum Collected Studies Series 15], n[o] III), et J. Lefort, Observations diplomatiques et paléographiques sur les praktika du xiv[e] siècle, dans *La Paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977 (Colloque international du CNRS 559), p. 461-472. Nous avons conservé des extraits de la *thésis* ou *mégalè thésis* datant du xv[e] siècle, qui montrent qu'il s'agit d'un type de document différent du *praktikon*. Ces extraits contiennent une description de plusieurs biens fonciers et servaient à déterminer l'impôt de chaque contribuable. L'étude de ces extraits permet de prouver que les *praktika* étaient composés à partir du cadastre appelé *thésis* ou *mégalè thésis*, et non l'inverse : R. Estangüi Gómez, Quelques paysans aisés dans l'Empire byzantin du xv[e] siècle, dans *Les élites rurales méditerranéennes au Moyen Âge (Actes d'un colloque, École française de Rome, octobre 2009)*, éd. L. Feller, M. Kaplan et C. Picard, Rome 2013 (Mélanges de l'École française de Rome 124/2), p. 429-444.

servait aussi à indiquer l'extension des privilèges appartenant à un individu ou à une institution. Ainsi un *praktikon* pouvait-il contenir trois types de droits :

1) une description des biens fonciers appartenant au bénéficiaire en pleine propriété, mais pour lesquels il était exempté du versement de l'impôt foncier ;
2) une liste des biens fonciers, ne lui appartenant pas en propre, mais pour lesquels il avait reçu l'impôt foncier, ce qui équivalait à en avoir la jouissance ;
3) une description des redevances versées par un groupe de paysans, dont les terres ne lui appartenaient pas non plus.

À Byzance, exonération et rente sur les revenus du fisc, même si ce n'est pas la même chose, étaient semblables aux yeux de l'administration : il s'agissait simplement d'une dévolution d'impôts. Le *praktikon* servait par conséquent à enregistrer les impôts dont le destinataire du document était le bénéficiaire (les siens et ceux des autres) et à le prouver lors des révisions périodiques du cadastre. Le *praktikon* n'est donc pas un acte de propriété, contrairement à ce que certains auteurs ont écrit, puisque la plupart des biens inscrits appartenaient en réalité au fisc et que le bénéficiaire en avait simplement la jouissance. C'est pourquoi, ils pouvaient faire l'objet de confiscations ou d'échanges avec le fisc ; en tout cas, après la mort du bénéficiaire, ils retournaient à l'État. Toutefois, ce système d'attribution de biens publics et de revenus fiscaux connut une évolution entre le XIe et le XIVe siècle, sur laquelle on aura l'occasion de revenir à la fin de cet article.

Examinons un exemple : le *praktikon* délivré en 1152 par le recenseur Michaèl Tzagkitzakès met le monastère de Strumica en possession d'une terre d'environ 1 000 modioi et de 12 familles paysannes qualifiées de parèques et confirme l'exemption fiscale pour tous ces biens. L'acte donne une description de la terre que le monastère a reçue et fournit la liste de ces parèques[33]. Il mentionne aussi, de manière exceptionnelle, les biens d'autres parèques, sur lesquels le monastère n'avait vraisemblablement aucun droit ; si leurs biens sont signalés, c'est qu'ils étaient inclus dans la délimitation de la terre donnée par l'empereur au monastère[34]. De manière générale, les *praktika* des XIe-XIIe siècles ne fournissent jamais une description des biens appartenant aux paysans. Par exemple, un *praktikon* délivré en 1104 par le *sébastos* Iôannès Komnènos, neveu de l'empereur Alexis Ier (1081-1118), en faveur du monastère d'Iviron, donne une description de la fortune de ce couvent et contient une liste très schématique des paysans[35] :

Kyriakos Sidèros a [une femme] Eirènè, *zeugaratos*
Κυριακὸς Σιδηρός, ἔχει Εἰρήνην, ζευγαράτος

33. *Iviron* III, nº 56 : l. 105-112 (liste des parèques) et l. 154-229 (délimitation de la terre).

34. *Ibid.*, l. 229-232 : ἐντὸς μέντοι τοῦ τοιούτου περιορισμοῦ ἔστι μὲν καὶ ἡ προπαραδοθεῖσα γῆ τῇ μονῇ, συμπεριελείφθησαν δὲ καί τινων ὑποτελῶν δημοσιακῶν παροίκων χωράφια. Suit la liste de ces champs, mentionnant le nom de leurs possesseurs, aucun ne coïncide avec les noms des parèques du monastère. Pour la transcription des passages en grec des actes byzantins, j'ai adopté les principes de l'édition diplomatique : voir, par exemple, à ce propos *Actes de Dionysiou*, éd. N. OIKONOMIDÈS, Paris 1968 (Archives de l'Athos 4), p. 29.

35. *Iviron* II, nº 52.

Nikolaos Kontoléontos a [une femme] Eirènè, *zeugaratos*
Νικόλαος τοῦ Κοντολέοντος, εχει Εἰρήνην, ζευγαράτος

Michaèl Moustinianitès a [une femme] Anna, *onikatos*
Μιχαὴλ ὁ Μουστινιανίτης, ἔχει Ἄνναν, ὀνικάτος[36]

L'acte enregistre donc le nom du responsable fiscal, le père de famille, et celui de sa femme ; dans d'autres cas, il est question aussi d'un fils[37]. L'acte mentionne en outre la catégorie à laquelle appartient chaque feu paysan en fonction du nombre d'animaux qu'il possède pour exploiter la terre – un attelage (*zeugaratos*), un demi-attelage (*boïdatos*), un âne (*onikatos*) – ou spécifie que le paysan travaille simplement avec ses mains et une pioche (*aktèmôn*). Ce *praktikon* n'indique nulle part que ces paysans possédaient des biens en pleine propriété. Les autres *praktika* que nous avons conservés pour la même période (fin XIe-XIIe siècle) contiennent le même type d'enregistrement[38].

À partir de la fin du XIIIe siècle, on peut constater un changement important dans le mode d'enregistrement des cultivateurs. Un autre *praktikon* établi pour le monastère d'Iviron, cette fois délivré en mars 1301, fournit une description des tenures paysannes beaucoup plus longue et détaillée :

Géôrgios Bodinos a [une femme] Kalè, [deux] fils, Dèmètrios et Nikolaos, une fille Anna, [deux] petit-fils, Iôannès et Stamatès, une petite-fille Eirènè, un bœuf, une vache, une vigne de 2 modioi, un terrain [à l'intérieur du village] (*ésôthyrion*) de ¼ modios, impôt (*télos*) 1 hyperpre.
Γεώργιος ὁ Βοδῖνος, ἔχει Καλήν, υἱὸν Δημήτριον καὶ Νικόλαον, θυγατέρα Ἄνναν, ἐγγόνους Ἰωάννην καὶ Σταμάτην, ἐγγόνην Εἰρήνην, βοΐδιον α΄, ἀργὸν α΄, ἀμπέλιον μοδίων β΄, ἐσωθύριον μοδίου τετάρτου, τέλος ὑπέρπυρον ἕν[39].

Nikolaos Rouchas, a [une femme] Eirènè, [deux] fils, Athanasios et Iôannès, 2 attelages, 4 vaches, 12 ruches, 6 porcs, un cheval, une vigne d'un modios et demi, une autre [vigne] à Hiérissos d'un modios un quart, une vigne en friche et un verger de 5 modioi, un verger de 3 modioi, 16 oliviers, 5 noyers, et un champ à Hiérissos de 5 modioi, impôt (*télos*) 4 hyperpres.

36. *Ibid.*, l. 232.

37. *Ibid.*, l. 214 : Ἠλίας, ἐχει γυναῖκα Ἄνναν, υἱὸν Νικόλαον, ζευγαράτος. Des veuves peuvent aussi être à la tête d'un foyer : ἡ χήρα τοῦ Μιχαήλ, ἔχει υἱὸν Δραγωνᾶν, ἀκτήμων (l. 214-215).

38. C'est le cas par exemple du *praktikon* de 1152 pour le monastère d'Éléousa : Λάζαρος ἤτοι Τζέρνης ὁ γαμβρὸς ἀυτοῦ, ζευγαράτος. Γεώργιος ἤτοι Ῥωμανὸς ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ζευγαράτος. Ὁ Βέαλης, ζευγαράτος (*Iviron* III, no 56, l. 105-106) ; c'est aussi celui du *praktikon* du recenseur Adam de 1073 pour le monastère de Patmos : Μαρία ἡ γυνὴ Ἰωάννου τοῦ Σαπουνᾶ, ἔχει υἱὸν Μιχαήλ, ζευραγατον ἕν, νομίσματα γ΄, μηλιαρίσια τρία, φόλεις ιβ΄. Γεώργιος ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ἔχει Εἰρήνη, θυγατέρα Μαρίαν, ζευγάριον ἕν (*Patmos* II, no 50, l. 149-150).

39. *Iviron* III, no 70, l. 122-123. Ce paysan habitait le village de Hiérissos, en Chalcidique orientale.

Νικόλαος ὁ Ῥουχᾶς, ἔχει Εἰρήνην, υἱοὺς Ἀθανάσιος καὶ Ἰωάννην, ζευγάρια β΄, ἀργὰ δ΄, μελίσσια ιβ΄, χοίρους ϛ΄, ἄλογον α΄, ἀμπέλιον μοδίου α΄ ἡμίσεος, ἕτερον εἰς τὸν Ἱερυσσὸν μοδίου α΄ τέταρτου, χερσαμπελοπερίβολον μοδίων ε΄, περιβόλιον μοδίων γ΄, ἐλαίας ιϛ΄, καρύας ε΄, καὶ χωράφιον εἰς τὸν Ἱερυσσὸν μοδίων ε΄, τέλος ὑπέρπυρα τέσσαρα[40].

Ce type de description ne constitue pas un cas isolé, d'autres *praktika* de la fin du xiiie et de la première moitié du xive siècle contiennent aussi des descriptions très longues de tenures paysannes[41]. Ces documents ont été bien étudiés par les historiens. En dépit des différences par rapport aux *praktika* de la période précédente, le principe est toujours le même : le recenseur enregistre chaque unité fiscale, d'abord le nom du responsable (le plus souvent il s'agit du père de famille, mais nous avons vu qu'il pouvait s'agir aussi d'une veuve), ensuite ceux des parents adultes, puis le nombre d'animaux de trait. Mais les descriptions de la fin du xiiie et du début du xive siècle fournissent en outre une liste de biens meubles et immeubles.

Dans un article sur la transmission des biens en milieu paysan, Lefort a suggéré que l'emploi du verbe « avoir » (ἔχει) dans les *praktika* « peut donner l'impression que le responsable fiscal était le propriétaire de tous les biens qui sont énumérés, d'autant qu'en principe le contribuable était le propriétaire »[42]. Lefort a préféré rester prudent, en disant que le chef du foyer devait simplement payer l'impôt « pour les biens qui étaient inscrits sous son nom ». Il a constaté que dans certains cas les biens n'appartenaient pas toujours au chef du foyer, par exemple dans ce que Lefort a appelé une « unité fiscale composée », qui comprenait plusieurs feux paysans inscrits sous le nom d'un seul responsable. Les biens enregistrés pouvaient appartenir à d'autres parents. Il a démontré, grâce à l'étude de plusieurs séries de *praktika*, permettant de suivre l'évolution de quelques familles paysannes au cours de la première moitié du xive siècle, que ces biens étaient transmis en héritage, vendus ou donnés en dot. À mon sens, cela ne laisse aucun doute sur le fait qu'ils étaient bien la propriété des cultivateurs[43].

On constatera que la plupart des biens enregistrés dans ces *praktika* comme étant la propriété des paysans sont du bétail, des vignes et des arbres fruitiers[44]. Il y a, en revanche, peu de champs, ce qui suggère que ces cultivateurs prenaient à bail d'autres terres. Leur capacité de travail (plusieurs personnes d'âge adulte et plusieurs animaux

40. *Ibid.*, l. 53-55. Ce paysan habitait le village de Gomatou, en Chalcidique orientale.

41. Voir, par exemple, *Lavra* II, n° 91 (1300) ; *Esphigménou*, n° 15 (1321) ; et *Vatopédi* II, n° 81 (1338).

42. J. Lefort, La transmission des biens en milieu paysan dans la première moitié du xive siècle en Macédoine, dans *La transmission du patrimoine, Byzance et l'aire méditerranéenne*, éd. J. Beaucamp et G. Dagron, Paris 1998 (TM, Monogr. 11), p. 161-177 (repris dans Id., *Société rurale et histoire du paysage à Byzance*, Paris 2006 [Bilans de Recherche 1], p. 343-360), ici p. 163-164 [346].

43. Voir aussi, à propos de la transmission des patrimoines paysans, V. Kravari, Les actes privés des monastère de l'Athos et l'unité du patrimoine familial, dans *Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter*, éd. D. Simon, Munich 1992 (Schriften des historischen Kollegs. Kolloquien 22), p. 77-88.

44. À ces biens, il faut ajouter la volaille qui n'était pas recensée : cf. Lefort, L'économie rurale, p. 410.

de trait) implique qu'ils pouvaient exploiter une surface de sol considérable, bien plus étendue que celle des biens enregistrés dans les *praktika*[45]. Dans son livre sur la société paysanne à l'époque tardive, Angéliki Laiou a postulé que les termes *zeugarion* et *boïdion* désignaient, dans les descriptions paysannes des *praktika* de la fin du XIIIe et du début du XIVe siècle, non seulement le nombre d'animaux de trait que possédait chaque foyer, mais aussi la dimension de la parcelle que celui-ci mettait en culture[46]. Elle a néanmoins laissé ouverte la question de savoir si cette parcelle appartenait au paysan ou au grand propriétaire[47]. Lefort a suggéré que ces terres arables étaient prises en location à un grand propriétaire[48]. Mieux, la plupart des spécialistes ont admis qu'à partir du XIe siècle, les terres sur lesquelles travaillaient les paysans appartenaient à la personne ou à l'institution qui recevait le *praktikon* dans lequel ils étaient enregistrés[49]. Toutefois, plusieurs actes d'archives contredisent ce point de vue, car ils précisent que les biens exploités par des paysans qui versaient

45. Les chercheurs ne sont pas d'accord quant à la surface de terre que pouvait exploiter un paysan byzantin : LEFORT, L'économie rurale, p. 468-470, a postulé qu'un paysan *zeugaratos*, c'est-à-dire avec un attelage, pouvait cultiver une terre de 80 modioi, y compris la superficie laissée chaque année en jachère (3/8 du total). Cette hypothèse diffère peu de celle proposée par KAPLAN, *Les hommes et la terre*, p. 505, qui avait admis une tenure de 100 modioi pour un paysan *zeugaratos*. En revanche, elle s'éloigne considérablement des calculs avancés par N. SVORONOS, Remarques sur les structures économiques de l'Empire byzantin au XIe siècle, *TM* 6, 1976, p. 49-67, ici p. 59 : 175 modioi. D'après la documentation d'archives, je crois que les estimations de Lefort sont trop pessimistes et qu'il faut compter 150 modioi pour la tenure d'un paysan *zeugaratos*, 100 pour un *boïdatos* et 75 pour un *aktèmôn* : ESTANGÜI GÓMEZ, *Byzance face aux Ottomans*, p. 26. Étant donné que les champs appartenant en propre à un parèque dépassent rarement les 50 modioi, les terres en location constituaient un pourcentage élevé de l'unité d'exploitation agraire de chaque tenure paysanne.

46. LAIOU, *Peasant Society*, p. 163-164 : « I am inclined to the view that the peasant who owned a *zeugarion* (oxen) also had hereditary rights of *possession* upon a piece of land, and that these rights are subsumed under the heading *zeugarion* » (les italiques sont de l'auteur). Laiou a souligné à juste titre que le terme *zeugarion* est employé par la documentation de la période tardive pour désigner indistinctement la paire de bœufs et la quantité de terre que l'on pouvait exploiter à l'aide d'une paire de bœufs. Sur le *zeugarion*, voir E. SCHILBACH, *Byzantinische Metrologie*, Munich 1970 (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft 4), p. 67-70, et *ODB*, *s.v.* zeugarion [M. BARTUSIS], t. 3, p. 2225. Sur le *zeugarion* à l'époque tardive, ESTANGÜI GÓMEZ, Quelques paysans aisés (cité n. 32).

47. LAIOU, *Peasant Society*, p. 164 : « Whether he [le parèque] had rights of *ownership* on such land or whether the plot belonged to the landlord is an open question » (les italiques sont de l'auteur).

48. Cf. LEFORT, La transmission des biens (cité n. 42), p. 166 [348] : « Nous n'atteignons à travers les *praktika* que la surface fiscale de la réalité économique. En effet, l'exploitation était constituée pour une part des quelques parcelles et du bétail dont les paysans étaient propriétaires, mais elle comportait aussi […] des terres arables prises en location à un grand propriétaire : celles-ci n'apparaissent donc pas dans les documents fiscaux, qui ne recensent que la propriété. »

49. Par exemple, OSTROGORSKY, *Féodalité* p. 300, dit que « les terres seigneuriales étaient […] exploitées essentiellement par le travail des paysans [inscrits dans les *praktika*] » ; voir aussi *ibid.*, p. 303 : « On rencontre des paysans qui possèdent du bétail, mais pas de terre, et qui afferment la terre d'autrui, en premier lieu naturellement la terre seigneuriale. » LEFORT, L'économie rurale, p. 406-407, souligne qu'à Radolibos, « devenu domaine d'Iviron »

leurs redevances à un particulier, bénéficiaire d'un *praktikon*, étaient en fait la propriété de l'État. Cette question, essentielle pour comprendre le régime de la terre à Byzance, nécessite d'être analysée en premier lieu. On reviendra plus loin sur les différences dans le mode d'enregistrement des paysans dans les *praktika* des XIe-XIIe et ceux des XIIIe-XIVe siècles.

Le statut des biens des parèques : biens héréditaires ou en location ?

Une série d'actes tirés des archives du monastère Saint-Jean de Patmos est particulièrement utile pour connaître les droits de quelques paysans sur les terres qu'ils exploitaient. En mai 1259, l'empereur Michel VIII accorda par chrysobulle au monastère de Patmos plusieurs biens situés dans la région de Palatia (ancienne Milet), près du domaine que les moines possédaient à Pyrgos[50]. Parmi ces biens, il y avait une terre de 4 *zeugaria*, appelée Gônia tou Pétakè, qui avait été détenue peu de temps auparavant par le défunt *prôtosébastos* Manouèl Komnènos Laskaris, parent par alliance (*gambros*) de l'empereur[51]. Deux mois plus tard, en juillet 1259, Michel VIII ordonna à la veuve du *prôtosébastos*, la *prôtosébastè* Maria Komnènè Laskarina[52], cousine (*anepsia*) de l'empereur, de mettre un terme aux abus que ses hommes (*anthrôpoi*) commettaient aux dépens du monastère de Patmos au sujet de la terre de Pétakè[53]. Le problème fut néanmoins loin d'être résolu. En mai 1262, Michel VIII délivra un nouvel acte, enjoignant au gouverneur de la région de faire en sorte que les habitants de deux villages de la région, Malachion et Stomatos, ne troublent plus le monastère de Patmos au sujet de la terre de Pétakè[54]. Cet acte ne précise néanmoins ni la nature des liens entre les habitants de ces villages et la *prôtosébastè* Laskarina ni le prétexte invoqué par ces paysans pour prétendre à la terre de Pétakè. Ce sont les deux derniers documents de la série qui permettent de mieux comprendre l'affaire.

En juillet 1262, l'empereur Michel VIII chargea le *doux* de Mélanoudion, Iôannès Sélagitès, et l'évêque Iôannès d'Amazon d'enquêter pour savoir si la terre de 4 *zeugaria*, appelée Gônia tou Pétakè, appartenait aux habitants de Malachion à titre héréditaire et contre versement de l'impôt (ἐπὶ γονικῷ δικαίῳ καὶ τέλει δημοσιακῷ), ou bien si elle était exploitée par ceux-ci contre paiement d'un loyer

au début du XIIe siècle, les champs exploités directement par le maître représentaient 3 % de la surface cultivée, le reste étant exploité par les parèques enregistrés dans les *praktika* en faveur d'Iviron. Pour plus de détail sur ce débat, voir *infra*, p. 198-204.

50. Sur le domaine de Patmos à Pyrgos, voir Smyrlis, *La fortune*, p. 77 et 81.

51. *Patmos* I, no 14. À la même date, Michel VIII délivre une ordonnance (*horismos*) enjoignant à ses serviteurs Alexios Chérèmonas et Théodotos Kalothétos, *doux* de la région de Mélanoudion, de mettre le monastère de Patmos en possession de cette terre (*ibid.*, no 27). Le *prôtosébastos* Manouèl Komnènos Laskaris semble inconnu par ailleurs : *PLP*, no 14550.

52. Maria Komnènè Laskarina semble inconnue par ailleurs : *PLP*, no 14498.

53. *Patmos* I, no 28. Le terme *anthrôpos* désigne peut-être des serviteurs de la *prôtosébastè* et non pas nécessairement des *paroikoi*. Sur cette question, voir *infra*, p. 195.

54. *Ibid.*, no 29.

et donc soumise au régime des biens pronoïaires (ἐπιμόρτως καὶ προνοιαστικῶς)[55]. Les deux fonctionnaires trouvèrent que, puisque les habitants de Malachion ne pouvaient fournir aucun document prouvant qu'ils versaient l'impôt (*télos*) au titre de cette terre, ces habitants la tenaient en location, en échange d'un loyer (*mortè*) qu'ils payaient soit au fisc, soit à la personne qui détenait le bien au titre de sa rente fiscale ou *pronoia*[56].

En septembre 1262, l'empereur Michel VIII confirma par ordonnance (*horismos*) la décision des deux fonctionnaires[57]. L'acte impérial fournit quelques renseignements supplémentaires qui nous aident à compléter nos connaissances sur les raisons du litige. Il précise que le monastère de Patmos avait possédé, sans être inquiété, la terre de Pétakè pendant trois ans (donc de 1259 à 1262)[58]. Ensuite, il explique que, lorsque le village de Malachion avait été accordé à titre de *pronoia* à l'oncle (*théios*) de l'empereur, Géôrgios Komnènos Angélos, les habitants de Malachion avaient revendiqué la pleine propriété (*gonikothén*)[59] de la terre de Pétakè, parce que celle-ci était inscrite dans leurs actes de propriété (*biologia*)[60], et qu'ils payaient à son titre des taxes fiscales et militaires[61]. C'est pourquoi l'empereur avait envoyé enquêter sur place l'évêque d'Amazon et le *doux* de Mélanoudion, qui trouvèrent que « les habitants de Malachion, de Stomatianos et d'autres avaient détenu cette terre et avaient versé un loyer à ceux qui l'avaient fait exploiter temporairement, au fisc ou à ceux qui détenaient [le village] de Malachion à titre de leur *pronoia* »[62]. L'empereur considéra donc que cette terre n'était pas la propriété de ces paysans, mais qu'elle appartenait au fisc, et qu'elle ne devait pas être inscrite dans leurs actes de propriété (*biologia*), ni être transmise à titre héréditaire ou à titre de dot[63].

55. *Patmos* II, nº 67.

56. *Ibid.*, l. 6-7 : ἐδίδουν τὴν ταύτης μορτὴν ποτὲ μὲν τοῖς κατὰ πρόνοιαν ἔχοντες τῶ ῥηθὲν χωρίον Μαλαχίου ποτὲ δὲ τοῖς ἐνεργοῦσι τῶ μέρει τοῦ δημοσίου ; et l. 13-14 : ἀποδιδοῦντες τὴν μορτὴν τῆς ταύτης γῆς τῶ μέρει τοῦ δημοσίου τῶ κατὰ τὴν ἡμέραν ἐνεργοῦντι.

57. *Patmos* I, nº 30.

58. Ce qui ne semble pas tout à fait vrai, puisque nous avons vu qu'en 1259 les « hommes » de la *prôtosébastè* Maria Laskarina inquiétaient déjà le monastère au sujet de la terre de Pétakè. Même constat dans OSTROGORSKY, *Féodalité*, p. 70, n. 2.

59. Le terme *gonikothén* comporte non seulement le droit de transmission héréditaire, mais aussi celui de pleine propriété : cf. LAIOU, *Peasant Society*, p. 217.

60. Aucun exemplaire de ces actes de propriété paysans n'a été conservé ; il sont également mentionnés dans l'acte de *Vatopédi* II, nº 98 (1348), l. 51, mais la nature de ce type d'acte nous échappe : le terme *biologion* désigne-t-il un document spécifique, délivré par le fisc, ou est-ce un terme général pour désigner tout type d'acte attestant la propriété d'un bien, un acte de vente par exemple ?

61. *Patmos* I, l. 5-6 : τοῖς Μαλαχιώταις ἀνήκει αὐτὴ [la terre] καὶ γονικόθεν διαφέρει αὐτοῖς καὶ καταγεγραμμένη ἐστὶν ἐν τοῖς τούτων βιολογίοις καὶ βάρη τελεσμάτων ἐπίκεινται τούτοις, δημοσιακῶν τε καὶ στρατιωτικῶν, ἕνεκα τάυτης.

62. *Ibid.*, l. 14-15 : ἡ τοιαύτη γῆ κατείχετο μὲν καὶ ἐνέμετο παρά τε τῶν Μαλαχιωτῶν, τῶν Στοματιανῶν καὶ ἑτέρων, ἐδίδοτο δὲ ἡ ἀνήκουσα ταύτη μορτὴ παρὰ τῶν κατὰ καιροὺς ἐργαζομένων αὐτὴν ἢ πρὸς τὸ μέρος τοῦ δημοσίου ἢ πρὸς τοὺς εἰς πρόνοιαν ἔχοντας τὰ Μαλαχίου.

63. *Ibid.*, l. 15-17 : ἐντεῦθεν διαγνωσθῆναι [...] μὴ ἀνήκειν τὴν τοιαύτην γῆν τοῖς Μαλαχιώταις ὡς γονικήν [...] ἀλλὰ τῶ μέρει τοῦ δημοσίου, ἣ γὰρ ἂν καὶ ἐν τοῖς βιολογίοις αὐτῶν περιείχετο καὶ εἰς κληρονομίας αὐτῶν ἔπιπτε καὶ εἰς προίκας κατεγράφη.

Par conséquent l'empereur confirma le monastère de Patmos dans la jouissance de cette terre et ordonna qu'il ne fût plus inquiété à ce sujet par les habitants de Malachion, ni par leurs successeurs, ni par son oncle Géôrgios Angélos[64].

L'ensemble du dossier permet de reconstituer l'affaire de la manière suivante[65] : avant 1259, le village de Malachion, avec la terre de Gônia tou Pétakè, avait été accordé, à titre de *pronoia*, au *prôtosébastos* Manouèl Komnènos Laskaris. Au début de l'an 1259, Manouèl décéda et sa *pronoia* fut divisée : les revenus du village de Malachion furent probablement transférés à sa veuve, la *prôtosébastè* Maria Komnènè Laskarina, et la terre de Pétakè accordée au monastère de Patmos[66]. Ce fut alors que débuta le différend entre les habitants de Malachion, qui exploitaient vraisemblablement la terre de Pétakè, et le monastère au sujet de la possession de cette terre. Les premiers, soutenus par Maria Laskarina, affirmaient que le bien de Pétakè leur appartenait en pleine propriété et que le monastère de Patmos n'avait donc pas le droit de l'exploiter, car il s'agissait d'un bien privé. La raison de leur revendication était peut-être que les moines de Patmos voulaient les chasser pour exploiter ce bien dans des conditions plus avantageuses[67]. Pour la veuve aristocratique, si les paysans l'emportaient, les impôts que ceux-ci verseraient pour la terre de Pétakè lui reviendraient en tant que bénéficiaire des redevances fiscales du village. En 1262, sans doute parce que Maria Laskarina était décédée, le village de Malachion fut accordé en *pronoia* à un autre aristocrate, Géôrgios Komnènos Angélos, qui continua à prêter son soutien à ses habitants.

L'affaire dura plusieurs années ; l'empereur ordonna finalement à une commission de fonctionnaires de se rendre sur place et de déterminer le statut juridique du bien de Pétakè. Ils estimèrent que les habitants de Malachion n'avaient aucun droit de propriété sur cette terre et qu'ils l'avaient toujours exploitée contre versement d'un loyer, ce qui suggérait que Pétakè était un bien du fisc et que l'empereur pouvait en accorder l'exploitation à Patmos en tant que bien conditionnel ou pronoïaire.

64. *Ibid.*, l. 21-23.

65. Bartusis, *Pronoia*, p. 188-193, a fourni une reconstitution qui me semble recevable dans les grandes lignes, mais qui contient quelques imprécisions (voir notes suivantes). Cette série d'actes avait déjà fait l'objet d'études de la part de spécialistes : Ostrogorsky, *Féodalité*, p. 69-71 ; M. Angold, *A Byzantine Gouvernement in Exile. Gouvernment and Society under the Laskarids of Nicaea, 1204-1261*, Londres 1974, p. 121-143 ; Laiou, *Peasant Society*, p. 216-217 ; Karayannopulos, Ein Problem, p. 225-226. Toutefois, ces auteurs n'ont pas tiré toutes les conclusions de l'analyse de ces documents.

66. Bartusis, *Pronoia*, p. 188, a écrit : « Early in 1259 Laskaris died and possession of Malachiou returned to the state (his widow was not permitted to keep it). » Toutefois, troublé par le contenu de l'*horismos* de Michel VIII de juillet 1259, qui ordonne aux « hommes » de Maria Laskarina de ne plus inquiéter le monastère, Bartusis a nuancé son propos, en disant que ce dernier acte « indicates that Laskaris' widow maintained an economic interest in the area » (*ibid.*, p. 191).

67. Dans son *horismos* de mai 1262, l'empereur Michel VIII ordonne aux habitants de Malachion de quitter la terre de Pétakè (*Patmos* I, n° 29, l. 5-6). Cette décision pouvait être motivée par le mauvais comportement de ces paysans ou parce que les moines voulaient installer d'autres cultivateurs sur cette terre (des ouvriers agricoles ?).

La difficulté à connaître le statut juridique de la terre de Pétakè, même pour les contemporains, venait sans doute de la situation fiscale des habitants de Malachion avant 1259. À cette époque, l'ensemble de leurs revenus était versé à Manouèl Laskaris, qui détenait à la fois le village de Malachion et la terre de Pétakè, à titre de *pronoia* : il percevait toutes les redevances que les villageois payaient pour leurs biens héréditaires et celles que ceux-ci acquittaient à titre de loyer pour l'exploitation de la terre publique de Pétakè, sans aucune distinction. Aux yeux de la comptabilité fiscale, il n'y avait aucune différence entre le fait de payer un loyer ou payer l'impôt foncier : tous deux étaient compris dans le montant total de l'impôt (*télos*) versé par chaque contribuable[68]. C'est pourquoi les fonctionnaires chargés d'enquêter sur la terre de Pétakè en 1262 durent vérifier si cette terre était enregistrée dans les actes de propriété (*biologia*) des habitants de Malachion ou non, afin d'établir le statut juridique de ce bien.

Ce dossier confirme que les biens exploités par les paysans pouvaient appartenir à deux catégories : 1) biens détenus en pleine propriété ou héréditaires (*gonikothén*) et 2) biens pris en location contre le paiement d'une redevance (*mortè*). Or il est important de souligner que ces derniers n'appartenaient pas nécessairement au bénéficiaire du *praktikon*, mais qu'ils pouvaient faire partie des biens de l'État ; autrement dit, l'attribution de « paysans » à un pronoïaire n'accordait à celui-ci aucun droit sur les biens de ces cultivateurs, peu importait qu'il se fût agi de biens en pleine propriété ou de biens en location. La confusion au sujet du statut juridique de la terre de Pétakè après 1259 prouve que le pronoïaire antérieur avait simplement détenu les revenus fiscaux de cette terre, mais qu'il n'avait eu aucun droit de possession sur celle-ci. En effet, si le *prôtosébastos* Manouèl Laskaris avait reçu la possession de la terre, c'est-à-dire le droit de l'exploiter (et d'installer des cultivateurs), il n'y aurait eu plus tard aucun doute sur le statut de Pétakè en tant que bien public[69].

D'autres actes confirment ces conclusions. Par exemple, un groupe de documents, tiré du cartulaire du monastère de la Lembiotissa, montre également que des paysans versaient à un pronoïaire les impôts au titre des biens qu'ils possédaient, cette fois, en pleine propriété. Trois frères, appelés les Gounaropouloi, possédaient plusieurs biens patrimoniaux dans le village de Barè, près de Smyrne. En novembre 1207, ils les vendirent à leur pronoïaire, le *bestiaritès* Basilios Blattéros[70]. Cette vente fut plus tard

68. On notera que même si certains actes appellent l'impôt foncier *télos* et le loyer *mortè* ou *pakton*, d'autres documents emploient le terme *télos* indistinctement : voir par exemple *Iviron* III, nº 68 (1295), l. 21 ; dans *Vatopédi* I, nº 28 (1299), l. 11, l'expression ἐπὶ τέλει doit être traduite par « loyer ».

69. Pour Bartusis, que Manouèl Komnènos Laskaris ait détenu ce village au titre de sa *pronoia* « this is almost certain » (Bartusis, *Pronoia*, p. 190). Il postule que Manouèl avait accordé aux habitants de Malachion la terre de Gônia tou Pétakè en location (*ibid.*, p. 188 : « Laskaris leased Gonia tou Petake to inhabitants of Malachiou, Stomatou, and others, who, in return, rendered to Laskaris a rental payment »). Toutefois, on a vu que la dispute survenue après 1259 entre le monastère de Patmos et les habitants de Malachion interdit cette interprétation : Manouèl recevait les impôts des habitants de Malachion, non pas parce qu'il était chargé de la mise en culture de la terre de Gônia tou Pétakè, mais parce qu'il avait reçu de l'État les revenus fiscaux du village de Malachion, que ceux-ci aient été versés pour l'exploitation de la terre publique de Pétakè ou pour d'autres biens, certains probablement en pleine propriété.

70. MM IV, p. 185-187.

contestée par le monastère de la Lembiotissa, qui reçut les revenus du village de Barè à une date située entre 1224 et 1228[71]. Une ordonnance de l'empereur Jean III Vatatzès de juillet 1233 dit que « les Gounaropouloi n'auraient pas dû vendre cette terre à Blattéros parce qu'elle est soumise à la *paroikia* et ceux qui versent les taxes [c'est-à-dire les paysans parèques] ne doivent pas vendre les [biens] qu'ils possèdent à ceux qui détiennent ces [biens] au titre de *pronoia*, afin que ces [biens] soient éternellement imposés sous la main du fisc »[72].

C'est un passage difficile, qui a fait couler beaucoup d'encre[73]. Récemment, Mark Bartusis en a fourni une nouvelle interprétation qui semble recevable[74]. Selon cet auteur, ce passage n'implique pas que les biens vendus par les frères Gounaropouloi soient en réalité la propriété de l'État, comme certains spécialistes l'ont postulé[75].

71. Bartusis, *Pronoia*, p. 176-183, qui a également étudié ce dossier, n'est pas clair au sujet des droits de la Lembiotissa sur Barè : « Vare was granted by the emperor to the monastery of the Lemviotissa. Among other benefits, the monastery now received an *exkousseia* of the secondary taxes that were levied on the village's inhabitants. » Je pense qu'il ne s'agit pas du droit de propriété sur Barè, parce que – comme Bartusis lui-même l'a signalé (*ibid.*, p. 178, n. 9) – les terres que les moines de la Lembiotissa disputaient aux héritiers de Blattéros étaient la propriété des paysans Gounaropouloi. De plus, en 1249, l'empereur ordonna à Michaèl Gounaropoulos, l'un des fils des frères Gounaropouloi, de garder la propriété de sa terre et de verser ses redevances à la Lembiotissa (cf. MM IV, p. 182-183, et *infra* n. 73).

72. MM IV, p. 199, l. 22-28 : ὡς οὐκ ὤφειλον οἱ Γουναρόπουλοι διαπωλῆσαι πρὸς τὸν Βλαττερὸν τὴν τοιαύτην γῆν διὰ τὸ ὑπὸ παροικίαν τελεῖν ταύτην, καὶ μὴ ὀφείλειν τοὺς ὑποτελεῖν πιπράσκειν τὰ παρ'αὐτῶν κατεχόμενα πρὸς τοὺς κατὰ λόγον προνοίας ἔχοντας αὐτά, ὡς ὑπὸ τὴν τοῦ δημοσίου χεῖρα ἀείποτε τελοῦντα. Avant l'*horismos* de juillet 1233, l'empereur avait délivré d'autres actes donnant raison alternativement à l'une ou l'autre partie, puis il avait décidé d'envoyer un haut fonctionnaire, Dèmètrios Tornikès, enquêter sur place. À la suite de cette enquête, le souverain délivra le présent *horismos*, faisant valoir le droit du monastère de la Lembiotissa sur les champs des Gounaropouloi à Barè. Pour plus de détails sur les documents antérieurs, voir Bartusis, *Pronoia*, p. 177.

73. Voir, entre autres, P. Charanis, Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire, *DOP* 4, 1948, p. 51-118 (repris dans Id., *Social, Economic and Political Life in the Byzantine Empire*, Londres 1973 [Variorum Collected Studies Series 23], nº I), ici p. 89 et 104-107 ; Id., On the Social Structure and Economic Organization of the Byzantine Empire in the Thirteenth Century and Later, *BSl.* 12, 1951, p. 94-152 (repris dans Id., *Social, Economic and Political Life*, *op. cit.*, nº IV), ici p. 125-126 ; Ostrogorsky, *Féodalité*, p. 65-68 ; H. Glykatzi-Ahrweiler, La politique agraire des empereurs de Nicée, *Byz.* 28, 1958, p. 51-66 (repris dans Ead., *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Londres 1971 [Variorum Collected Studies Series 5], nº IV), ici p. 61 ; Laiou, *Peasant Society*, p. 211-212 (qui traite de ce dossier en général pour montrer l'amoindrissement de la propriété paysanne, mais qui n'évoque pas le passage cité note précédente) ; et C. Zuckerman, The Dishonest Soldier Constantine Planites and His Neighbours, *Byz.* 56, 1986, p. 314-331, ici p. 324-325.

74. Bartusis, *Pronoia*, p. 178-183.

75. Ostrogorsky, *Féodalité*, p. 68, dit que ce passage ne permet pas de penser que les terres des parèques se trouvaient « en général » sous le contrôle de l'État. Toutefois, il estime que dans le cas des frères Gounaropouloi, il s'agit en effet d'une terre publique, que Blattéros n'avait pas le droit de l'acheter parce que c'était seulement « sa possession temporaire et conditionnelle » et qu'il ne pouvait pas la transformer en « une propriété quiritaire, inconditionnelle et successible ». Zuckerman, The Dishonest Soldier (cité n. 73), p. 325, croit aussi que « the fields which they (les frères Gounaropouloi) held as paroikoi constitued an inalienable property of the state ».

Il pense que les terres en question appartenaient aux paysans, mais que leur vente à un pronoïaire modifia leur statut juridique : selon Bartusis, après l'acquisition des terres des Gounaropouloi, Blattéros était devenu leur responsable fiscal, bien qu'il fût exempt du versement des impôts en vertu de sa *pronoia*[76]. Après la mort de Blattéros, ses successeurs reçurent les terres des Gounaropouloi en héritage, provoquant un conflit avec la Lembiotissa. Bartusis considère que le différend avec le monastère résidait dans le fait que les successeurs de Blattéros étaient exempts aussi du paiement de l'impôt au titre de la terre des Gounaropouloi et ne devaient donc rien verser aux moines[77]. Toutefois, il me semble que le problème était ailleurs : après sa vente à Blattéros, la terre des Gounaropouloi avait été séparée du point de vue fiscal du village de Barè (elle appartenait désormais à un membre étranger à la commune : Blattéros) ; c'est pourquoi le monastère, qui était bénéficiaire des impôts de ce village, voulait contester cette transaction afin d'inclure les impôts de la terre de Barè dans le montant de ses revenus. Or l'opération ne comportait aucune irrégularité du point de vue juridique : les frères Gounaropouloi avaient le droit d'aliéner leurs biens et de les vendre à qui ils voulaient, car c'était leur propriété ; le choix de le faire en faveur de leur pronoïaire posait seulement un problème fiscal et non pas légal. Je pense que la décision finale de l'empereur, qui interdit cette transaction, fut motivée par l'influence des moines, qui réussirent par ailleurs à acquérir le reste des biens des Gounaropouloi dans la région et évitèrent que d'autres propriétaires ne s'en emparent[78].

Le dossier des biens des Gounaropouloi à Barè prouve à nouveau que des paysans byzantins étaient propriétaires de biens qu'ils exploitaient et qu'ils pouvaient les aliéner en faveur d'autres propriétaires. Il montre aussi que ces paysans n'étaient redevables envers leurs pronoïaires que du versement des impôts. En effet l'expression « soumis à la *paroikia* », que l'acte emploie à propos des biens des Gounaropouloi, implique simplement que ces paysans devaient verser leurs impôts aux personnes désignées par l'État. Ces derniers n'avaient, en revanche, aucun droit sur les biens de leurs paysans parèques, comme le montre le fait que Blattéros acheta les terres

76. Bartusis, *Pronoia*, p. 180 : « He [Vlatteros] now enjoyed a tax exemption on this property since he, as the owner of the property, now paid his taxes to himself, as the holder of the property in pronoia » ; voir aussi n. 15 : « It is the *telos* burdening the Gounaropoulos family's own individual property that Vlatteros had received before he purchased the land, and which he more or less remitted to himself after the sale. »

77. *Ibid.*, p. 180 : « The official might then have declared the property taxable and required that Ravdokanakes [successeur de Blattéros] pay the monastery the taxes due on the property. »

78. En 1236, la veuve de Blattéros, sa fille et son beau-fils continuaient à soutenir que la transaction sur les biens des Gounaropouloi avait été conforme à la loi, toutefois ils acceptèrent de renoncer à leurs droits sur ces terres, contre versement d'une petite somme d'argent, 5 hyperpres (MM IV, p. 192-194). En 1240, la veuve de Michaèl Gounaropoulos, fils de l'un des trois frères, vendit encore au monastère de la Lembiotissa un lopin de terre (*ibid.*, p. 195-196). Puis, dix ans plus tard, en 1250, son fils aliéna quelques vignobles au profit des moines (*ibid.*, p. 200-201). En 1249, un autre Michaèl Gounaropoulos, fils aussi de l'un des trois frères, avait essayé de vendre une terre à un autre propriétaire, mais l'empereur le lui avait interdit et lui avait ordonné de verser ses impôts à la Lembiotissa et de remplir ses obligations en tant que parèque du monastère (*ibid.*, p. 182-183).

des Gounaropouloi. D'autres documents ultérieurs confirment aussi que les grands propriétaires ne possédaient aucun droit sur les biens en pleine propriété de leurs parèques[79]. Par exemple, un acte de recensement, probablement d'avril 1297, enregistre la fortune foncière de Vatopédi dans la région de Serrès et confirme le monastère dans la possession de plusieurs domaines, « sans compter les [biens] héréditaires (*gonika*) de ses parèques »[80]. Un autre acte plus tardif, de juin 1368, affirme que le monastère de Vatopédi devait posséder plusieurs vignes et champs donnés par le prêtre Dèmètrios et par le moine Iakôbos, « si toutefois l'on pouvait montrer […] que ces biens étaient libres et n'étaient pas détenus par des parèques »[81].

Le sort des biens du parèque mort sans héritier : la pratique de l'*abiôtikon* et le statut des biens *exaleimmata*

Les actes que l'on vient d'examiner montrent, certes, que les pronoïaires n'avaient aucun droit sur les biens appartenant en pleine propriété aux paysans dont ils percevaient des redevances. Toutefois, à partir de la fin du XIIIe et au XIVe siècle, on constate un nouveau phénomène : certains pronoïaires s'appropriaient les biens de leurs parèques lorsque ceux-ci mouraient intestats et sans héritiers. Cette pratique était connue sous le nom d'*abiôtikon* et répondait, en principe, à la coutume du fisc de s'emparer des biens des personnes décédées sans enfant[82]. L'*abiôtikon* n'était pas conforme à la loi qui prévoyait que, dans le cas où quelqu'un mourait intestat et sans enfant, les deux tiers de ses biens iraient aux parents et le dernier tiers serait destiné à célébrer des messes pour le salut de l'âme du défunt. Le fisc s'emparait d'une partie des biens seulement lorsqu'il n'y avait aucun parent susceptible d'hériter[83]. Il est difficile de préciser la date à partir de laquelle l'*abiôtikon* s'est généralisé. Quelques documents, datant du XIIIe siècle, parlent de l'héritage des défunts sans enfants et font allusion pour la première fois à l'*abiôtikon*[84]. À la faveur de

79. Bartusis a écrit également que les pronoïaires n'avaient aucun droit sur les terres exploitées par leurs parèques : « The granting of paroikoi to a grant holder is a complicated matter. While the sources routinely state that a monastery or a layman 'held' (katechei) paroikoi, this was a fictitious possession which involved no transfer of any property right to the grant holder. Rather, a grant of paroikoi conferred the right to collect the household taxes of one or more peasants » (Bartusis, *Pronoia*, p. 406 ; voir aussi p. 410). Toutefois, on a vu que l'auteur ne suit pas toujours le même raisonnement.

80. *Vatopédi* I, no 25, l. 12 (ἄνευθεν τῶν γονικῶν τῶν παροίκων αὐτῆς) et 14 (ἄνευ τῆς γονικῆς γῆς τῶν παροίκων).

81. *Vatopédi* II, no 127, l. 9-10 : εἰ μόνον δυνηθῶσιν ἀποδεῖξαι […] ὅτι ἐλεύθερα καὶ οὐκ ὑπαροικικὰ ὑπῆρχον.

82. Sur l'*abiôtikon*, voir en premier lieu *ODB*, *s.v.* abiotikon [A. Kazhdan], t. 1, p. 4-5.

83. Il s'agit de la législation des empereurs macédoniens, notamment la novelle 12 de Constantin VII (Zepos, t. 1, p. 235-238). Dans son édition de l'*Hexabiblos* ou *Manuel des lois*, Kônstantinos Pitsakis postule que l'*abiôtikon* était une influence du droit coutumier franc : K. Pitsakis, *Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου Πρόχειρον νόμων ἢ Ἑξάβιβλος*, Athènes 1971, p. 295, n. 2.

84. G. Ferrari delle Spade, Formulari notarili inediti dell'età bizantina, *Bolletino dell'Istituto storico Italiano* 33, 1913, p. 52, 55.

la généralisation du système de la *pronoia*, dès le milieu du XIIIe siècle, certains grands propriétaires se substituèrent à l'État et s'emparèrent des biens de leurs parèques morts sans héritiers directs[85]. Au début du XIVe siècle, le patriarche Athanasios Ier connaissait cette pratique illicite et la condamnait : dans une requête à l'empereur Andronic II, il demande que, dans les ménages de paysans sans enfant, lorsque l'un des conjoints meurt, les biens ne soient pas saisis par le fisc ou par les églises ou les monastères qui ont ces paysans comme parèques[86]. Athanasios requiert la division du bien en trois parties : un tiers irait au « maître » (*despoteia*) du défunt[87], le deuxième tiers servirait à célébrer des services pour l'âme du mort et le dernier tiers reviendrait à la famille du paysan. Toutefois, s'il n'y avait aucun parent du paysan pour réclamer le bien, la moitié de celui-ci irait au fisc et l'autre moitié serait consacrée aux services religieux[88]. Les dispositions du patriarche Athanasios furent acceptées par l'empereur Andronic II, qui délivra un ou plusieurs décrets à ce sujet[89]. Le contenu de cette mesure ne semble donc pas avoir autorisé les pronoïaires à s'emparer des biens de leurs parèques ; seul un acte, presque contemporain du décret, témoigne encore de ce phénomène[90].

85. *Actes de Lavra*. 1, *Des origines à 1204*, éd. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos et collab. D. Papachryssanthou, Paris 1970 (Archives de l'Athos 5), no 71 (1259).

86. Il existe plusieurs éditions de la supplique adressée par Athanasios Ier à l'empereur Andronic II : V. Laurent, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*. 1, *Les actes des patriarches*. Fasc. 4, *Les regestes de 1208 à 1309*, Paris 1971, no 1607, p. 389-395.

87. Zepos, t. 1, p. 534 : ἀλλὰ τὸ τρίτον τοῦ βίου ἐκείνου τῇ δεσποτείᾳ. Le terme *despoteia* pose problème : il peut désigner celui qui reçoit les impôts du paysan, c'est-à-dire le fisc ou un pronoïaire. Pour plus de détails sur cette question, voir la suite de mon exposé.

88. *Ibid.*, p. 534 : εἰ δέ γε μηδεὶς τῶν ῥηθέντων προσῇ τῷ ἀποιχομένῳ, τῷ δημοσίῳ τό τε ἥμισυ καὶ μνημοσύνοις ἐκείνου τὸ ἥμισυ. Dans son analyse, Laurent, *Les regestes de 1208 à 1309* (cité n. 86), no 1607, p. 389, écrit : « La moitié du bien irait au fisc (ou au maître ?). » Le texte ne laisse aucun doute sur le fait qu'il revient à l'État. Il faudrait néanmoins vérifier si cette leçon apparaît bien dans tous les manuscrits qui ont transmis la requête d'Athanasios, car l'édition de Zachariae von Lingenthal ne s'appuie que sur un seul témoin, le *Paris. gr.* 1351A, un codex du XVe siècle.

89. Nous avons conservé deux versions de cette requête (ζήτησις) dans un grand nombre de manuscrits, l'une longue et l'autre plus courte, dont la datation pose problème, puisque les manuscrits fournissent une chronologie allant d'octobre 1304 à août 1307. Sur les différentes versions de ce document et sur le problème de la date, voir l'analyse de Laurent, *Les regestes de 1208 à 1309* (cité n. 86), no 1607, p. 389-395 (avec références aux sources). Pour la confirmation d'Andronic II, voir F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*. 4, *Regesten von 1282-1341*, Munich / Berlin 1960, no 2295, p. 47-48. Sur le contenu, voir A. Laiou, Le débat sur les droits du fisc et les droits régaliens au début du 14e siècle, *REB* 58, 2000, p. 97-122 (repris dans Ead., *Economic Thought and Economic Life in Byzantium*, éd. C. Morrisson et R. Dorin, Farnham / Burlington 2016 [Variorum Collected Studies Series 1033], no VI), ici p. 117-119, qui pense que cette mesure ne concernait pas exclusivement les parèques mais l'ensemble de la population. Sur la tradition manuscrite, voir aussi Bénou, *Droit byzantin* (cité n. 26) p. 183, n. 233.

90. Le seul acte qui témoigne clairement de l'appropriation d'un bien ayant appartenu à un parèque intestat par un pronoiaire est l'acte *Docheiariou*, no 11 (1311). Pour un autre cas, plus douteux, voir *infra* n. 115.

Dans son livre sur la *pronoia*, Bartusis a écrit que l'appropriation des biens de parèques par les grands propriétaires était un moyen de compenser la perte de main d'œuvre après la mort d'un paysan sans héritier[91]. Bartusis se fonde sur l'acquisition par les pronoïaires et les grands propriétaires des biens appelés par la documentation *exaleimmata*, c'est-à-dire « biens en déshérence ». Il évoque plusieurs actes qui témoignent de l'appropriation par certains pronoïaires de biens *exaleimmata* ayant été exploités par des parèques morts sans héritier[92]. Toutefois, rien dans ces actes ne permet de conclure que ces biens étaient la propriété de ces parèques[93].

Le *praktikon* délivré en 1361 pour les biens que le monastère de Lavra possédait dans l'île de Lemnos[94] n'a pas été évoqué par Bartusis dans sa dernière mise au point sur la question des biens *exaleimmata*[95]. Or il fournit des renseignements importants pour comprendre le statut juridique de cette catégorie de biens et permet d'expliquer les causes de leur transfert aux grands propriétaires. L'acte fut émis par le gouverneur de l'île Géôrgios Synadènos Astras et témoigne de l'état de ruine dans lequel se trouvait alors le patrimoine de Lavra ; il précise, par exemple, que ce couvent ne possédait plus dans l'île que deux parèques[96]. C'est pourquoi Astras décida de lui accorder de nombreuses tenures de parèques en déshérence (ἐξαλειμματικὰς παροικικὰς ὑποστάσεις). Chaque tenure est certes désignée par le nom de son ancien exploitant[97], mais la comparaison des noms d'exploitants contenus dans le *praktikon* de 1361 avec les noms des anciens parèques de Lavra à Lemnos, contenus dans les *praktika* antérieurs relatifs au patrimoine du monastère dans l'île, ne fournit aucune coïncidence : cela prouve que ces biens *exaleimmata*

91. Bartusis, *Pronoia*, p. 492-494.

92. *Ibid.*, p. 492 : « Generally speaking, the property owned by a paroikos was his to dispose of. The one exception in which the holder of a paroikos had some control over the disposition of the property of a paroikos was when the head of a paroikos household died without children. In this case his or her property (*stasis*) became an *exaleimma*, and ownership of the stasis passed to the holder of the paroikos. »

93. Bartusis a utilisé trois actes pour prouver son hypothèse : *Docheiariou*, nº 11 (1311) et nº 40 (1370) et *Esphigménou*, nº 10 (1301). L'acte *Docheiariou*, nº 11 n'emploie jamais le terme *exaleimma* pour désigner le bien du parèque mort sans héritier. Quant à l'acte *Docheiariou*, nº 40, le parèque mort travaillait une terre appartenant au pronoïaire en pleine propriété. Sur l'acte d'*Esphigménou*, nº 10, voir ci-dessous, n. 115.

94. *Lavra* III, nº 139.

95. Toutefois, Bartusis l'avait utilisé dans son premier article sur la question : Bartusis, Exaleimma, p. 60-62. Il a évoqué la série des *praktika* de Lavra relatifs à la fortune de ce monastère à Lemnos pour montrer que les moines s'appropriaient les tenures en déshérence de leurs parèques : « The numerous examples of monasteries holding exaleimmata of dead paroikoi suggest that these paroikoi were once held by the monastery » (*ibid.*, p. 61, n. 36). Cependant, on verra que la comparaison de ces *praktika* montre, au contraire, qu'aucun des anciens exploitants de ces biens qualifiés d'*exaleimmata* n'avait été parèque de Lavra.

96. Au début du xivᵉ siècle, Lavra avait possédé dans l'île jusqu'à 139 feux parèques (cf. *Lavra* II, nº 99 [*praktikon* de 1304]), ce qui témoigne de la rapide diminution de la fortune du monastère au milieu du xivᵉ siècle.

97. Voir par exemple *Lavra* III, nº 139, l. 89 : εἰς τοῦ Κοντοβράκη τὴν ἐξαλειμματικὴν ὑπόστασιν Θωμᾶ τοῦ Λάσκαρι ; l. 94 : ἡ [ἐξαλειμματικὴ] ὑπόστασις Μιχαὴλ τοῦ Μορτάτου, etc.

n'avaient pas été exploités par des anciens parèques de Lavra, mais par d'autres paysans, dont le statut est difficile à préciser[98].

Le *praktikon* de 1361 comporte d'autres informations qui autorisent à en dire davantage sur le statut juridique des biens dits *exaleimmata*. Il permet, en effet, de conclure que ce terme servait à désigner exclusivement des biens publics sans titulaire : par exemple, un passage (l. 95-96) dit que la tenure d'un paysan nommé Synadènos Bébaptisménos, qualifiée d'*exaleimma*, avait été transformée, en vertu d'une ordonnance impériale, en terre patrimoniale de Lavra et incluse dans son *praktikon*[99]. La transformation par l'État d'une terre en bien patrimonial implique nécessairement que ce bien était à la base public. En effet, la qualification par les *praktika* des biens *exaleimmata* par le nom de leur ancien cultivateur ne signifie pas qu'il s'agissait d'un bien qui appartenait à celui-ci en pleine propriété ; le plus souvent c'était un bien public exploité par un paysan contre versement d'un loyer et transmis de père en fils en vertu du droit de paréquie, jusqu'à la disparition de la famille paysanne[100].

Toutefois, il convient de souligner que la disparition de son titulaire n'impliquait pas nécessairement l'abandon du bien : certains actes parlent de biens qualifiés d'*exaleimmata* qui continuaient à produire un revenu. Cela pouvait arriver si, alors que le bénéficiaire d'un bien public disparaissait sans héritier, le bien continuait à être exploité par des locataires[101]. On sait que les modalités d'exploitation de biens accordés par l'État aux particuliers étaient nombreuses. Le terme *exaleimma* sert donc seulement à signifier la perte du revenu par le fisc : *exaleimma* provient du verbe *exaleiphô* qui signifie « effacer » et par extension « effacer quelque chose du rôle du fisc » (ἐξαλείφειν τινὰ ἐκ τοῦ καταλόγου), comme l'avait déjà démontré Bartusis[102].

98. Il suffit par exemple de comparer le praktikon de 1361 (*ibid.*, n° 139) et celui de 1304 (*ibid.*, n° 99).

99. *Ibid.*, n° 139, l. 95-96 : εἰς τὸ Σαρπὶν ἑτέρα ὑπόστασις Συναδηνοῦ τοῦ Βεβαπτισμένου, ἥτις παρεδόθη παρ'ἐκείνου μετὰ τοῦ ἰδίου πρακτικοῦ γονικευθείσης ἐκείνω διὰ προσκυνητοῦ προστάγματος. Même si cette phrase n'indique pas précisément qu'il s'agit d'une tenure en déshérence (*exaleimmatikè stasis*), je pense que c'était le cas en raison de la phrase suivante du *praktikon* : « [le monastère] a aussi d'autres tenures de parèques en déshérence » (l. 98, ἔχει καὶ ἑτέρας ἐξαλειμματικὰς παροικικὰς ὑποστάσεις).

100. Nous avons vu que les parèques, au-delà de 30 ans, avaient la capacité de transmettre de père en fils le droit d'exploitation sur la tenure prise à bail et que le propriétaire n'avait pas le droit de les chasser.

101. Par exemple, l'*horismos* de l'empereur Michel VIII de février 1270 en faveur de Vatopédi interdit à Manouèl Batrachônitès, *mégas adnoumiastès*, de continuer à percevoir le revenu (*eisodos*) de plusieurs biens qualifiés d'*exaleimmata* qui appartenaient à Vatopédi (*Vatopédi* I, n° 19, l. 9). Un *praktikon*, datant probablement de peu après mai 1325, mentionne une terre en déshérence (*exaleimatikè gè*), ayant appartenu au *kellion* appelé de Sarabaris, qui était exploitée par le monastère d'Esphigménou et les habitants de Hiérissos (W. Regel, E. Kurtz, B. Korablev, *Actes de Zographou*, *VV* 13, Priloženie 1, 1907 [Actes de l'Athos 4] [réimpr. Amsterdam 1969], n° 18, l. 11-14). Sur la terre de Sarabaris, voir M. Bartusis, Serbian Pronoia and Pronoia in Serbia: The Diffusion of an Institution, *ZRVI* 48, 2011, p. 177-216, ici p. 196.

102. Id., Exaleimma.

D'ailleurs, l'étymologie du terme *exaleimma* confirme qu'il s'agit toujours d'un bien public, puisqu'un bien qui ne produit aucun revenu fiscal est par définition un bien public ; dans le cas contraire, il serait redevable de l'impôt foncier[103].

La perte de ce revenu fiscal explique pourquoi l'État avait toujours intérêt à redistribuer les biens devenus *exaleimmata*. Les grands propriétaires les exploitaient grâce au travail des paysans, comme le suggère aussi le *praktikon* de 1361[104], mais à aucun moment le bien ne changeait de statut juridique, restant toujours un bien public. Nous connaissons aussi le cas de propriétaires qui, n'ayant reçu aucun bien en *pronoia* ou n'en ayant pas reçu assez, prenaient à bail de l'État des biens en déshérence, c'est-à-dire des *exaleimmata*, pour les exploiter[105].

Certains historiens, qui avaient suggéré que la distribution de biens *exaleimmata* montrait que les grands propriétaires avaient le droit de s'emparer des biens de leurs parèques intestats, avaient aussi fondé leur hypothèse sur le contenu d'un acte du cartulaire de la Lembiotissa[106]. Il s'agit d'une décision du tribunal de la métropole de Smyrne, qui peut être datée de décembre 1281[107]. À cette époque, un litige existait entre les moines du monastère de Saint-Paul au mont Latros, dit de Stylos, et ceux de la Lembiotissa au sujet de la possession de quelques oliviers et d'un champ, qui avaient appartenu à plusieurs paysans de la famille Gounaropoulos[108]. L'acte dit que les moines de Stylos avaient acheté quatorze oliviers, avec leur terrain, à un paysan nommé Iôannès Gounaropoulos, et que les moines de la Lembiotissa détenaient neuf oliviers et un champ de 2 modioi, qui provenaient de la tenure en déshérence (*exaleimma*) de leur parèque Géôrgios Gounaropoulos, frère de Iôannès[109]. Toutefois, les moines de Stylos ne s'étaient pas contentés de détenir ce qui leur appartenait

103. Même si ce revenu était fictif dans le cas où le grand propriétaire bénéficiait d'une exemption fiscale. Aux yeux de la comptabilité byzantine cela ne changeait rien parce que le privilège était simplement une forme de dévolution d'impôts (voir ci-dessus, p. 178).

104. Le paysan Michaèl Mavros reçut la tenure en déshérence de Kalamaras (*Lavra* III, nº 139, l. 131-132), qui doit être sans doute la même que celle détenue par Lavra en 1355, appelée *exaleimatikè hypostasis* de Iôannès Kalamaras (*ibid.*, nº 136, l. 27-29).

105. En 1325, le hiéromoine Barlaam, higoumène du monastère de Xénophon, demanda à prendre à bail deux tenures abandonnées situées dans le village de Hermèleia, en Chalcidique, contre paiement d'une taxe qualifiée de *képhalaion* (*Xénophon*, nº 21, l. 3-5, ἱερομόναχος κῦρ Βαρλαὰμ καὶ ἐζήτησεν ἐκλαβέσθαι ἐπὶ κεφαλαίῳ τὰ εἰς τὴν Ἑρμήλειαν προκατεχόμενα παρὰ τοῦ Τζαΐνου ἐκείνου, εἶθ'ὕστερον διὰ θείου καὶ προσκυνητοῦ προστάγματος παρ'ἐμοῦ παραδοθέντα Δημητρίῳ τῷ Πλύτῳ ἐκείνῳ δύο στασεῖα). Plus loin, l'acte précise que le monastère versera cette taxe (3 hyperpres) à la personne que le recenseur désignera (*ibid.*, p. 46-47, πρὸς ὃν ἂν ἐγὼ τάξω), c'est-à-dire un pronoïaire. Sur l'expression *épi képhalaiô*, voir les notes d'Oikonomidès dans *Docheiariou*, p. 129-130, qui suggère, à juste titre, un rapprochement avec le terme *épitéleia* (sur ce procédé fiscal, voir ci-dessous, n. 120).

106. Ostrogorsky, *Quelques problèmes*, p. 46 ; Laiou, *Peasant Society*, p. 55-57 ; Karayannopulos, Ein Problem, p. 228 ; Bartusis, Exaleimma, p. 61.

107. MM IV, p. 93-94.

108. Ces paysans étaient peut-être parents des Gounaropouloi qui avaient possédé des terres dans le village de Barè, près de Smyrne, au début du XIIIe siècle et qui avaient des rapports avec le monastère de la Lembiotissa : cf. ci-dessus, p. 185.

109. *Ibid.*, p. 94, l. 3-4 : τὰ δὲ δένδρα, ἅπερ ἔχει ἡ μονὴ τῶν Λέμβων, εἰσὶν ἀπὸ ἐξαλείμματος Γεωργίου τοῦ Γουναροπούλου.

par achat, et ils avaient essayé de s'emparer aussi de la tenure du parèque (*exaleimma paroikikon*) de la Lembiotissa[110]. Ayant regardé les actes de propriété et de mise en possession (*dikaiômata*) des deux monastères, les fonctionnaires de la métropole de Smyrne avaient considéré que la tenure de Géôrgios Gounaropoulos avait été remise au monastère de la Lembiotissa « en raison du droit de paréquie » (ὑπὸ παροικίαν) et en vertu d'un *praktikon*, « pour les taxes impériale et militaire » (ὑπὲρ κεφαλαίου βασιλικοῦ καὶ στρατιωτικοῦ)[111]. C'est pourquoi ces fonctionnaires considérèrent que les biens de Géôrgios Gounaropoulos n'avaient pas le même statut que ceux de son frère Iôannès, acquis par Stylos, et confirmèrent, par conséquence, le monastère de la Lembiotissa dans la possession des biens détenus par son parèque, interdisant aux moines de Stylos de s'en emparer.

Compte tenu du sens accordé au terme *exaleimma*, les dispositions de cet acte sont désormais aisées à interpréter. Il semble que les moines de Stylos ont voulu s'approprier des biens de Géôrgios Gounaropoulos parce qu'ils avaient acheté les biens de son frère, localisés au même endroit[112]. Toutefois, l'emploi du terme *exaleimma* et de l'expression ὑπὸ παροικίαν, c'est-à-dire « en raison du droit de paréquie », suggère que nous sommes en présence d'un bien public accordé au couvent de la Lembiotissa au titre de sa rente fiscale[113]. En effet, l'acte précise que ce bien avait été remis au monastère par *praktikon* « pour [percevoir] les taxes impériale et militaire ». Le paysan Géôrgios Gounaropoulos dut donc prendre à bail ce bien fiscal, détenu par la Lembiotissa au titre de sa *pronoia*, contre versement d'un loyer (*mortè*) ; il était ainsi devenu parèque du monastère. Après le départ ou le décès de ce paysan, qui n'avait sans doute pas d'enfants susceptibles d'hériter de son droit d'exploitation sur cette terre détenue par la Lembiotissa (mais propriété de l'État), les moines avaient repris leur bien, qualifié désormais d'*exaleimma*. Ce processus, on l'a vu, n'avait rien d'exceptionnel.

Même si les grands propriétaires n'avaient aucun droit sur les biens de leurs parèques, il n'est pas moins vrai qu'ils exerçaient une certaine influence sur la vie de ces paysans. Rappelons tout d'abord que ces derniers, même s'ils étaient propriétaires d'au moins une partie des terres qu'ils exploitaient, devaient au bénéficiaire diverses corvées et charges occasionnelles ou permanentes ; cela renforçait les liens de dépendance du paysan à l'égard du pronoïaire[114]. Au début du XIVe siècle, cette dépendance semble accrue : quelques actes suggèrent que les parèques demandaient

110. *Ibid.*, p. 94, l. 4-7 : οἱ μοναχοὶ τοῦ Στύλλου οὐκ ἠρκέσθησαν κρατεῖν τοῦ ἐξ ἀγορασίας αὐτοῖς διαφέροντος, ἀλλ' ἐπειρῶντο κατέχειν καὶ τὸ παροικικὸν ἐξάλειμμα τῆς μονῆς τῶν Λέμβων.

111. *Ibid.*, p. 94, l. 8-9 : ἐπεὶ ὑπὸ παροικίαν καὶ διὰ πρακτικοῦ ἐτέθη ἐν τῇ μονῇ τῶν Λέμβων ὑπὲρ κεφαλαίου βασιλικοῦ καὶ στρατιωτικοῦ.

112. *Ibid.*, p. 93, l. 14 - p. 94, l. 1 : ἡ δὲ μονὴ τοῦ Στύλλου κατεῖχεν ἐν τῇ τοιαύτῃ τοποθεσίᾳ ἐλαϊκὰ δένδρα δεκατέσσαρα ἐξ ἀγορασίας ἀπὸ τοῦ Γουναροπούλου μετὰ καὶ τῆς ὑποσκιαζούσης αὐτῶν γῆς.

113. L'hypothèse de Bartusis, Exaleimma, p. 61, n. 33, selon laquelle « the phrase ὑπὸ παροικίαν reinforces the fact that the olive trees belonged to a paroikos of the monastery », n'est pas recevable.

114. À Byzance, les corvées étaient en principe dues à l'État comme faisant partie des obligations fiscales des contribuables. C'est pourquoi, elles étaient transférées aux détenteurs des *pronoiai* avec les autres redevances : A. Stauridou-Zaphraka, Ἡ ἀγγαρεία στό Βυζάντιο, *Βυζαντινά* 11, 1982, p. 23-54, et *ODB*, *s.v.* corvée [M. Bartusis], t. 1, p. 536.

la permission de leur « maître » pour pouvoir vendre leurs biens. Par exemple, en 1301 deux parèques d'un certain Alexios Amnôn et un troisième paysan, qualifié d'« homme » (*anthrôpos*) de celui-ci, demandèrent « le consentement et l'approbation » d'Amnôn pour pouvoir vendre au monastère d'Esphigménou un champ de 25 modioi[115]. Il n'est pas certain que l'on soit ici en présence d'une pratique institutionnalisée, il doit s'agir plutôt d'une coutume dans certains endroits. En effet, les spécialistes ne sont pas d'accord sur ce point : par exemple, Ostrogorsky considère que « pour aliéner une terre de parèque à des tierces personnes en dehors du village, le consentement préalable était indispensable »[116], tandis que Laiou a écrit « that they did not need their landlord's formal permission to do so is made clear by the fact that most of the acts of sale did not specifically refer to such permission »[117].

Je partage le point de vue de Laiou, même si les actes du début du XIVe siècle montrent, en effet, que les grands propriétaires exerçaient une forte pression sur leurs parèques. Par exemple, les magnats profitaient souvent d'une mauvaise conjoncture pour obliger leurs parèques à vendre leurs biens fonciers[118], et dans le cas des grands monastères, à les leur céder à titre de donation pieuse[119]. Du point de vue de la législation, le parèque a toujours gardé la capacité d'aliéner ses biens à la personne ou à l'institution de son choix[120], mais ce sont les circonstances socio-économiques qui ont souvent déterminé les conditions des transactions foncières.

115. *Esphigménou*, no 10. La mauvaise rédaction et les nombreuses fautes d'orthographe de l'acte empêchent de comprendre un passage relatif au champ vendu par ces paysans : χωράφιον τῶ δειὰ ἐξηκλήματως αυτοῦ εἴτι ποταὶ τοῦ Μιλλωνὰ εκῖνου (l. 6). L'éditeur, Jacques Lefort, propose de lire χωράφιον τὸ διὰ ἐξαλείμματος αὐτοῦ, ἤτοι ποτὲ τοῦ Μυλωνᾶ ἐκείνου et il comprend ce passage comme « le champ que ces parèques avaient acquis alors qu'il était devenu un *exaleimma* relevant d'Amnôn (?), détenu auparavant par Mylonas » (*ibid.*, p. 77). Cette interprétation est lourde de conséquences, parce qu'elle signifierait que les parèques pouvaient aliéner les biens qu'ils détenaient en tant que locataires. Toutefois, Lefort note que la forme attendue serait ἀπὸ ἐξαλείμματος et que « le contexte fait difficulté ». Laiou, *Peasant Society*, p. 144-145, considère aussi que le champ vendu par les parèques d'Amnôn ne leur appartenait pas en pleine propriété (« The plot of land in question did not belong to the paroikoi who were involved in the sale »). Bartusis, *Pronoia*, p. 493, semble suivre l'interprétation de Laiou. Toutefois, dans un autre article plus ancien, Bartusis avait postulé une autre hypothèse qui me semble beaucoup plus vraisemblable : voir Bartusis, Exaleimma, p. 62-63, n. 46, et p. 79-81. Bartusis y proposait la lecture διὰ ἐκλειώματος, que nous retrouvons dans d'autres actes de la période. Selon lui, cette expression était employée pour désigner les terres rendues improductives par des raisons naturelles ou parce qu'elles étaient épuisées.

116. Ostrogorsky, *Féodalité*, p. 325.

117. Laiou, *Peasant Society*, p. 144.

118. Cf. *ibid.*, p. 183.

119. Entre 1308 et 1312, un certain Dèmètrios, fils de Nikolaos Péchlampos, parèque du monastère d'Alôpou, fit donation aux moines de ce couvent d'une vigne qu'il possédait, située dans leur domaine : *Vatopédi* I, no 43, l. 109-118.

120. Cf. MM IV, p. 70-71 : avant 1257, le moine Nikodèmos Planitès fit planter seize oliviers dans le village de Mantaia. Avant sa mort, il fit donation de ces arbres à la chapelle que sa famille possédait dans le même village. Plus tard, la famille de Planitès donna la chapelle au monastère de la Lembiotissa, avec les arbres. Toutefois, le pronoïaire Michaèl Pétritzès contesta le droit de possession de la Lembiotissa sur les oliviers plantés par Planitès, parce

Dans un article sur la pratique juridique au xivᵉ siècle, Marie-Theres Fögen est revenue sur le droit des parèques à aliéner leurs biens, à partir du commentaire de plusieurs scholies de l'*Hexabiblos*[121]. L'une d'entre elles traite de la vente de biens fonciers « en surface », en l'occurrence de vignes plantées sur le terrain d'un autre propriétaire. Dans ce cas, la loi prévoyait que le vendeur devait payer au propriétaire du terrain une redevance équivalant à 10 % de la valeur du bien vendu. Par exemple, si un vignoble était vendu 60 hyperpres, le propriétaire du terrain devait percevoir la somme de 6 hyperpres. Cette redevance reçoit le nom de *dékatèmorion* et elle ne doit pas être confondue avec la dîme, qui constitue une redevance régulière versée par le cultivateur au propriétaire du terrain qu'il exploite[122]. Fögen considère que le *dékatèmorion* était versé par les parèques à leurs pronoïaires, parce que la scholie qu'elle a étudiée désigne la personne qui verse cette redevance par le terme *anthrôpos*, qu'elle traduit par parèque. Selon Fögen, l'obligation de verser le *dékatèmorion* témoigne de l'emprise des grands propriétaires sur les biens de leurs parèques. Toutefois, il n'est pas certain que ce soit la traduction qu'il convienne de donner au terme *anthrôpos* : la documentation d'archives n'accorde à ce mot aucune signification technique[123]. Par ailleurs, les actes de la pratique que Fögen a mis à contribution

---

que « le défunt moine Nikodèmos était soumis au statut de parèque (ὑπὸ παροικίαν) de notre *pronoia* ». L'higoumène de la Lembiotissa prouva néanmoins que le monastère pouvait détenir ces arbres, car ils n'étaient pas inscrits dans le *praktikon* délivré en faveur de Pétritzès. En juin 1257, ce dernier délivra le présent document, par lequel il renonça à la possession des arbres. L'acte, qui a été parfois utilisé par les spécialistes pour prouver que les pronoïaires et les grands propriétaires avaient le droit de s'emparer des biens de leurs parèques décédés (cf. par exemple Ostrogorsky, *Quelques problèmes*, p. 46), montre au contraire que ceux-ci avaient la liberté de donner les biens qu'ils possédaient en propre à la personne de leur choix. En fait, Pétritzès ne réclamait pas le droit de propriété sur les biens du moine Nikodèmos, mais seulement la perception de ses impôts, car celui-ci avait été son parèque. C'est pourquoi si les oliviers avaient été inscrits dans son *praktikon*, les moines de la Lembiotissa auraient été contraints, non pas à lui céder ces arbres, mais à lui verser leurs redevances, selon un procédé fiscal que d'autres actes appellent *épitéleia*. Pour plus de détails sur cette affaire, voir Bartusis, *Pronoia*, p. 210-212.

121. M.-Th. Fögen, Zeugnisse byzantinischer Rechtspraxis im 14. Jahrhundert, dans *Fontes Minores* V, 1982 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 8), p. 215-280, ici p. 236-252.

122. Sur la dîme, voir H. F. Schmid, Byzantinisches Zehntwesen, *JÖB* 6, 1957, p. 45-110.

123. Certains actes emploient ce mot pour désigner des paysans qui travaillaient sur les terres des grands propriétaires, mais rien n'induit à penser que ce terme exprime un lien fiscal. En fait, je pense qu'il sert à montrer un autre lien de dépendance, plus personnel, entre deux individus, c'est pourquoi la meilleure traduction est celle de « serviteur ». Pour la deuxième moitié du xiiiᵉ siècle, on connaît par exemple les « hommes » (*anthrôpoi*) du *kaisar* Komnènos Stratègopoulos, qui agissaient en tant que collecteurs d'impôts sur les domaines de celui-ci. Sur cette question, voir E. Patlagean, *Un Moyen Âge grec. Byzance ixᵉ-xvᵉ siècle*, Paris 2007, p. 171, et J.-C. Cheynet, L'« homme » du basileus, dans *Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, éd. E. Cuozzo *et al.*, Paris 2008 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 30), p. 139-154. Fögen a évoqué l'acte *Esphigménou*, nᵒ 10 de 1301, dont on a déjà parlé, qui mentionne deux parèques et un homme (*anthrôpos*) du pronoïaire Alexios Amnôn. L'emploi par ce document des deux termes, parèque et *anthrôpos*, me semble révélateur de la différence de signification entre les deux. Fögen admet qu'il s'agit d'un « cas problématique » et n'écarte pas la possibilité que la personne désignée par le terme

pour enrichir son commentaire, suggèrent simplement que le *dékatèmorion* ne concernait que les rapports entre deux propriétaires qui « partageaient » les droits sur un bien foncier, l'un possédant le terrain et l'autre le bien en surface[124].

Le parèque et le grand domaine

Les actes que l'on vient d'étudier montrent que le terme parèque comportait essentiellement une signification fiscale. Il sert à désigner la personne qui verse une redevance à l'État ou à quelqu'un d'autre, au titre des biens fonciers qu'il exploite. Selon ce raisonnement, nous pouvons rencontrer cinq catégories de parèques :

– parèque de l'État : il exploite une terre publique et verse ses impôts au fisc ;
– parèque d'un pronoïaire (I) : il exploite une terre en pleine propriété et verse ses impôts non pas au fisc mais à un tiers (pronoïaire) ;
– parèque d'un pronoïaire (II) : il exploite une terre publique et verse ses impôts à un tiers (pronoïaire) ;
– parèque d'un pronoïaire (III) : il exploite une terre publique, dont l'usufruit a été accordé par l'État à un tiers (pronoïaire) ; celui-ci met en exploitation ladite terre par la concession en location de parcelles aux paysans, qui deviennent parèques du pronoïaire ;
– parèque exploitant la terre d'autrui : il prend en location une parcelle et verse une redevance au propriétaire, dans laquelle était compris l'impôt foncier.

Bien sûr, ces cinq groupes constituent des catégories théoriques ; un même paysan pouvait appartenir à plusieurs d'entre elles, selon le statut juridique des biens qu'il exploitait. En revanche, aucune catégorie n'impliquait des liens de dépendance envers un magnat, en dehors du versement de redevances et de l'obligation de fournir des corvées. Cette autonomie du parèque a été déjà suggérée par Lefort, qui l'explique par l'enrichissement progressif de la paysannerie ; or il attribue au cadre domanial un rôle prééminent dans la prospérité rurale[125].

---

anthrôpos soit un subordonné du pronoïaire, chargé de la transaction des biens fonciers (« nämlich hier etwa dessen Verwalter sein, der den Herrn bei dem Grundstücksverkauf vertritt », cf. Fögen, Zeugnisse byzantinischer Rechtspraxis [cité n. 121], p. 244). C'est aussi l'opinion de G. Weiss, Formen der Unfreiheit in Byzanz im 14. Jahrhundert, *Actes du XIVe Congrès international des études byzantines, Bucarest 6-12 septembre 1971*, t. 2, Bucarest 1975, p. 291-295, ici p. 293, n. 10. On notera que l'emploi du terme *anthrôpos* pour désigner les paysans travaillant sur les terres des grands propriétaires devient plus courant dans la documentation de la première moitié du xve siècle. Cela pourrait être dû aux changements dans les conditions de l'exploitation rurale, qui auraient impliqué une plus forte dépendance du cultivateur envers les grands propriétaires. Pour plus de détails sur cette question, voir Estangüi Gómez, *Byzance face aux Ottomans*, p. 468-484.

124. Par exemple, l'acte *Iviron* III, n° 84 (mars 1326) concerne la vente par un certain Géôrgios Boutzinos au monastère d'Iviron de plusieurs maisons situées sur un terrain que ce monastère possédait à Thessalonique. Rien dans l'acte ne permet de supposer qu'il soit un parèque d'Iviron.

125. Voir en particulier Lefort, L'économie rurale, p. 402-403 ; pour le rôle du cadre domanial dans l'économie rurale, voir p. 451-466.

Nous avons néanmoins étudié plusieurs actes qui témoignent de l'existence d'une paysannerie qui exploitait des biens en dehors du grand domaine. On a vu par exemple que les *praktika* distinguent clairement les droits des grands propriétaires de ceux de leurs parèques. De même, les actes du XIIIe siècle témoignent de nombreux conflits entre les parèques et les grands propriétaires au sujet des biens fonciers. On a vu également que les premiers étaient souvent soutenus par un groupe d'individus dont les revenus étaient abondés par les impôts de ces parèques, en vertu du système de la *pronoia*. En effet, la plupart des litiges dont se font l'écho les actes du XIIIe siècle répondent à la mise en place généralisée de ce système. Les conflits survenaient souvent en raison du transfert des droits de propriété ou d'usufruit sur un bien, car cela entraînait des changements lors du prélèvement des impôts. Quoi qu'il en soit, le bénéficiaire de la *pronoia* intervenait rarement dans le mode d'exploitation des biens de ses parèques (peu importait s'il s'agissait des biens en propriété ou des biens en location). La situation pouvait en être semblable dans le cas des biens appartenant en pleine propriété à un individu ou à une institution, le paysan prenant à bail un lopin de terre contre versement d'un loyer fixé à l'avance. Toutefois, on va voir que la mise en exploitation des grands domaines était généralement autre. Pour ce type de biens, la documentation témoigne d'un système proche de la régie directe. Les premières attestations remontent aux Xe et XIe siècles, lorsque les empereurs accordaient des terres aux soldats et aux grands propriétaires des franchises fiscales pour installer des paysans sur leurs terres.

L'expansion territoriale que connut l'Empire byzantin au Xe siècle fut accompagnée d'une forte croissance démographique, qui permit la mise en exploitation d'un grand nombre de nouvelles terres et favorisa l'extension de la grande propriété foncière. Cette disponibilité de terres et de main d'œuvre est suggérée par le type de privilèges accordés par les empereurs des Xe-XIIe siècles : les grands propriétaires étaient exemptés du paiement des taxes pour les paysans qu'ils voulaient installer dans leurs domaines. C'est le cas, par exemple, d'un chrysobulle de l'empereur Nicéphore III Botaniatès, de janvier 1080, par lequel le monastère de Vatopédi bénéficia d'une exemption des taxes secondaires (*exkousseia*) pour les cinq domaines qu'il possédait et pour les locataires (*énoikoi*) installés dans son métoque de Chrysoupolis[126]. Le monastère reçut, en outre, un don de 50 parèques non imposés (*atéleis*), « qui ne sont soumis – dit l'acte – ni au fisc ni à un service militaire, mais qui sont totalement libres, afin que le monastère les détienne et les installe sur ces domaines »[127]. Enfin, l'acte exempte du versement de plusieurs charges extraordinaires tous les parèques qui sont installés dans les biens de Vatopédi : salariés (*misthioi*), locataires et autres, ainsi que les 50 parèques *atéleis*, donnés par ce chrysobulle, 50 *zeugaratoi* et les locataires de Chrysoupolis[128].

126. *Vatopédi* I, no 10.
127. *Ibid.*, l. 25-27.
128. *Ibid.*, l. 27-30.

Certains auteurs ont déjà signalé que cette « donation de parèques » à un grand propriétaire consistait simplement en l'exemption des redevances secondaires pour un certain nombre de cultivateurs. Bartusis a, en outre, relevé qu'à cette époque, le nombre de parèques « donnés » par le fisc représente toujours un chiffre multiple de 5 ou de 12[129]. Selon cet auteur, l'État accordait l'exemption (*exkousseia*) pour un nombre théorique de parèques qui pouvaient être comptés parmi les paysans qui travaillaient déjà dans un grand domaine et/ou parmi ceux que le propriétaire prévoyait d'y installer. Cela fut certes le cas dans certains domaines, mais la documentation livre aussi des actes de privilèges concernant à la fois tous les paysans installés dans un domaine et la « donation » d'un nombre (probablement théorique) de parèques *atéleis* supplémentaires, que le bénéficiaire n'avait sans doute pas encore recrutés[130].

Les privilèges accordés par les empereurs encourageaient les grands propriétaires à défricher de nouvelles terres et à accroître la main d'œuvre, augmentant le volume des recettes fiscales de l'État. En effet, l'*exkousseia* des parèques n'impliquait pas une exemption complète, le grand propriétaire devant s'acquitter de l'impôt foncier au titre de la terre qu'il possédait (sauf, éventuellement, dans le cas des terres klasmatiques)[131]. D'autre part, la mention fréquente de parèques *atéleis* suggère un essor démographique, car il s'agit de paysans qui n'étaient pas encore enregistrés dans le rôle du fisc.

Le système d'attribution de parèques aux puissants durant les Xe-XIIe siècles favorisait l'installation de cultivateurs sur les terres appartenant à un grand propriétaire. Or la plupart des historiens sont d'accord pour indiquer que la mise en culture des grands domaines se fait à travers l'exploitation indirecte. Selon ces auteurs, les propriétaires fonciers auraient divisé leurs domaines en parcelles de terre dont ils auraient cédé l'usage aux paysans contre versement d'un loyer[132]. Ils se sont fondés

129. Bartusis, *Pronoia*, p. 79-82. : « It would appear that the initial grant conceded an *exkousseia* over an abstract number of paroikoi. These were drawn from paroikoi already working the properties of the recipient or it was left to the initiative of the recipient to attract peasants from elsewhere. » En effet, un acte de 1061, délivré par Nikèphoros Botaniatès, *doux* de Thessalonique, dit que l'empereur Basile II avait accordé au monastère d'Iviron 40 parèques non imposés (*atéleis*) et 60 feux exemptés (*oikoi exkoussatoi*), mais que les moines n'en avaient pas détenu la totalité : *Iviron* II, no 33, l. 6-7.

130. Par exemple, l'acte du juge Léôn (1059 ou 1074) (*Iviron* II, no 32) mentionne un chrysobulle de l'empereur Constantin VII, daté de 945-946, accordant au monastère du Prodrome à Thessalonique l'exemption fiscale pour les parèques et douloparèques qui étaient installés sur ses terres et faisant don, en outre, au monastère de 36 parèques « non imposés » (*paroikoi atéleis*) : *ibid.*, l. 5-6, ἐξκουσείαν αὐτῇ [au monastère] καὶ τοῖς ὑπ' αὐτὴν προαστείοις καὶ τοῖς ἐν αὐτοῖς προσκαθεζομένοις παροίκοις καὶ δουλοπαροίκοις ἀπόσοις, ἔτι γε μὴν καὶ δωρεὰν παροίκων ἀτελῶν τριακονταέξ.

131. Aux Xe-XIe siècles, l'État accorda aux monastères de nombreux biens klasmatiques, c'est-à-dire des terres appartenant au fisc qui n'étaient pas exploitées, avec une exemption fiscale : en 1044, l'empereur Constantin IX Monomachos accorda au monastère de la Néa Monè de Chios le *klasma* de Kalothékia et ordonna que ce bien ne fût jamais imposé ; de plus, Constantin donna aux moines le droit d'y installer 24 parèques « inconnus du fisc » (Zepos, t. 1, p. 615-618).

132. Outre la bibliographie déjà citée dans les notes précédentes, voir aussi Smyrlis, *La fortune*, p. 209 : « Le revenu des biens exploités de façon indirecte [...] était en règle générale plus important que celui des biens directement exploités. »

sur l'article, déjà ancien (1956), de Nicolas Svoronos sur la grande et la petite exploitation[133], qui soulignait que les grands domaines étaient divisés en petites tenures paysannes. Svoronos s'était appuyé sur l'examen d'un *praktikon* d'Iviron daté de 1301, dont il avait conclu que la terre qui y est enregistrée (22 000 modioi) était « répartie » entre les parèques qui sont mentionnés dans le même document[134]. Svoronos croyait que l'emploi du terme *endiastiktos* pour se référer à la terre d'Iviron en fournissait la preuve, terme qu'il traduisait par « terre divisée en *stichoi*, c'est-à-dire en tenures »[135]. Mais Lefort a contesté l'interprétation de ce terme et a démontré que celui-ci « caractérise ce qui fait l'objet d'une contestation »[136]. En fait, l'acte d'Iviron ne qualifie pas toute la terre de 22 000 modioi d'*endiastiktos*, comme Svoronos l'avait affirmé, mais uniquement une parcelle de 360 modioi, pour laquelle Iviron était en litige avec le monastère de Docheiariou[137]. En dépit de ces remarques qui rendent caduques les conclusions de Svoronos, l'historiographie n'a pas modifié son point de vue et elle continue à expliquer la mise en culture des grands domaines fonciers par la concession en location de parcelles de terre parmi les cultivateurs.

Ce *praktikon* de 1301 pour Iviron contient un autre passage sur lequel il convient de s'arrêter. Vers la fin de l'acte (l. 412-415), nous trouvons le calcul des redevances perçues par Iviron. L'acte dit que le montant de l'*oikouménon* de tous ces biens fait 168 hyperpres[138]. Il s'agit de l'impôt versé par les feux paysans au monastère au titre de leurs tenures. Ensuite, il donne une liste des charges secondaires : *ôphéleia*, *aèr*, *choiroprobaton*, *choirodékateia* et *mélissoennomion*[139]. Puis, il finit par le total des

133. N. Svoronos, Sur quelques formes de la vie rurale à Byzance, petite et grande exploitation, *Annales E.S.C.* 11, 1956, p. 325-335 (repris dans Id., *Études sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'Empire byzantin*, Londres 1973 [Variorum Collected Studies Series 15], n° II). Svoronos reprend ces conclusions dans le chapitre « Le domaine de Lavra sous les Paléologue », dans *Actes de Lavra. 4, Études historiques. Actes serbes. Compléments et index*, éd. P. Lemerle *et al.*, Paris 1982 (Archives de l'Athos 11), p. 63-173, en particulier p. 165-167 ; à propos de la fortune de Lavra, Svoronos dit : « Constatons tout d'abord l'absence de toute mention explicite d'une exploitation directe : cela suggère à tout le moins qu'elle n'avait qu'un caractère marginal » (p. 165) ; plus loin, « il ne peut y avoir de doute que le surplus de force de travail était employé pour la mise en valeur des domaines, pour une part au moyen des corvées, pour une plus grande partie par répartition de la terre en tenures de parèques (*staseis*) » (p. 167).

134. Svoronos, Petite et grande exploitation, p. 331.

135. Même traduction dans F. Dölger, Sechs byzantinische Praktika des 14. Jh. für das Athoskloster Iberon, *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, Heft 28, 1949, Index.

136. J. Lefort, De Bolbos à la plaine du diable. Recherche topographique en Chalcidique byzantine, *TM* 7, 1979, p. 465-489 (repris dans Id., *Société rurale et histoire du paysage à Byzance*, Paris 2006 [Bilans de Recherche 1], p. 81-104), ici p. 474 [p. 89], n. 26.

137. *Iviron* III, n° 70, l. 377-378. Pour le terme *endiastiktos* et son opposé, *adistiktos*, voir *ibid.*, p. 156.

138. *Ibid.*, n° 70, l. 412-413 : καὶ ὁμοῦ τὸ ὅλον οἰκούμενον τῶν τοιούτων ἁπάντων κτημάτων ὑπέρπυρα ἑκατὸν ἑξηκονταοκτώ.

139. Pour ces termes, je renvoie simplement à l'article d'A. Kontogiannopoulou, La fiscalité à Byzance sous les Paléologues (13e-15e siècle). Les impôts directs et indirects, *REB* 67, 2009, p. 5-57.

revenus fiscaux « théoriques » des biens qualifiés d'*exaleimmata* : 439 hyperpres[140]. Je dis « théoriques » parce que ce dernier chiffre ne correspond pas à un versement effectif d'argent, contrairement aux cas de l'*oikouménon* et des charges secondaires, mais il représente la valeur fiscale des terres que l'État avait cédées aux moines[141].

L'emploi du terme *exaleimmata* pour désigner les biens fonciers détenus par le monastère ne laisse aucun doute sur le fait qu'il s'agisse de biens publics tombés en déshérence, c'est-à-dire de biens dont le responsable fiscal avait disparu et que l'État avait accordés au monastère, mais à titre conditionnel. En d'autres termes, ces biens n'appartenaient en pleine propriété ni au monastère ni aux parèques. En revanche, le montant de 168 hyperpres (*oikouménon*) que les paysans versaient à Iviron représentait l'impôt qui normalement était perçu par le fisc, soit au titre des biens appartenant en pleine propriété à ces paysans, soit pour l'exploitation d'autres biens publics, mais en aucun cas il ne s'agissait de terres monastiques[142].

Le *praktikon* d'Iviron de 1301 témoigne donc de deux types de biens, qui n'étaient pas la propriété des moines, mais qui leur avaient été accordés par l'État au titre de biens en usufruit : les impôts versés par un groupe de contribuables et un ensemble de terres. Nous avons vu le même système dans les actes du XIII[e] siècle relatifs à l'attribution aux aristocrates et aux soldats des biens en *pronoia*. Toutefois, contrairement à l'idée de Svoronos, ce *praktikon* d'Iviron de 1301 ne fournit aucune précision relative au mode d'exploitation ni des terres accordées par l'État au monastère en usufruit ni de celles en pleine propriété. C'est un autre acte, un peu plus ancien, qui permet de préciser davantage les conditions d'exploitation des grands domaines.

En décembre 1275, l'empereur Michel VIII confirma par chrysobulle le monastère de Xèropotamou dans l'ensemble de ses biens[143]. Selon cet acte, les moines possédaient un premier groupe de biens qui avaient été donnés par le despote Iôannès Palaiologos, frère de l'empereur, plusieurs champs (*chôraphia*), sur lesquels le monastère avait installé des paysans qualifiés de *proskathèménoi*, terme dont le sens premier est « ceux qui sont installés sur place ». Ensuite, l'acte mentionne « les [biens] donnés à

140. *Iviron* III, n° 70, l. 414-415 : ὑπὲρ τῶν ἄνωθεν κατὰ μέρος εἰρημένων ἐξαλειμμάτων ὑπέρπυρα τετρακόσια τριακονταεννέα.

141. Un peu plus loin, aux l. 453-458, le recenseur refait le calcul des biens dits *exaleimmata*, auquel il ajoute les revenus des charges secondaires et d'autres droits appartenant à l'État (*skaliatikon*, *opsônion*, *ennomion*, *mandriatikon* et *topiatikon*) dont le monastère était devenu le bénéficiaire en vertu de ce *praktikon*. Les raisons de ce changement dans la description des revenus fiscaux ne sont pas claires, mais elles pourraient être dues à une distinction opérée par le fisc entre les impôts versés par les tenures paysannes et le reste des redevances. Bartusis, *Pronoia*, p. 624-630, considère qu'il s'agit peut-être d'une acception plus large du mot *exaleimma* qui servirait à désigner toutes les redevances effacées du rôle du fisc.

142. Les éditeurs du troisième volume des *Actes d'Iviron* ont postulé que la composition de ce *praktikon* de 1301 et d'autres qui furent copiés à la suite de celui-ci (*Iviron* III, n[os] 75 [1318] et 79 [1320]), suggère que les biens fonciers qui y sont enregistrés appartenaient déjà au monastère d'Iviron en pleine propriété (*ibid.*, p. 26). Selon ces auteurs, l'État aurait, en vertu de ces *praktika*, exempté les moines du paiement des taxes foncières qui les grevaient. Toutefois, leur interprétation a été contestée, à juste titre, par Bartusis, *Pronoia*, p. 624-630, qui considère que ces biens étaient accordés au monastère en vertu de sa rente fiscale.

143. *Actes de Xèropotamou*, éd. J. Bompaire, Paris 1964 (Archives de l'Athos 3), n° 10.

ce vénérable monastère par le *praktikon* du *pansébastos sébastos*, familier de ma majesté impériale, le *logothétos tôn oikeiakôn* kyr Dèmètrios Iatropoulos à titre de rente fiscale (*oikonomia*) et ayant une valeur (*posotès*) de 300 hyperpres »[144] ; il s'agit de plusieurs villages (*chôria*) et de quelques métoques. Puis viennent une description des charges secondaires (*ôphéleia*, *choirodékateia*, *mélissoennomion* et *aèr*), la mention d'une terre de 800 modioi située dans la commune de Bolbos, « se trouvant en dehors de celle détenue par les parèques [de cette commune] » qui faisait aussi 800 modioi, et, en dernier lieu, les biens *exaleimmata* à Sartè[145]. Après cette énumération, l'acte mentionne à nouveau les charges secondaires. Enfin, il fait le calcul de leur montant avec les *exaleimmata* de Sartè : 80 hyperpres.

Ce chrysobulle distingue deux groupes de biens appartenant au monastère : d'abord, les biens donnés par le despote Iôannès Palaiologos, qui appartiennent en pleine propriété au monastère, et ensuite ceux accordés par le fisc « par *praktikon* », c'est-à-dire à titre conditionnel. Parmi ceux-là, l'acte fait la distinction entre les villages ou communes villageoises (*chôria*) et la terre de 800 modioi située à Bolbos. L'acte laisse penser que les seuls droits que le monastère de Xèropotamou avait sur les villages nommés ne concernaient que les droits fiscaux, car aucune mention n'y est faite de terres situées dans ces villages[146]. Le chrysobulle ne parle que d'un seul terrain appartenant « par *praktikon* » au monastère, celui de 800 modioi situé dans la commune de Bolbos. Or l'acte précise qu'il était en dehors des terres des paysans ; ceux-ci sont, certes, qualifiés de parèques, mais il doit s'agir probablement de parèques du fisc, exploitant les terres de l'État (et versant à partir de ce moment leurs impôts au monastère). Quant au terrain de Bolbos, étant donné ses dimensions modestes, il est possible que le monastère l'ait exploité à l'aide des corvées des paysans habitant les villages. En revanche, la terre donnée par le despote Iôannès Palaiologos appartenait en pleine propriété au monastère de Xèropotamou et elle était exploitée par des paysans qualifiés de *proskathèménoi*. J'ai démontré ailleurs que ce terme sert à désigner les paysans qui exploitent un grand domaine contre versement d'un pourcentage élevé de la récolte. Le statut de ces paysans était probablement proche de celui des métayers ; c'était un mode de mise en culture dans lequel le propriétaire intervenait directement dans la gestion de l'exploitation[147].

144. *Ibid.*, l. 20-23 : ὡσαύτως καὶ εἰς τὰ παρὰ τοῦ πανσεβάστου σεβαστοῦ οἰκείου τῆς βασιλείας μου λογοθέτου τῶν οἰκειακῶν κῦρ Δημητρίου τοῦ Ἰατροπούλου εἰς οἰκονομίαν παραδοθέντα τῇ τοιαύτῃ σεβασμίᾳ μονῇ διὰ πρακτικοῦ αὐτοῦ τὰ καὶ ποσότητος ὄντα ὑπέρπυρα τριακοσίων.

145. *Ibid.*, l. 37-42 : ὑπὲρ τῆς εἰς τὸν Βολβὸν γῆς τῶν ὀκτακοσίων μοδίων τῆς καθευρεθείσης ἐπέκεινα τῆς κατεχομένης παρὰ τῶν ἐκεῖσε παροίκων οὔσης καὶ αὐτῆς μοδίων ὀκτακοσίων ὑπέρπυρα δεκαέξ. Ὡσαύτως καὶ ὑπὲρ τῶν εἰς τὴν Σάρτην διαφόρων ἐξαλειμμάτων τῶν καὶ κατὰ μέρος διαλαμβανομένων ἐντὸς τοῦ τοιούτου πρακτικοῦ τοῦ δηλωθέντος πανσεβάστου λογοθέτου τῶν οἰκειακῶν, ὑπέρπυρα δεκαεπτὰ ἥμισυ. Mon interprétation de ce passage diffère considérablement de l'analyse proposée par Bompaire : « les revenus de 800 modioi à Bolbos (en plus des 800 détenus par les parèques) et des ἐξαλείμματα de Sarti » (*ibid.*, p. 89).

146. En effet, la documentation ultérieure conservée dans les archives de ce monastère confirme que celui-ci ne possédait aucun bien foncier dans ces villages : voir par exemple un autre *praktikon* du début du XIVe siècle, *Xénophon*, no 18.

147. Estangüi Gómez, *Byzance face aux Ottomans*, p. 468-482.

Nous possédons un autre dossier datant du début du XIVe siècle, relatif aussi au monastère de Xénophon, qui témoigne du même mode d'exploitation. Ces actes montrent que le monastère a rassemblé des terres afin de constituer un grand domaine foncier dans la région de Stomion (Chalcidique). Ce domaine fut exploité grâce au travail de paysans qualifiés indistinctement dans les actes de *proskathèménoi*, salariés et/ou pauvres. Cette terminologie confirme aussi qu'un mode d'exploitation proche du système du métayage semble avoir caractérisé la mise en culture des biens détenus par les grands propriétaires à titre patrimonial ou conditionnel. La terre de Stomion appartenait à Xénophon en vertu d'une donation d'Alexis Ier Comnène, toutefois son statut ne me semble pas clair, car elle avait fait l'objet d'échanges avec le fisc[148].

D'autres documents parlent aussi des paysans *proskathèménoi* travaillant sur les terres des monastères : par exemple, en 1254, le recenseur Kônstantinos Diogénès établit un *praktikon* pour le monastère de Patmos, dans lequel il enregistre une liste de parèques *proskathèménoi* qui exploitaient les deux domaines que le monastère possédait à titre patrimonial dans l'île de Léros : Parthénion et Téménia[149]. L'acte fournit la liste de ces paysans avec le montant de leurs impôts :

Μιχαὴλ καὶ Γεώργιος, οἱ παῖδες τῆς Ἀμπαραδαινας, νομίσματα δύο
Michaèl et Géôrgios, enfants d'Amparadaina, 2 nomismata

ὁ Κακολέων ἔχει Καλήν, υἱὸν ἐνίλικον Γεώργιον, νομίσματα δύο
Kakoléôn a [une femme] Kalè, un enfant mineur Géôrgios, 2 nomismata

Εὐδοξία, χήρα τοῦ Κωμαρά, ἔχει υἱοὺς Μοιχαὴλ καὶ Γεώργιον, νομίσματος ἓν ἥμισυ
Eudoxia, veuve de Kômaras, a [deux] enfants, Michaèl et Géôrgios, un nomisma et demi[150]

148. *Xénophon*, no 3 (mars 1300) : le recenseur Dèmètrios Apelméné reçut de l'empereur l'ordre de restituer à Xénophon une terre de 400 modioi, que le monastère avait possédée dans la région de Stomion en vertu d'une ordonnance d'Alexis Ier. Toutefois, le recenseur trouva que la terre avait été plantée de vignes par les habitants du village d'Abramitai ; c'est pourquoi « pour ne pas faire tort aux habitants sur leurs tenures de parèques », dit le document, le recenseur donna au monastère une autre terre d'une surface égale, située à proximité des autres biens de Xénophon dans la région (cf. l. 17-19 : ἵνα μὴ τοῖς τοιούτοις ἐποίκοις εἰς τὰς παροικικὰς αὐτῶν ὑποστάσεις ζημίαν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἐπάξαιμι, ἀλλ᾽ ἑτέραν πλησίον καὶ σύνεγγυς ἑτέρων ὁμοδούλων δικαίων ἀπολεξάμενος ταύτης ἰσόποσον παραδίδωμι πρὸς τὴν τοιαύτην σεβασμίαν μονὴν τοῦ Ξενοφῶντος). Cet ensemble de terres fut délimité par le recenseur, constituant un nouveau domaine de 2410 modioi. Quelques mois plus tard, en octobre 1300, Apelméné délivra un *praktikon* contenant l'ensemble de la fortune de Xénophon située dans le thème de Thessalonique : *ibid.*, no 4. À Stomion, il fait le recensement des 2410 modioi de terre et mentionne les paysans salariés qui y étaient installés (*proskathèménoi mistharnoi*). Ces derniers sont mentionnés dans un autre *praktikon* ultérieur, de novembre 1320 : *ibid.*, no 13, l. 9 (*proskathèménoi*). Ils sont qualifiés de « pauvres non imposés » (*ptôchoi éleuthéroi*) et « non inscrits dans les *praktika* d'autrui » dans un chrysobulle d'Andronic II de février 1322 : *ibid.*, no 17, l. 32-33 (ἐν ᾗ προσκάθηνται καί τινες πτωχοὶ ἐλεύθεροι καὶ μὴ καταγεγραμμένοι ἐν πρακτικοῖς τινῶν).

149. *Patmos* II, no 65. Ces domaines étaient la pleine propriété du monastère de Patmos en vertu d'une donation de l'empereur Alexis Ier Comnène de mai 1087 (*Patmos* I, no 5) Sur ces domaines, voir Smyrlis, *La fortune*, p. 73, n. 379, et carte 3, p. 74. Selon cet auteur, le domaine de Parthénion aurait une superficie de 6050 modioi et celui de Téménia d'environ 3000 modioi.

150. *Patmos* II, no 65, l. 13-14.

On notera que le mode d'enregistrement de ces feux paysans est proche de celui des *praktika* du XIIe siècle, sauf pour la mention des impôts grevant les tenures paysannes. Cette mention de l'impôt dans le *praktikon* de 1254 ne signifie pas qu'il était versé au fisc, mais que le monastère en était le bénéficiaire. Il grevait les biens que les paysans possédaient en pleine propriété, généralement du bétail et des bœufs pour labourer la terre. Puisqu'il s'agit d'une charge fiscale considérable, ces paysans devaient détenir au moins une paire de bœufs, c'est-à-dire qu'ils appartenaient à la catégorie la plus élevée des cultivateurs, celle des *zeugaratoi*[151]. En effet, avant mars 1145, Patmos avait obtenu par ordonnance impériale le droit de posséder des parèques *zeugaratoi*, au lieu de parèques sans attelage, à condition que ceux-ci ne détiennent pas de la terre en pleine propriété ni n'exploitent de la terre publique[152]. Ce privilège supposait que l'empereur abandonnait au profit du monastère l'impôt grevant ces paysans au titre de leurs bêtes de somme.

L'évolution du patrimoine de Patmos dans l'île de Léros est similaire à celle du domaine qui entourait le couvent de la Vierge Éléousa à Strumica. On a vu que le *praktikon* établi par le recenseur Michaèl Tzagkitzakès en 1152 témoigne aussi du passage des parèques de la catégorie d'*aktèmones*, c'est-à-dire sans attelage, à celle de *zeugaratoi*[153]. Certes, cet acte n'emploie pas le terme *proskathèménoi* pour désigner les paysans travaillant sur la terre du monastère à Strumica, comme c'est le cas dans le *praktikon* de 1254 pour Patmos, mais l'acte pour le monastère de l'Éléousa précise que le recenseur Tzagkitzakès, s'étant rendu sur place, constata que sur la terre donnée à ce monastère, qu'il appelle *zeugèlateion*[154], étaient installés (*proskathèntai*, l. 100) six des douze parèques ; les autres, il les a trouvés en dehors de ce domaine.

Ces *praktika* du XIIe et de la première moitié du XIIIe siècle montrent que les grands domaines appartenant aux monastères étaient exploités, de manière générale, grâce à l'installation de paysans qui n'étaient pas enregistrés dans le rôle du fisc, soit qu'ils n'aient possédé aucun autre bien foncier soit qu'ils n'aient pas travaillé sur les terres d'un autre propriétaire[155]. De plus, l'emploi du terme *proskathèménos*

151. Il suffit de comparer la charge fiscale de ces parèques de Patmos avec celle des autres *praktika* : voir par exemple le *praktikon* de Dèmètrios Apelméné en faveur de Vatopédi (1301) : *Vatopédi* I, no 30. Cet acte mentionne le feu de Théodôros Krymôtianos (l. 17-18), qui possède deux attelages (ζευγάρια δύο) et paie deux *nomismata* et demi. Même si le nombre de bœufs explique une bonne partie de la charge fiscale, celle-ci grevait aussi d'autres types de biens, comme le bétail, les vignes, les arbres, etc. Sur cette question, voir LEFORT, Fiscalité (cité n. 6).

152. *Patmos* I, no 19. La condition imposée par le fisc signifie que, dans les cas où ces paysans accédaient à la propriété d'autres terres ou exploitaient les biens de l'État, ils devaient verser l'impôt correspondant.

153. *Iviron* III, no 56.

154. Une étude approfondie de la documentation d'archives révèle que le terme *zeugèlateion* désigne un grand domaine, souvent éloigné de toute agglomération urbaine ou villageoise, exploité directement par le propriétaire : cf. ESTANGÜI GÓMEZ, *Byzance face aux Ottomans*, p. 480-482.

155. Aux exemples cités ci-dessus, relatifs aux biens des monastères de Patmos et de l'Éléousa, on pourrait en ajouter d'autres : par exemple, un *praktikon* délivré en 1104 pour les biens d'Iviron dans la région de Thessalonique mentionne aussi les paysans installés dans les domaines du monastère (*Iviron* II, no 52). L'acte dit que l'empereur (Alexis Ier) avait accordé une exemption fiscale complète pour tous les parèques déjà installés (*proskathèménous*) sur

suggère que le régime de mise en culture de la terre était proche du métayage, avec un contrôle direct de l'exploitation par le propriétaire. En effet, plusieurs actes parlent des animaux appartenant aux grands propriétaires, que les paysans installés sur leurs domaines utilisaient pour labourer la terre : par exemple, le *praktikon* de Michaèl Tzagkitzakès de 1152 indique que le monastère de l'Éléousa possédait ses propres attelages (*doulika zeugaria*), qu'il prêtait aux paysans[156]. En revanche, il n'est pas question, dans la documentation, de la cession à bail de terres aux paysans. Ce fait suggère que les monastères auraient exploité leurs domaines dans des conditions moins avantageuses pour le cultivateur que celles du contrat emphytéotique, dont le rôle avait été majoritaire aux siècles précédents[157].

les terres d'Iviron, à condition que ces paysans ne possèdent pas de la terre en pleine propriété ni de la terre du fisc, et ajouté une « donation » de cent parèques libres et non imposés pour que les moines les installent sur ces terres (cf. l. 71-79). Le *praktikon* mentionne plusieurs listes de parèques travaillant dans les différents domaines d'Iviron : on notera que le mode d'enregistrement de ces parèques est bref, comme ceux que nous avons déjà vus pour le XII[e] siècle, et qu'il n'y a pas mention d'impôt.

156. *Iviron* III, n[o] 56, l. 19-20. LEFORT, *L'économie rurale*, p. 404-407, considère qu'à partir du IX[e] siècle l'exploitation des grands domaines était devenue indirecte. Cet auteur parle, certes, des terres domaniales exploitées directement, mais qui auraient été – selon lui – « marginales ». Pour appuyer son hypothèse, Lefort évoque deux cas concrets, celui du *praktikon* d'Adam pour Andronikos Doukas (1073) et celui du village de Radolibos, propriété d'Iviron à partir du début du XII[e] siècle (*ibid.*, p. 472-473). Il y constate, en effet, que la majeure partie de la terre était mise en exploitation par les parèques, contre versement des redevances en nature et en espèces, et qu'une partie restreinte du domaine était exploitée directement. Toutefois, les exemples évoqués par Lefort ne me semblent pas représentatifs du mode d'exploitation d'un grand domaine. Dans les deux cas, il s'agit de l'attribution par l'État d'un revenu fiscal : l'*épisképsis* impériale d'Alôpékai près de Milet et le village de Radolibos, tous les deux biens du fisc. C'est un procédé par lequel le bénéficiaire se substitue au fisc, mais n'intervient pas dans l'exploitation. Pour plus de détail sur ce type de privilège et sur le cas concret du village de Radolibos, voir la suite de mon exposé et surtout ESTANGÜI GÓMEZ, KAPLAN, La société rurale au XI[e] siècle (cité n. 8). KARAYANNOPULOS, Ein Problem, p. 226, a également évoqué la question de la mise en exploitation des domaines fonciers : il mentionne l'exemple des habitants de Malachion (1262) qui exploitaient la terre de Pétakè contre versement d'un loyer (cf. ci-dessus). Karayannopulos a écrit que le pronoïaire recevait le loyer (*mortè*) dû au fisc, parce que le terrain, que les paysans avaient pris à bail et sur lequel ils s'étaient installés, lui avait été accordé à titre de *pronoia* (« Falls das Land, das sie gepachtet und auf welchem sie sich niedergelassen hatte, als „Pronoia" vergeben wurde, dann ging die für den Fiskus bestimmte μορτή an den Pronoiarios über »). Toutefois, nous avons vu que la terre de Pétakè ne fut pas accordée en *pronoia*, seuls les revenus des parèques l'ont été.

157. Le contrat emphytéotique est à l'origine du droit de paréquie, car il prévoit une occupation longue du terrain par le locataire et la transmission héréditaire de l'exploitation. Il a connu un grand succès avant le X[e] siècle, à une époque où la main d'œuvre était plus rare. Michel Kaplan a souligné pour les VI[e]-VII[e] siècles que les baux à long terme l'emportaient très largement sur ceux à court terme. L'État et les propriétaires préféraient ce type de contrat, car il apportait une meilleure garantie d'exploitation du terrain (cf. KAPLAN, *Les hommes et la terre*, p. 163-168 : « C'est le signe d'une économie agraire peu entreprenante, qui tente de jouer sur le long terme, et non sur la conjoncture du moment »). John Haldon a également souligné l'importance du contrat emphytéotique pour les « siècles obscurs » (VII[e]-VIII[e] siècles) et il rappelle que ce type de contrat est avantageux pour le cultivateur (J. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge 1997, p. 134). Mais

Toutefois, la croissance économique des XIe-XIIe siècles a progressivement modifié le statut des cultivateurs, leur permettant d'acquérir des biens en pleine propriété et, enfin, de quitter les terres des puissants. On en trouve, à nouveau, la preuve dans le dossier relatif à la fortune de l'Éléousa à Strumica. Un fragment d'un *praktikon* de 1320 décrit les biens de ce monastère à cette époque, devenus la propriété d'Iviron[158]. L'acte énumère plusieurs biens fonciers, dont un, la terre dite de Mosténitza (1 535 modioi), doit être identifié au domaine délimité dans le *praktikon* de 1152, c'est-à-dire au domaine qui entourait l'ancien couvent de l'Éléousa. Les autres biens fonciers étaient 1) une autre terre sans nom (1 050 modioi), 2) la terre de Christobista (378 modioi) et 3) un terrain non exploité qui servait de pâturage. En plus de ces biens, le monastère possédait quelques autres parcelles d'une surface plus réduite. On notera néanmoins que le *praktikon* de 1320 ne mentionne plus aucun paysan installé sur ces terres. En revanche, il parle du village de Palaiokastron, dans lequel le monastère d'Iviron avait des droits sur plus de 64 feux parèques. Ce village, que Louis Petit a identifié à l'actuel Veljusa, est contigu à la terre de Mosténitza et semble conserver un lien étroit avec le monastère de l'Éléousa : un autre acte d'Iviron, daté de 1351, emploie précisément le terme Palaiokastritissa pour qualifier ce couvent[159]. De même, le *praktikon* de Michaèl Tzagkitsakès de 1152 mentionne l'attribution par le recenseur au monastère de l'Éléousa d'un terrain de 100 modioi situé dans le territoire du village de Palaiokastron. Aussi est-il vraisemblable que les paysans qui au XIIe siècle travaillent sur les terres de l'Éléousa se soient installés avec le temps dans le village voisin de Palaiokastron. Ce changement impliquait une amélioration considérable de la situation de ces paysans, qui, de métayers installés sur les terres d'un grand propriétaire, devinrent membres d'une communauté villageoise, avec tous les droits que cela impliquait[160]. Cette évolution doit s'expliquer par l'enrichissement progressif des parèques exploitant la terre du monastère de l'Éléousa, enrichissement dont le *praktikon* de 1152 rend compte.

Kaplan a souligné que, dès la fin du Xe siècle, les exemples de cultivateurs sur les terres des grands propriétaires concernent en plus grand nombre des métayers (cf. KAPLAN, *Les hommes et la terre*, p. 354). Il a évoqué, par exemple, les cas des paysans installés dans le *proasteion* de Chabounia, appartenant au monastère de Polygyros (voir *Iviron* I, no 10) ; ceux-ci avaient passé un accord avec les moines en vertu duquel ils exploitaient les terres du monastère contre le versement d'une partie de la récolte. La croissance démographique, qui culmina à la fin du XIIIe siècle, changea les conditions de mise en culture des biens fonciers et, par conséquent, le type des contrats de location ; elle a dû surtout permettre aux grands propriétaires de prendre le dessus et d'obtenir des conditions plus avantageuses pour l'exploitation de leurs terrains, aux dépens des cultivateurs.

158. *Iviron* III, no 77.

159. *Actes d'Iviron*. 4, *De 1328 à 1500*, éd. J. LEFORT, N. OIKONOMIDÈS, D. PAPACHRYSSANTHOU, V. KRAVARI et collab. H. MÉTRÉVÉLI, Paris 1995 (Archives de l'Athos 19), no 96, l. 23 : περὶ τὴν Στρούμμιτζαν μετόχιον μονύδριον ἐκ προσενέξεως εἰς ὄνομα τιμώμενον τῆς πανυπεράγνου δεσποίνης καὶ Θεομήτορος τῆς Ἐλεούσης καὶ ἐπικεκλημένον τῆς Παλαιοκαστριτίσσης.

160. Sur le statut des villageois, voir KAPLAN, *Les hommes et la terre*, p. 185-218. Rappelons simplement que les villageois possèdent collectivement des terres, notamment des espaces incultes, qui servent à la dépaissance des animaux, au ramassage du bois et à la cueillette. Puis les habitants d'une communauté s'associent pour exploiter les champs, se prêtant leurs bêtes de somme. Enfin, le village agit en tant qu'unité juridique indépendante et peut revendiquer des droits devant un tribunal.

Le changement de statut des paysans est attesté par d'autres dossiers. Par exemple, en 1104, le monastère d'Iviron reçut un *praktikon* du *sébastos* Iôannès Komnènos, le mettant en possession de biens en Macédoine orientale (thèmes de Boléron, Strymon et Thessalonique). Y était, entre autres, enregistré un grand domaine de 6384 modioi situé sur le territoire de trois villages : Mélintzianè, Bouchabos et Parabitza[161]. Après sa délimitation (*périorismos*), l'acte livre la liste des paysans qui y étaient installés (*proskathèménoi*). Deux siècles plus tard, un autre *praktikon*, délivré par le recenseur Dèmètrios Apelméné en mars 1301, met le monastère d'Iviron en possession de ses biens situés dans le même thème de Thessalonique[162]. L'acte commence par décrire les biens du monastère « dans le katépanikion du Strymon, village de Mélintzianè ». Il contient d'abord une liste, avec leurs biens, des paysans habitant ce village et versant leurs impôts au monastère. Ensuite, l'acte fournit la délimitation (*périorismos*) d'une terre qui fait 6185 modioi et qui doit être identifiée à celle enregistrée dans le *praktikon* de 1104, avec peu de modifications[163].

La comparaison entre le *praktikon* du XIIe et celui du début du XIVe siècle permet en premier lieu de constater un changement dans le statut juridique des parèques d'Iviron. Le *praktikon* de 1104 qualifie ces paysans de *proskathèménoi*, indiquant qu'ils étaient installés sur les terres du monastère. En revanche, l'acte de 1301 les appelle simplement parèques, habitant le village de Mélintzianè. Comme dans le cas de l'Éléousa, le changement du statut juridique de ces paysans s'explique par leur enrichissement, suggéré par les différences dans le mode d'enregistrement des familles paysannes : le *praktikon* de 1104 fournit des listes très courtes, sans aucune mention des biens appartenant aux paysans, tandis que le *praktikon* de 1301 donne une liste beaucoup plus détaillée, avec les propriétés des paysans et le montant de leur impôt. L'aisance économique de ces cultivateurs leur permettait de prendre en location des terres appartenant à d'autres propriétaires et, par conséquent, d'acquérir plus d'autonomie à l'égard du monastère. Mais il se peut aussi que le changement de statut de ces paysans n'ait pas signifié l'abandon du grand domaine et qu'ils aient continué à l'exploiter dans des conditions plus avantageuses pour eux.

Contrairement au *praktikon* de 1104, dans lequel l'emploi du terme *proskathèménoi* permet de saisir les modalités de la mise en culture de la terre, celui de 1301 n'en fournit aucun indice. Il est probable que, en tant que parèques du monastère, ces paysans aient l'obligation de fournir des corvées aux moines, telles des journées de travail. Toutefois, cette capacité de travail était loin de suffire pour mettre en exploitation la totalité du terrain.

Afin de mieux connaître les conditions de la mise en culture des grands domaines au début du XIVe siècle, il convient d'évoquer le cas du *praktikon* de 1323 relatif au village de Mamitzôn, souvent mentionné par les chercheurs. Ce village, situé près de Constantinople, fut accordé au monastère de Chilandar en vertu de

161. Le reste de la terre de ces villages fut remis au *prôtoproédros* Kônstantinos Bourtzès (*Iviron* II, n° 52, l. 512-513 : ὡς τὴν ἐπίλοιπον γῆν τῶν τοιούτων χωρίων παραδοθεῖσαν τῷ πρωτοπροέδρῳ Κωνσταντίνῳ τῷ Βούρτζῃ).

162. *Iviron* III, n° 70.

163. *Ibid.*, p. 41 : « Les repères et les mesures indiquées montrent que, sur trois des quatre côtés que les géomètres ont reconnus à ce domaine, les limites n'ont pas changé depuis le XIIe siècle. »

ce *praktikon*[164]. L'acte dit que 1 812 des 3 912 modioi du village de Mamitzôn appartenaient en propre aux parèques et 2 100 constituaient la terre arable du monastère, dont 600 modioi étaient exploités grâce aux corvées tandis que le reste était donné en location (ὑπόμορτος γῆ) [165]. Le *praktikon* ne spécifie pas si c'étaient les habitants de Mamitzôn qui prenaient aussi à bail la terre de Chilandar, mais l'emploi du terme *hypomortos* suggère que le régime d'exploitation de la terre était beaucoup plus proche du fermage que du métayage et, par conséquent, plus favorable aux paysans.

Au début du XIVe siècle, outre les terres situées à proximité des villages, les grands propriétaires possédaient des domaines plus éloignés, qui avaient été défrichés, gagnés sur la forêt ou établis dans des régions isolées. Dans ces domaines, les grands propriétaires installaient des paysans, comme aux XIe-XIIe siècles : les actes du XIVe siècle les qualifient de *proskathèménoi*. En effet, une comparaison entre les descriptions de ces feux paysans et celles des habitants des villages, contenues dans les *praktika* de l'époque, révèle que les cultivateurs installés sur les biens des grands propriétaires étaient beaucoup plus pauvres et leur condition plus précaire. De même, la charge fiscale, enregistrée dans les *praktika*, confirme cette différence économique entre les paysans habitant les villages et ceux travaillant sur les terres des grands propriétaires.

Afin de compléter cette enquête sur le statut des paysans aux XIe-XIVe siècles, il convient de se pencher sur la question du passage du village communal au village domanial car, selon un grand nombre de spécialistes, la plupart des villages seraient tombés à cette époque sous la coupe des puissants. À ce propos, on évoque souvent l'exemple du village de Radolibos, bien connu par la documentation d'archives, qui fut, à une date inconnue de la fin du XIe siècle, donné par l'empereur à l'aristocrate Symbatios Pakourianos et, ensuite, en 1098, au monastère d'Iviron par sa veuve, la moniale Maria[166]. On pourrait citer également la donation au *katépanô* d'Abydos Léôn Képhalas du village de Chostianè en 1086[167].

Notons d'emblée que l'acquisition de ce type de biens par quelques aristocrates et par les grands monastères de l'Athos se produisit principalement aux Xe et XIe siècles, à une époque de forte expansion des privilèges des puissants. La concession d'un village comportait non seulement la cession des impôts versés par les cultivateurs, mais aussi le droit de propriété des terres publiques faisant partie de la communauté villageoise. En fait, il s'agissait d'attribuer à un bénéficiaire une unité fiscale entière ;

164. L. Petit, *Actes de Chilandar. Première partie, actes grecs*, *VV* 17, Priloženie 1, 1911 (Actes de l'Athos 5) [réimpr. Amsterdam 1975], no 92, p. 194-198.

165. A. Laiou, The Agrarian Economy, Thirteenth-Fifteenth Centuries, dans *EHB*, t. 1, p. 328-329. Lefort, L'économie rurale, p. 407, n. 55, a fourni une analyse inexacte de cet exemple. Il a écrit qu'« en 1323 à Mamitzôn près de Constantinople, le monastère de Chilandar détenait en propre 600 modioi de terre labourée par les corvées des parèques, soit 15 % de la superficie totale (3 912 modioi) ».

166. Le village de Radolibos fut donné à Iviron en vertu du testament de la nonne Maria, qui est conservé dans les archives de ce monastère : *Iviron* II, no 47. Le cas de Radolibos est devenu célèbre parmi les historiens de l'économie rurale à Byzance, car nous avons conservé également une copie du cadastre relatif à ce village, que les moines s'étaient procurée : *ibid.*, no 53.

167. *Lavra* I (cité n. 85), no 48.

c'est pourquoi les agents du fisc remettaient à ce bénéficiaire une copie d'un fragment du cadastre, que l'on connaît sous le nom d'*isokôdikon*[168]. Ce système, permettant aux aristocrates et aux monastères de cumuler d'immenses revenus fiscaux, fut néanmoins loin d'avoir touché l'ensemble des villages et ne survécut pas à l'avènement de la dynastie des Komnènoi. À partir du XIIe siècle, la réforme fiscale décidée par Alexis Ier mit un terme à ce type de concessions héréditaires et jeta les bases du nouveau système de la *pronoia*, attribuant à titre viager à chaque bénéficiaire une partie des recettes de l'État, mais n'accordant jamais des droits transmissibles non plus que des unités fiscales complètes[169]. Ce changement fut sans doute dû aux difficultés politiques que commença à traverser l'Empire dès le milieu du XIe siècle.

Quoi qu'il en soit, dans les villages acquis par des puissants au cours des Xe-XIe siècles, le mode d'exploitation n'avait rien à voir avec celui d'un grand domaine. Dans ces cas, les propriétaires s'étaient simplement substitués à l'État comme percepteurs des redevances fiscales, mais ils ne semblent pas être intervenus dans la mise en culture, qui restait semblable à celle d'autres villages dépendant du fisc. Il se peut certes que la dépendance à l'égard d'un grand seigneur ait supposé pour les habitants de ces villages l'obligation de fournir des corvées, par exemple des journées de travail sur les terres des ces seigneurs, mais leur statut était, dans tous les cas, plus avantageux que celui des paysans installés sur les terres d'un grand propriétaire[170].

En guise de conclusion : un enrichissement de la paysannerie en marge de la grande propriété

Il est indéniable que la documentation d'archives, en particulier les *praktika* des XIIe-XIVe siècles, montre un enrichissement progressif de la paysannerie au cours de cette période. Or il s'avère que celui-ci s'accompagna d'une émancipation des cultivateurs vis-à-vis des grands propriétaires. C'est surtout le passage du cadre domanial au cadre villageois qui témoigne, le plus clairement, de cette autonomie de la population paysanne à l'égard des puissants. Ce fut possible grâce à l'acquisition de biens par les parèques et à leur capacité à prendre à bail les terres d'autres propriétaires[171]. S'il est certain qu'une partie de la paysannerie byzantine s'enrichit grâce à la mise en exploitation des terres défrichées par les grands propriétaires, il n'en

168. La question a attiré l'attention d'Oikonomidès, *Fiscalité et exemption* (cité n. 24), p. 64 : « L'étude des *isokôdika* nous a permis de faire une autre observation qui a son importance pour une étude de la fiscalité : dans les villages de Dobrobikeia et de Radolivos, on a l'impression qu'il s'est initialement agi de communautés composées de parèques de l'État qui par la suite sont passés à des particuliers, soit par donation impériale (Radolivos), soit après manœuvres teintées d'illégalité (Dobrobikeia). »

169. Sur cette question, voir *ibid.*, p. 58-61. On notera que les *praktika* donnent toujours une liste de contribuables, mais n'accordent jamais l'ensemble des redevances dues par un village.

170. Par exemple, dans la première décennie du XIIe siècle à Radolibos, le monastère d'Iviron possédait 19 champs qu'il exploitait directement (*chôraphia despotika*), en tout 100 modioi, qui ne représentaient que 3 % de l'ensemble des champs de ce village. Sur cette question, voir Lefort, L'économie rurale, p. 406-407.

171. C'est probablement le cas des paysans enregistrés dans le cadastre de Thèbes (deuxième moitié du XIe siècle), qui cultivent les terres des grands propriétaires et les leurs propres : cf. Svoronos, Cadastre de Thèbes (cité n. 32).

est pas moins vrai que la conjoncture économique permit à un grand nombre de cultivateurs de sortir du cadre domanial et de faire partie de communes villageoises. La comparaison entre les paysans habitant un village et ceux établis sur un grand domaine révèle deux différences considérables : leur niveau de richesse, beaucoup plus élevé dans le cas des premiers, et les conditions de mise en exploitation de la terre, beaucoup plus avantageuses dans le cas des paysans villageois. Ce constat modifie considérablement le point de vue de l'historiographie, qui a considéré le statut des paysans travaillant sur les terres des puissants comme semblable à celui des villageois.

Si cette évolution de la paysannerie n'infirme pas le rôle de la grande propriété dans l'économie rurale de l'Empire byzantin à partir du XIe siècle, elle nuance son importance et suggère d'autres facteurs de croissance, notamment la consolidation des communautés villageoises. Il semblerait que les caractéristiques de la documentation qui nous est parvenue, reflétant essentiellement la grande propriété foncière (en particulier monastique), aient masqué la véritable structure de la société rurale byzantine à l'époque tardive, pendant laquelle la commune villageoise demeure le centre de la vie rurale. Celle-ci fournit tout de même quelques éléments témoignant encore de la survie des structures communales à la fin de la période byzantine : un acte de Patmos de 1118 rend compte d'un accord passé entre les habitants du *chôrion* de Ménikos en Crète et un grand propriétaire voisin au sujet de l'usage d'une rivière[172]. C'est le cas aussi au XIVe siècle, par exemple en ce qui concerne la capacité à agir en justice des habitants d'un village[173]. De même, les nombreuses délimitations (*périorismoi*) des grands domaines, conservées dans la documentation athonite, mentionnent assez fréquemment les « droits » des communes villageoises, expression qui désigne le territoire détenu en commun par les villageois : par exemple, le *praktikon* du *sébastos* Iôannès Komnènos, délivré en 1104 en faveur d'Iviron, parle des « droits » appartenant à plusieurs villages (Sainte-Marina, Krébata, Môlos, Bryai, Mélitzianis, etc.), contigus aux terres de ce monastère[174]. Deux siècles plus tard, un autre *praktikon*, établi en 1301 par Dèmètrios Apelméné en faveur du même monastère, continue à

172. MM VI, no 23, p. 95-99.

173. L'acte *Vatopédi* II, no 101, est un accord entre les habitants du village de Sémalton, représentés par leurs notables (*gérontes*), qui signent l'acte, et les moines de Vatopédi, au sujet des corvées (*douleiai authentikai*) dues par les villageois. Je rappelle que la concession des impôts versés par un groupe de contribuables impliquait également l'obligation de fournir des corvées, puisque celles-ci étaient aussi de nature publique ; cette obligation ne supposait aucun autre lien de dépendance et n'accordait au bénéficiaire aucun droit de propriété ou d'usufruit sur les biens exploités par ces paysans. Par ailleurs, l'existence même de cet acte d'accord implique une distinction du point de vue juridique entre le monastère et le village de Sémalton. Il est, en revanche, inconcevable que des paysans installés sur les terres du monastère aient pu passer un contrat de ce type. Un autre acte tiré du même fonds, l'acte *Vatopédi* II, no 111, témoigne aussi de l'indépendance juridique des villages byzantins à l'époque tardive. Il s'agit d'une décision du gouverneur de Thessalonique, Stéphanos Radènos, d'octobre 1358, mettant un terme à un conflit opposant le monastère de Vatopédi et les habitants du village (*chôra*) de Saint-Mamas. Ces paysans sont désignés par l'expression « parèques impériaux » (*basilikoi paroikoi*), du fait qu'ils versaient leurs redevances directement à l'État.

174. *Iviron* II, no 52. Les terres d'un village sont désignées par le terme *dikaion*. Ce *praktikon* mentionne aussi les champs de propriétaires de rang moyen : *chôraphia* de Koutzilès, Moudrikès, Aroulès Kalogéros, Léontarès, etc. (cf. l. 314-316).

mentionner les « droits » des villages sur les biens proches des domaines monastiques[175]. Ce rôle prééminent des villages dans le monde rural byzantin ne devrait pas nous surprendre, car il est semblable à celui d'autres sociétés d'Europe occidentale, dont les traits ne sont pas très différents de ceux de la société byzantine.

Le ralentissement de la croissance économique au début du XIVe siècle et les crises ultérieures entraînèrent une nouvelle transformation profonde du monde rural de l'Empire, provoquant l'appauvrissement de la paysannerie et une nouvelle expansion de la grande propriété. La croissance démographique et les limites de la production agricole produisirent un fort endettement des cultivateurs, permettant aux puissants d'acquérir un grand nombre de biens paysans et de constituer de grands ensembles fonciers. La tendance s'était inversée : les nouvelles conditions de la mise en culture favorisaient la régie directe et l'emploi de métayers au détriment du fermage. Cette évolution des structures agraires put en principe amortir les effets de la crise pour le groupe des grands propriétaires, mais cette époque fut aussi celle d'une nouvelle difficulté : l'émergence du pouvoir ottoman en Asie Mineure et dans les Balkans.

Raúl Estangüi Gómez
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UMR 8167 Orient et Méditerranée

175. *Iviron* III, nº 70, par exemple l. 43-48 (τὰ Ὑπατιανὰ δίκαια […] τὰ τῆς Ἐζιβᾶς δίκαια […] τὰ δίκαια χωρίου τοῦ Αχιανοῦ). J. Lefort, *Villages de Macédoine. Notices historiques et topographiques sur la Macédoine orientale au Moyen Âge*. 1, *La Chacidique occidentale*, Paris 1982 (TM, Monogr. 1), a établi plusieurs cartes de la distribution parcellaire de la Chalcidique occidentale (voir Annexes). On notera que cet auteur dessine une carte dans laquelle les grands propriétaires s'étaient emparés d'une bonne partie du territoire : il attribue le territoire de chaque commune à un propriétaire, généralement à un monastère de l'Athos. Par exemple, il considère que la commune de Pinsôn était devenue un domaine de Lavra, comme celle de Sainte-Euphémie, et que celle de Basilika était un domaine de Chortaïtou, monastère situé à proximité de Thessalonique (cf. *ibid.*, carte 5). Pour ces cas concrets, Lefort dit avoir utilisé deux actes des archives de Lavra : *Lavra* II, nos 90 (1300) et 108 (1321). Ce sont deux actes de délimitation (*périorismoi*) établis par les agents du fisc. Les éditeurs des *Actes de Lavra* ont écrit : « Nous n'avons pas affaire ici à un *praktikon* proprement dit. Lavra a demandé un "extrait du cadastre" pour l'ensemble de ses biens situés […] dans le thème de Thessalonique » (*ibid.*, p. 78). Toutefois, rien n'indique que les territoires délimités correspondent à des communes villageoises et encore moins qu'ils soient devenus « la propriété foncière de Lavra ». En effet, chacun de ces actes était accompagné d'une liste des paysans habitant ces villages avec une description détaillée de leur famille et de leurs biens meubles et immeubles, avec mention de l'impôt (*ibid.*, nos 91 et 109 ; voir aussi les notes p. 97-98). Certes, cela implique que le fisc avait attribué au monastère les redevances fiscales de ces tenures paysannes, mais rien ne permet de prouver que les moines avaient un droit quelconque sur les terres qu'elles exploitaient : voir *supra*, p. 200.

Abréviations

Bartusis, Exaleimma

M. Bartusis, Ἐξάλειμμα: Escheat in Byzantium, *DOP* 40, 1986, p. 55-81

Bartusis, *Pronoia*

M. Bartusis, *Land and Privilege in Byzantium. The Institution of Pronoia*, Cambridge 2012

Docheiariou

Actes de Docheiariou, éd. N. Oikonomidès, Paris 1984 (Archives de l'Athos 13)

Esphigménou

Actes d'Esphigménou, éd. J. Lefort, Paris 1973 (Archives de l'Athos 6)

Estangüi Gómez, *Byzance face aux Ottomans*

R. Estangüi Gómez, *Byzance face aux Ottomans. Exercice du pouvoir et contrôle du territoire sous les derniers Paléologues (milieu XIVe-milieu XVe* siècle), Paris 2014 (Byz. Sorb. 28)

Iviron I

Actes d'Iviron. 1, *Des origines au milieu du XIe siècle*, éd. J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou et collab. H. Métrévéli, Paris 1985 (Archives de l'Athos 14)

Iviron II

Actes d'Iviron. 2, *Du milieu du XIe siècle à 1204*, éd. J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou et collab. V. Kravari et H. Métrévéli, Paris 1990 (Archives de l'Athos 16)

Iviron III

Actes d'Iviron. 3, *De 1204 à 1328*, éd. J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, V. Kravari et collab. H. Métrévéli, Paris 1994 (Archives de l'Athos 18)

Kaplan, *Les hommes et la terre*

M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe* siècle, Paris 1992 (Byz. Sorb. 10)

Karayannopulos, Ein Problem

J. Karayannopulos, Ein Problem der spätbyzantinischen Agrargeschichte, *JÖB* 30, 1981, p. 207-237

Laiou, *Peasant Society*

A. Laiou-Thomadakis, *Peasant Society in the Late Byzantine Empire*, Princeton 1977

Lavra II

Actes de Lavra. 2, *De 1204 à 1328*, éd. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos et D. Papachryssanthou, Paris 1977 (Archives de l'Athos 8)

Lavra III

Actes de Lavra. 3, *De 1329 à 1500*, éd. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos et D. Papachryssanthou, Paris 1979 (Archives de l'Athos 10)

LEFORT, L'économie rurale
J. LEFORT, L'économie rurale à Byzance (VIIe-XIIe siècle), dans ID., *Société rurale et histoire du paysage à Byzance*, Paris 2006 (Bilans de Recherche 1), p. 395-478 (= ID., The Rural Economy, Seventh-Twelfth Centuries, dans *The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, éd. A. E. LAIOU, Washington DC 2002, t. 1, p. 231-310)

OSTROGORSKY, *Féodalité*
G. OSTROGORSKY, *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, Bruxelles 1954 (Corpus bruxellense historiae byzantinae, Subsidia 1)

OSTROGORSKY, *Quelques problèmes*
G. OSTROGORSKY, *Quelques problèmes de l'histoire de la paysannerie byzantine*, Bruxelles 1956 (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, Subsidia 2)

Patmos I
Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου. 1, *Αὐτοκρατορικά*, éd. E. VRANOUSSI, Athènes 1980

Patmos II
Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου. 2, *Δημοσίων λειτουργιῶν*, éd. M. NYSTAZOPOULOU-PELEKIDOU, Athènes 1980

SMYRLIS, *La fortune*
K. SMYRLIS, *La fortune des grands monastères byzantins (fin du Xe-milieu du XIVe siècle)*, Paris 2006 (TM, Monogr. 21)

Vatopédi I
Actes de Vatopédi. 1, *Des origines à 1329*, éd. J. BOMPAIRE, J. LEFORT, V. KRAVARI et C. GIROS, Paris 2001 (Archives de l'Athos 21)

Vatopédi II
Actes de Vatopédi. 2, *De 1330 à 1376*, éd. J. LEFORT, V. KRAVARI, C. GIROS et K. SMYRLIS, Paris 2006 (Archives de l'Athos 22)

Xénophon
Actes de Xénophon, éd. D. PAPACHRYSSANTHOU, Paris 1986 (Archives de l'Athos 15)

L'hagiographie chypriote et le modèle de la sainteté épiscopale

Bernard FLUSIN

L'hagiographie chypriote ancienne présente une particularité remarquable. Alors que les provinces voisines sur le continent – en Syrie, en Palestine, en Égypte – sont dominées par la sainteté ascétique et monastique, on n'écrit en Chypre aucune Vie qui serait consacrée à un saint moine local. On pourrait penser aux hasards de la conservation mais, si l'hagiographie chypriote n'est pas très abondante du IV[e] au VI[e] siècle, elle connaît une belle floraison au VII[e] sans qu'aucun texte de cette époque ne célèbre un ascète du cru. On ne trouve pas non plus de textes consacrés à des martyrs[1], si l'on excepte bien sûr les apôtres ou les évêques qui sont en même temps morts pour leur foi. De même, on ne trouve pas en Chypre à l'époque ancienne de sanctuaires qui soient consacrés à des saints moines, et guère à des martyrs[2]. L'île est dominée par la sainteté apostolique et épiscopale, et si l'on y vient en pèlerinage, c'est pour honorer Barnabé, apôtre et martyr, ou saint Épiphane, évêque de Constantia[3]. Cette prédominance de la sainteté épiscopale éveille l'attention et conduit à parcourir les textes anciens pour tenter de comprendre ce qu'est, en Chypre, le saint évêque que l'île semble avoir ainsi honoré presque exclusivement. Il y a là une voie d'accès privilégiée pour atteindre le type de christianisme qui s'est développé à époque ancienne dans

1. Pour saint Thérapon, initialement honoré en Chypre, mais dont les reliques sont transférées à Constantinople, la collection de miracles par André de Crète (*Laudatio de miraculis s. Therapontis* [*BHG* 1798, *CPG* 8196], éd. L. DEUBNER, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig 1900, p. 120-134) a pour cadre la capitale, et non l'île. Il est intéressant de noter que l'auteur de la Vie abrégée du même saint (*BHG* 1797, éd. DEUBNER, *ibid.*, p. 120-125) fait de Thérapon un évêque de Chypre.
2. Sur les sanctuaires de Chypre, voir P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, p. 358-361, qui répertorie dix sanctuaires, dont huit sont consacrés à de saints évêques, un seul, en un lieu inconnu, à un martyr, saint Artémon, originaire de Laodicée de Syrie, le titulaire du dixième (Kampanopétra de Salamine) restant inconnu.
3. La tombe de saint Épiphane est mentionnée déjà par SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique* VII, 2 (*Sozomenus, Kirchengeschichte*, éd. J. BIDEZ et G.C. HANSEN, Berlin 1995[2] [GCS N.F. 4], p. 342-344). C'est le seul sanctuaire chypriote où se rend le pèlerin de Plaisance : *Antonini Placentini itinerarium*, éd. P. GEYER, *Itineraria et alia geographica*, Turnhout 1975 (Corpus Christianorum. Series Latina 175), p. 129. Le pèlerinage à la tombe de saint Barnabé, après l'invention de 490, est attesté dans l'éloge du saint par Alexandre le Moine, où, dans la description qu'il fait du sanctuaire, l'auteur mentionne certaines dispositions prises pour les hôtes qui viennent y séjourner (ALEXANDRE LE MOINE, *Éloge de S. Barnabé* [*BHG* 226, *CPG* 7400], éd. P. VAN DEUN, dans P. VAN DEUN, J. NORET, *Hagiographica Cypria*, Turnhout 1993 [Corpus Christianorum. Series Graeca 26], p. 116-119, ici p. 119, l. 834-838).

l'île et pour corriger ainsi l'image qui ressort de l'attention peut-être excessive qu'on porte à l'hagiographie égyptienne ou syro-palestinienne et aux modèles de sainteté ascétique et monastique qu'elles ont promus avec tant de succès.

Le corpus

Les particularités du culte des saints en Chypre, telles que nous venons de les rappeler pour commencer, avec la place singulière qu'y occupent les saints évêques, ont été mises en évidence il y a vingt ans par Doula Mouriki dans une étude portant sur la décoration des églises et sur les icônes chypriotes[4]. Ces premiers résultats ont été développés par Vera von Falkenhausen, qui poursuit dans les textes cette enquête commencée avec les monuments figurés[5]. Elle relève ainsi la prédominance pour l'île de Chypre dans le Synaxaire de Constantinople des saints évêques (vingt-quatre sont mentionnés) sur les martyrs (six martyrs non évêques pour Chypre dans le Synaxaire) et plus encore sur les moines (deux). Elle répartit en deux groupes les textes hagiographiques chypriotes selon qu'ils concernent l'apôtre de l'île, Barnabé, et ses premiers successeurs, ou bien des évêques des IVe et Ve siècles.

Cette répartition correspond à celle que pourrait inspirer aussi une belle fresque de l'abside de la Panagia Asinou, datée du début du XIIe siècle, qui représente, comme il est normal derrière l'autel, les saints hiérarques : Basile de Césarée, Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze et autres[6]. Mais sous les fenêtres, dans un encadrement spécial, figurent deux saints liés étroitement à Chypre : saint Barnabé, l'apôtre de l'île, et saint Épiphane, métropolite de Salamine, tenant chacun un évangéliaire. Cette image est importante à plus d'un titre. Elle rappelle que la sainteté épiscopale n'est pas spécifiquement chypriote, elle souligne par sa position et sa conception les fonctions principales de l'évêque, la célébration de l'eucharistie et l'enseignement, mais elle est en même temps propre à Chypre en ce qu'elle met en évidence deux saints locaux, objets dans l'île d'un culte populaire qui a traversé les siècles. Elle désigne aussi deux époques différentes et deux groupes de saints : l'âge apostolique, avec Barnabé ; le premier siècle de l'Empire chrétien, avec Épiphane.

L'âge apostolique, ou celui qui suit immédiatement l'évangélisation de l'île, est illustré dans l'hagiographie chypriote par ce qu'on peut appeler le cycle de Barnabé[7]. Il comprend d'abord un court texte, les *Voyages et le martyre* (Περίοδοι καὶ μαρτύριον)

4. D. Mouriki, The Cult of Saints in Medieval Cyprus as Attested by Church Decoration and Icon Painting, dans *'The Sweet Land of Cyprus'. Papers Given at the Twenty-Fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1991*, éd. A. A. M. Bryer et G. S. Georghallides, Nicosie 1993, p. 238-245.

5. V. von Falkenhausen, Bishops and Monks in the Hagiography of Byzantine Cyprus, dans *Medieval Cyprus: Studies in Art, Architecture and History in Memory of Doula Mouriki*, éd. N. Patterson-Ševčenko et C. Moss, Princeton 1999, p. 21-33.

6. Voir *Asinou across Time*, éd. A. Weyl Carr et A. Nicolaïdès, Washington DC 2012 (Dumbarton Oaks Studies 43), fig. 6.5, p. 214.

7. Pour l'hagiographie chypriote, l'article de H. Delehaye, Saints de Chypre, *An. Boll.* 26, 1907, p. 161-301, reste une référence indispensable, même si beaucoup des références qu'il donne demandent à être rafraîchies. Le savant bollandiste, pour désigner le groupe de textes que nous appelons cyle de Barnabé, emploie l'expression « cycle du Ps.-Jean Marc ».

de Barnabé par le Pseudo-Jean Marc, qui raconte l'évangélisation de Chypre, puis le martyre de l'apôtre près de Salamine[8] : nous l'appellerons, avec son éditeur, les *Actes de Barnabé*. On peut y ajouter un texte plus tardif, du VI[e] siècle, l'*Éloge de S. Barnabé* par Alexandre le Moine[9]. Le premier évêque de l'île, Héraclide, est le héros d'un récit écrit par le Pseudo-Rhodon : les *Actes de S. Héraclide de Tamassos*[10]. Vers 600, un hagiographe anonyme écrit aussi un texte consacré à un évêque de l'âge apostolique : la *Vie de S. Auxibios de Soloi*[11]. Ce texte, qui, s'il ne peut guère être considéré comme historique, a un bon enracinement local, se rattache explicitement aux *Actes de Barnabé* : Auxibios, d'origine romaine, est en effet baptisé et ordonné comme évêque par Jean Marc après le martyre de Barnabé. Plus tardif, il mentionne maintenant des cités comme sièges épiscopaux : Auxibios est évêque de Soloi, et Paul, mis au courant de la mort de Barnabé par Marc – avec lequel il était maintenant réconcilié[12] –, envoie à Héraclide des chrétiens à ordonner pour Paphos (il s'agit d'Épaphras), Néapolis (Tychikos[13]), et d'autres cités[14].

Le deuxième groupe concerne des évêques du IV[e] siècle ou du tout début du V[e]. Il comprend une brève *Passion* tardive *de S. Théodote de Kyrénia*, évêque et martyr[15] ; au VI[e] siècle, une *Vie de S. Épiphane*[16], qui fut évêque de Salamine à la fin du IV[e] siècle et au début du V[e], et, pour le VII[e] siècle, trois œuvres importantes sur des saints évêques du début du IV[e] : la *Vie de S. Tychon d'Amathonte* par Jean l'Aumônier[17] ; deux *Vies de S. Spyridon de Trimithonte*, la première attribuable à Léonce de Néapolis, et celle, parallèle pour sa première moitié, par Théodore de Paphos[18].

8. *Actes et Passion* (Περίοδοι καὶ μαρτύριον) *de saint Barnabé par Marc* (*BHG* 225, *ClAp* 285) : *Actes de Barnabé*, éd. BONNET.

9. Voir n. 3.

10. *Actes d'Héraclide*, éd. HALKIN.

11. *Vie de S. Auxibios de Soloi* (*BHG* 204), éd. NORET. Le texte est antérieur à 649 et sans doute postérieur à 600 : voir J. NORET, L'expédition canadienne à Soli et ses résultats pour l'intelligence et la datation de la Vie de S. Auxibe, *An. Boll.* 104, 1986, p. 445-452.

12. L'auteur de la *Vie de S. Auxibios* se réfère à Col 4, 10, et 2 Tm 4, 7 (cf. *Vie de S. Auxibios*, éd. NORET, § 12, p. 184, l. 177-179).

13. La châsse de saint Tychikos à Néapolis est attestée au milieu du VII[e] siècle par un récit d'Anastase le Sinaïte (cf. *CPG* III, 7758[BC]) : voir A. BINGGELI, *Anastase le Sinaïte, « Récits sur le Sinaï » et « Récits utiles à l'âme ». Édition, traduction, commentaire*, 2 vol., thèse de doctorat, université Paris IV-Sorbonne, 2001, t. 1, p. 219.

14. *Vie de S. Auxibios*, éd. NORET, § 13, p. 184-185.

15. *Passion de S. Théodote de Cyrénie* (*BHG* 2434) : éd. F. HALKIN, La passion ancienne de S. Théodote, évêque de Cyrénie en Chypre, *An. Boll.* 99, 1981, p. 238-246. Halkin date le texte du IX[e] siècle, après le rétablissement des images. Le fragment conservé relate l'interrogatoire et les tortures de saint Théodote, qui, relâché, meurt deux ans plus tard.

16. *Vie de S. Épiphane de Salamine* (*BHG* 596-599), PG 41, col. 24-113. Voir C. RAPP, Epiphanius of Salamis: The Church Father as Saint, dans *'The Sweet Land of Cyprus'* (cité n. 4), p. 169-187.

17. JEAN L'AUMÔNIER, *Vie de S. Tychon*, éd. USENER.

18. La Vie *BHG* 1648a, anonyme dans son témoin unique, est éditée sans nom d'auteur par P. VAN DEN VEN, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain 1953 (Bibliothèque du Muséon 33), p. 104-128. On l'attribue à Léonce de Néapolis : voir *CPG* III 7884.

L'image de l'épiscopat dans le cycle de Barnabé

Les textes du cycle de Barnabé, d'exploitation difficile, peuvent paraître décevants d'un point de vue historique. Ils renseignent pourtant, sans doute plutôt pour les débuts de l'Empire chrétien que pour l'âge apostolique, sur la relation entre Chypre et son épiscopat. Examinons d'abord les *Actes de Barnabé*, qui – après les *Actes des apôtres* canoniques – racontent l'évangélisation de l'île et qu'on lie habituellement à la question de son autocéphalie, âprement disputée au début du Ve siècle et réglée une première fois par le concile d'Éphèse en 431. La question sera rouverte plus tard, et, comme on sait, ce sera la découverte de la tombe de saint Barnabé dans les années 480 qui établira définitivement l'indépendance de l'Église chypriote : le métropolite de Salamine fait valoir devant l'empereur Zénon que Salamine, tout comme Antioche, est un siège apostolique. Il obtient ainsi gain de cause.

Ce rappel fait comprendre les raisonnements qui ont conduit à dater les *Actes de Barnabé* entre 431 et 490, l'idée générale étant que, d'une part, si les évêques chypriotes, en 431, avaient connu ce texte, ils en auraient fait état, d'autre part que, si les rédacteurs des *Actes* avaient eu connaissance de la découverte du corps de Barnabé, ils n'auraient pas dit, comme ils le font[19], que ce corps avait été réduit complètement en cendres. Voici par exemple ce qu'on lit dans un article de 1994 : « En recueillant les traditions locales et en prenant en considération la situation de Chypre à l'époque, on a composé une longue histoire des voyages des Apôtres et sanctifié ainsi les origines des communautés ecclésiales qui existaient au Ve siècle. On a reconnu aussi l'origine apostolique à l'épiscopat de Chypre, car le premier évêque chypriote, Héraclide, a été sacré évêque par S. Barnabé (Actes 17). Comme on ne trouvait aucune tradition sur le tombeau de l'Apôtre, on a raconté l'histoire de sa crémation[20]. »

Ce point de vue ne paraît cependant guère tenable. Si l'enracinement chypriote du texte et la connaissance par l'auteur de la topographie de l'île sont indéniables, la première moitié du texte se déroule sur le continent, qui occupe ainsi une place importante. D'autre part, il est faux de dire que l'auteur a voulu sanctifier « les origines

La Vie par Théodore de Paphos (*BHG* 1647) est également éditée par P. van den Ven, *op. cit.*, p. 1-103. Les deux textes dépendent d'une même œuvre disparue : une Vie iambique par un Pseudo-Triphyllios de Lédra. Sur Triphyllios, voir F. Halkin, La Vie de S. Triphyllios, évêque en Chypre, *An. Boll.* 66, 1948, p. 11-26.

19. Μαθόντες οἱ Ἰουδαῖοι, λαβόντες τὸν Βαρνάβαν νυκτὸς ἔδησαν ἐν σχοινίῳ κατὰ τοῦ τραχήλου, καὶ σύραντες ἐπὶ τὸ ἱπποδρόμιον ἀπὸ τῆς συναγωγῆς καὶ περάσαντες ἔξω τῆς πύλης περιστάντες κατέκαυσαν αὐτὸν πυρί, ὥστε καὶ τὰ ὀστᾶ αὐτοῦ κονίαν γενέσθαι (*Actes de Barnabé*, éd. Bonnet, § 23, p. 301). Jean Marc réussit à dérober les cendres de Barnabé, qu'il dépose dans une grotte avec les « enseignements que (Barnabé) avait reçus de Matthieu » (*ibid.*, § 24, p. 301). La découverte de la relique de Barnabé sous Zénon, le saint tenant l'évangile de Matthieu sur sa poitrine, paraît incompatible avec cette tradition, même s'il y a d'importants éléments communs.

20. M. Starowieyski, Datation des Actes (Voyages) de St. Barnabé (BHG 225 ; ClAp 285) et du Panégyrique de St. Barnabé par Alexandre le Moine (BHG 226 ; CPG 7400 ; ClAp 286), dans *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Lagae septuagenarii*, éd. A. Schoors et P. van Deun, Louvain 1994 (Orientalia Lovaniensia Analecta 60), p. 193-198, ici p. 197.

des communautés ecclésiales qui existaient au ve siècle ». Au contraire, les cités de l'île – en tout cas les cités côtières – qui seront au ve siècle des sièges épiscopaux, sont présentées sous un jour défavorable : elles sont aux mains des païens ou des Juifs, et le restent. Les apôtres quittent Amathonte et Kition en secouant la poussière de leurs chaussures, ce qui est une singulière façon de sanctifier ces villes[21]. L'argument selon lequel les évêques chypriotes auraient cité les *Actes de Barnabé* au concile d'Éphèse n'est pas décisif et l'on peut même douter qu'il soit pertinent. C'est un argument tiré d'un silence, et il faudrait aussi montrer qu'en 431 ce texte, s'il avait été produit, aurait pu servir d'argument. Mais son autorité est bien douteuse, tant son décalage avec les *Actes* canoniques est flagrant. L'image qu'il donne par exemple de Jean Marc – l'auteur supposé du texte – est inconciliable avec ce qu'on lit dans les *Actes des apôtres*[22]. Au concile, d'autre part, l'argument de l'apostolicité de l'Église chypriote n'aurait sans doute pas prévalu. Le *terminus a quo* de 431 pour la rédaction de l'essentiel des *Actes* ne paraît donc pas assuré.

Quelle date adopter alors ? Sans doute ne faut-il pas remonter trop haut. Le fait qu'en un endroit du texte, Barnabé et ses compagnons arrivent près de « l'ancienne Paphos[23] » semble indiquer que le rédacteur écrit après les tremblements de terre qui ont ravagé cette cité au IVe siècle. De même, lorsqu'il est arrêté par des Juifs à Salamine, Barnabé doit être conduit devant le gouverneur qui est dans cette ville[24] : c'est la situation administrative qui règne dans l'île à partir du milieu du IVe siècle. La seconde partie du IVe siècle paraît donc être la date la plus haute qu'on puisse soutenir[25]. Pour la date la plus basse, l'invention des années 480 peut être retenue comme *terminus ante quem*. Une date haute, dans la deuxième partie du IVe siècle, paraît possible parce que, précisément, l'auteur des *Actes* donne du christianisme en Chypre une image archaïque, éloignée des réalités du ve siècle.

Ce qui est important dans ce texte, le plus ancien de tout le dossier que nous examinons ici, c'est en effet l'image que l'auteur veut donner de l'épiscopat chypriote à l'âge apostolique. Dans les *Actes de Barnabé*, il est question de deux évêques. Le premier et le plus important est Héraclide, dont l'ordination est contée par le Pseudo-Jean Marc en ces termes : « Nous allâmes à la cité [variante : bourgade] de Lampadistès, d'où Timon était originaire. Nous y trouvâmes Héraklios, qui était là, et nous fûmes accueillis chez lui. Il était originaire de Tamassos et était venu

21. *Actes de Barnabé*, éd. Bonnet, § 20, p. 299, l. 18-19 (Amathonte) ; § 21, p. 300, l. 4 (Kition).

22. Au début de son texte, le Pseudo-Jean Marc se présente comme ceci : « Moi, Jean [...], qui étais auparavant serviteur du grand-prêtre de Zeus Cyrille, et qui maintenant ai reçu la grâce de l'Esprit saint par Paul, Barnabé et Silas [...], qui m'ont baptisé à Iconium » (*ibid.*, § 1, p. 292, l. 8-13). Cette présentation contredit ce qu'on lit en Ac 12, 12 et 25.

23. *Ibid.*, § 18, p. 298, l. 17 (κατηντήσαμεν ἐν τῇ Παλαιᾷ Πάφῳ). Sur les tremblements de terre qui détruisent Paphos en 332, 342 et 365, cf. A. Papageorgiou, Cities and Countryside at the End of Antiquity and the Beginning of the Middle Ages in Cyprus, dans *'The Sweet Land of Cyprus'* (cité n. 4), p. 27-57, spécialement p. 27-30.

24. Καὶ κατασχόντες τὸν Βαρνάβαν ἐζήτησαν παραδοῦναι Ὑπάτῳ ἡγεμόνι τῆς Σαλαμίνης, *Actes de Barnabé*, éd. Bonnet, § 23, p. 300, l. 21-22.

25. Salamine, après les tremblements de terre, est reconstruite par Constance, qui lui donne son nom (Constantia). Le gouverneur de la province de Chypre, quitte Paphos pour Salamine-Constantia à une date inconnue, mais sans doute de peu postérieure à cette reconstruction.

visiter ses parents. Barnabé, l'ayant vu, le reconnut. Il l'avait naguère rencontré avec Paul à Kition. Il reçut l'Esprit saint à l'occasion de son baptême. (Barnabé) changea son nom pour celui d'Héraclide. Après que nous l'eûmes ordonné comme évêque pour Chypre, ayant affermi une Église à Tamassos, nous le laissâmes là pour qu'il gouverne les frères habitant cet endroit[26]. »

On voit la trame narrative. Barnabé connaît Héraklios depuis son premier voyage en Chypre en compagnie de saint Paul. La référence est ici aux Actes canoniques des apôtres, où, cependant, il n'est pas question d'Héraklios[27]. L'ordination épiscopale suit aussitôt le baptême, qui avait été l'occasion de changer le nom du nouveau chrétien, non plus Héraklios (Ἡράκλειος), mais Héraclide : Ἡρακλείδης / -κλίδιος[28]. Mais le plus important est le ressort où Héraclide exercera ses fonctions épiscopales. Établi plus particulièrement à Tamassos, où il gouverne l'Église qui vient d'être fondée, il est nommé par Barnabé « pour Chypre », c'est-à-dire pour l'ensemble de l'île[29]. On ne peut désigner plus clairement le premier siège de Chypre. Rappelons que Barnabé, d'après ses *Actes*, ne fonde aucune Église, ni à Paphos, qui reste obstinément païenne, ni à Salamine, à la fois païenne et juive.

Le deuxième évêque dont il est question est un certain Aristoklianos, un lépreux guéri et ordonné comme évêque à Antioche par Paul et Barnabé, qui l'envoient ensuite dans sa bourgade en Chypre, entre Kition et Amathonte[30]. On voit que l'auteur n'a pas peur de faire ordonner à Antioche un évêque chypriote, détail qui peut appuyer la datation que nous avons proposée tout à l'heure, avant la période la plus chaude du conflit entre Antioche et l'Église de Chypre. Mais surtout, Aristoklianos, même si l'on ignore le nom de son siège, est l'évêque d'une bourgade, *kômè*, et non d'une cité, *polis*. Au IVe siècle, Sozomène, dans un passage souvent cité, indiquera comme une particularité de Chypre qu'il y a dans cette île des évêques pour de simples bourgades[31]. Nous en voyons un ici.

Pour le texte ancien que sont les *Actes de Barnabé*, le centre de la chrétienté semble donc être Tamassos, dont l'évêque est ordonné « pour Chypre ». Le christianisme, excepté Tamassos, apparaît comme un phénomène rural, avec un évêque dans une *kômè*. Les centres urbains sont réfractaires à l'évangélisation. Les *Actes de Barnabé* semblent ainsi déconnectés de la structure classique de l'Église chypriote telle qu'elle s'établit à la fin du IVe siècle, avec une métropole, Salamine, et des suffragants dans les nombreuses cités de l'île. Mais les *Actes* tiennent compte de ce qui apparaît comme une particularité archaïque, l'existence d'évêques dans de simples *kômai*, et décrivent une christianisation qui va de l'intérieur (Tamassos) vers la côte, et des campagnes vers les villes.

26. *Actes de Barnabé*, éd. Bonnet, § 16-17, p. 298, l. 5-15.

27. Ac 13, 4-12.

28. *Actes de Barnabé*, éd. Bonnet, § 17, p. 298, l. 12.

29. Χειροτονήσαντές τε αὐτὸν ἐπίσκοπον τῇ Κύπρῳ καὶ ἐκκλησίαν ἐπιστηρίξαντες ἐν Ταμάσῳ κατελείψαμεν αὐτὸν εἰς κατοίκησιν τῶν ἐκεῖσε κατοικούντων ἀδελφῶν (*ibid.*, § 17, p. 298, l. 13-15).

30. « Le lendemain, nous allâmes dans une bourgade (*kômè*) où demeurait Aristoklianos. C'était un lépreux qui avait été purifié à Antioche et Paul et Barnabé l'avaient ordonné (κατεσφράγισεν) comme évêque et l'avaient envoyé dans sa bourgade à Chypre parce qu'il y avait là beaucoup de païens » (*ibid.*, § 20, p. 299, l. 13-16).

31. Sozomène, *Histoire ecclésiastique* VII 19, 2, éd. Bidez et Hansen (cité n. 3), p. 330, l. 14-15.

Saint Héraclide de Tamassos

Les *Actes de S. Héraclide*, pour leur part, sont un texte du Ve-VIe siècle sans doute[32], qui se rattache de façon lâche aux *Actes de Barnabé* et leur est certainement postérieur, mais qui montre aussi une évidente contamination avec la légende de saint Spyridon dont il sera question tout à l'heure. Le héros, saint Héraclide, au début du récit est déjà évêque, et nous le voyons actif à Tamassos, où il développe l'Église, mais aussi ailleurs en Chypre, en particulier à Paphos qu'il cherche en vain à convertir et dans laquelle il n'arrive pas à pénétrer[33]. À sa mort, il choisit et ordonne lui-même son successeur, Mnason, qui, comme lui, est originaire de Tamassos et qui l'avait accompagné comme *didaskalos* pendant sa vie. Organisation du clergé, lutte contre les païens, œuvre d'évangélisation : il y a là les thèmes classiques qu'on s'attend à voir traiter dans la Vie d'un saint évêque, surtout pour l'époque apostolique. On trouve aussi dans ce texte un document plus original, important pour l'image de l'épiscopat. Il s'agit d'une prétendue lettre que les apôtres Paul et Barnabé auraient adressée à Héraclide et dont l'intérêt vient de ce qu'elle donne une courte définition du rôle assigné à l'évêque. Voici en effet, d'après le texte grec, assez gravement mutilé, ce que Paul et Barnabé disent à Héraclide : « Toi qui as obtenu le sacerdoce, lutte pour apporter à ceux qui sont dans le danger le sacrifice non sanglant. N'hésite pas à annoncer l'évangile aux habitants de Paphos. Rassasie les nourrissons en faisant couler des sources de lait ; tends une main pleine de pain à la mère de l'enfant qui a faim. Pour le vieillard, sois un bâton, apaise les douleurs par la douceur de tes admonestations, offre de ta main le pain, de ta langue la bonne espérance, ouvre les églises pour les captifs[34]. » On voit quelle est l'image du parfait évêque qui se dégage. Un prêtre qui célèbre le sacrifice ; un évangélisateur ; un refuge et un soutien dans les épreuves, mais surtout un nourricier qui donne le lait aux nourrissons, le pain aux enfants qui ont faim.

32. Pour Halkin (cf. Les Actes apocryphes de saint Héraclide de Chypre, disciple de l'apôtre Barnabé, *An. Boll.* 82, 1964, p. 136), les *Actes d'Héraclide* s'inspirent des *Actes de Barnabé* et leur sont de peu postérieurs.

33. *Actes d'Héraclide*, éd. Halkin, p. 141 (Héraclide, au début du récit, ordonne une diaconesse) ; p. 149-152 (mission d'Héraclide à Paphos).

34. *Ibid.*, p. 147-148. Notre traduction est en partie conjecturale. On pourra comparer avec la version arménienne, éditée et traduite par M. van Esbroeck : « Car vous avez reçu la prêtrise de Dieu et vous offrez la victime non sanglante du sacrifice nouveau : ayez donc compassion de ceux qui se trouvent dans la mêlée du combat en vous tenant devant, et comme des pasteurs en vous battant contre les loups, et sans la paresse de l'ignorance vous prêcherez la parole de Dieu à ceux qui ont établi leur demeure à Paphos, et en leur donnant à boire le lait, enfants, et en achevant d'être le bâton pour les vieillards, guérissant les maux, apportant le discours modéré avec en main le pain et en bouche le bon espoir, en ouvrant les églises à ceux qui sont exilés par Satan et en rassemblant à l'intérieur tout le monde pour la pénitence, soyez les visiteurs de tous et estimez unique tout un chacun dans l'amour » (M. van Esbroeck, Les actes arméniens de saint Héraclide de Chypre, *An. Boll.* 103, 1985, p. 115-162, ici p. 161).

Saint Tychon et la vigne

Les anciens textes chypriotes sur les apôtres et les évêques des premiers temps chrétiens montrent donc l'enracinement rural plutôt qu'urbain de l'épiscopat dans l'île et, à côté d'aspects plus attendus, peuvent insister sur le rôle nourricier de l'évêque. C'est cette fonction qu'illustre aussi un texte du second groupe que nous avons défini : la *Vie de S. Tychon*, écrite par un autre évêque lui aussi chypriote, le patriarche d'Alexandrie Jean l'Aumônier, qui, après avoir quitté Alexandrie en 617 devant la menace perse, retourne dans sa patrie, Chypre. C'est là qu'il meurt, et il sera enterré à Amathonte, auprès de saint Tychon.

Tychon, pour sa part, est un ancien évêque d'Amathonte qui semble avoir vécu au IVe siècle, puisqu'il a dû se défendre devant un gouverneur païen[35] et qu'il a eu, dans sa patrie, fort à faire avec d'autres païens. Sa *Vie* par Jean l'Aumônier n'est conservée que dans un manuscrit. Elle est mutilée du début mais un abrégé vient dans une certaine mesure compenser cette perte[36]. Nous apprenons ainsi que Tychon était né de pieux parents qui le consacrèrent à Dieu, et surtout que son père était boulanger[37]. Tychon, encore enfant, chargé de vendre les pains de son père, les distribuait gratuitement aux pauvres et, à son père qui s'inquiète et s'irrite de cette conduite, il répond qu'il a prêté l'argent à Dieu et obtenu de lui un reçu (πιττάκιον ὁμολογίας) garantissant que ce qu'on lui devait serait payé au centuple (ἑκατονπλασίονα λήψεσθαι τὸν μισθόν) : de fait, le père de Tychon trouve dans son grenier cent fois plus de blé qu'il n'y en avait entreposé[38]. On comprend ce qui, dans la figure de Tychon, a pu intéresser Jean l'Aumônier, qui, lorsqu'il est patriarche d'Alexandrie, y implante une forme d'épiscopat somme toute chypriote, et l'on voit aussi se dessiner une continuité entre la *Vie de Tychon* par Jean et la *Vie de Jean l'Aumônier* par Léonce de Néapolis[39].

Le miracle du blé multiplié figurait dans le début perdu de la *Vie de Tychon* par Jean. La partie conservée aujourd'hui contient un autre récit de miracle, exceptionnellement long[40]. Peu avant sa mort, dont il est averti par Dieu, Tychon plante une vigne sur un terrain appelé prophétiquement Ἀμπελών. Il surveille les ouvriers, ramasse un plant qu'ils ont jugé sec et rejeté, le bénit et le plante en demandant à Dieu quatre grâces : que le pied de vigne revive, qu'il soit fécond, qu'il produise en

35. Sur l'époque à laquelle Tychon peut avoir vécu, et sur sa prétendue ordination par Épiphane (« aber nur die synaxarien wissen davon »), voir H. Usener, *Sonderbare Heilige*. 1, *Der heilige Tychon*, Leipzig 1907, p. 11-12, à compléter par les remarques de P. Maas, dans sa recension de l'ouvrage d'Usener, *BZ* 17, 1908, p. 609-613.

36. *Vie abrégée de S. Tychon* (*BHG* 1860), éd. Usener, *Der heilige Tychon* (cité note précédente), p. 150-154.

37. *Ibid.*, p. 150, l. 11.

38. *Ibid.*, p. 150, l. 12-20.

39. *CPG* 7882 (= *BHG* 886-886c). Léonce de Néapolis, *Vie de Saint Jean l'Aumônier*, éd. A.-J. Festugière et L. Rydén, *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974 (Bibliothèque archéologique et historique 95), p. 402, 406. Sur cette œuvre importante, voir V. Déroche, *Études sur Léonce de Néapolis*, Uppsala 1995 (Studia Byzantina Upsaliensia 3).

40. Jean l'Aumônier, *Vie de S. Tychon*, éd. Usener, p. 119-129.

abondance des raisins doux et, surtout, précoces. Il annonce aux ouvriers qui sont là qu'il va mourir mais que le miracle de ce raisin précoce sera lié à sa commémoration. Sa prédiction semble s'accomplir lorsque, l'an d'après, le pied de vigne produit du raisin pour l'anniversaire de la mort du saint, le 16 juin, c'est-à-dire étonnamment tôt, alors qu'aucun raisin n'est encore mûr en Chypre. Mais le miracle ne s'arrête pas là. Désormais, c'est chaque année que, pour le 16 juin, on récolte dans cette vigne des raisins mûrs. La veille, les grains peuvent être encore petits et verts mais ils mûrissent pendant la nuit, alors qu'on célèbre la veillée du saint, ou bien encore au matin lors de la synaxe, pendant l'évangile ou même après.

Voici ce qu'écrit Jean l'Aumônier : « Parfois, la vigne acquitte sa dette quand l'heure dépasse un peu ce moment [...] de sorte que, par ce retard, elle fait obstacle aux mystères du Christ. Car il est impossible de célébrer les mystères vivifiques du Christ si la vigne de Tychon n'a pas d'abord produit du raisin mûr, pour qu'il en soit mêlé aux saints mystères, qu'avec eux il soit placé sur le saint autel, qu'il soit sanctifié par la présence de l'Esprit saint et distribué aux fidèles pour qu'ils y communient (τοῖς πιστοῖς εἰς μετάληψιν δίδοσθαι) [...] À peine le grand prêtre qui célèbre les mystères reçoit-il les grappes tachetées de grains blancs et noirs et les pose-t-il sur la sainte table, que, tandis qu'il célèbre le sacrifice non sanglant et qu'il prononce les paroles secrètes, il voit la diversité des couleurs s'effacer, le noir l'emportant sous l'effet d'une force invisible et encerclant les autres couleurs[41]. »

On voit quel rite marque la messe de saint Tychon à Amathonte à l'époque ancienne. Le raisin miraculeux, le 16 juin, est porté à l'église, déposé sur l'autel, étroitement associé aux espèces consacrées, puis distribué aux participants à la fête, qui le mangent ou l'emportent chez eux, où il répandra ses grâces.

On sait quelle est la théorie que l'éditeur allemand de la *Vie de S. Tychon*, Hermann Usener, a développée à propos de ce saint[42]. Pour lui, qui voit dans certains saints chrétiens les successeurs de dieux païens, Tychon d'Amathonte, dont l'historicité est mal établie, est tout simplement un avatar de Priape. Il fait partie des divinités dionysiaques, et c'est ce que montre, outre son nom, bien attesté dans l'Antiquité comme celui d'un « démon » proche de Priape, le lien aussi qui s'établit, comme nous l'avons vu, entre saint Tychon et la vigne. L'idée que le saint évêque d'Amathonte est en somme un dieu ithyphallique sous un masque chrétien – « le dieu Priape revêtu d'une chape d'évêque », dit Delehaye[43] – peut surprendre, et sa simplicité mécanique inspirer de fortes réserves, mais avant de rejeter cette thèse dans son ensemble, il faut compléter le dossier.

La première partie – essentiellement monastique – de la *Vie de S. Épiphane*, en Palestine, s'achève par un miracle de la pluie, que le saint fait tomber par ses prières, mettant ainsi un terme à une famine[44]. Épiphane quitte ensuite son monastère et,

41. *Ibid.*, § 15, l. 1- § 17, l. 30, p. 125-128.

42. Voir en particulier Usener, *Der heilige Tychon* (cité n. 35), p. 17-33 (« Heidnische unterlage » ; « Die wunderrebe des Dionysos und des h. Tychon »).

43. H. Delehaye, *L'ancienne hagiographie byzantine. Les sources, les modèles, la formation des genres*, Bruxelles 1991 (Subs. Hag. 73), p. 41. Delehaye note ensuite que la « fantaisie » d'Usener « n'a pas eu, auprès des savants sérieux, plus de succès que d'autres du même genre ».

44. *Vie de S. Épiphane*, § 31, PG 41, col. 61-64.

après un pèlerinage à Jérusalem, embarque à Césarée pour Chypre où il veut rendre visite à saint Hilarion, alors installé près de Paphos. Celui-ci, tandis qu'Épiphane s'apprête à repartir pour la Palestine, l'engage à se rendre à Salamine et une tempête miraculeuse contraint en effet le saint à gagner cette cité, dont l'évêque venait de mourir[45]. Comme on le voit, nous sommes au moment crucial où la Vie change d'aspect : Épiphane, moine palestinien, va devenir un évêque chypriote.

Le synode de Chypre, réuni, est à la recherche du bon candidat pour le siège de Salamine. C'est alors que Pappos, l'évêque de Kythréa, doyen du synode, a de Dieu la révélation qu'il faut consacrer Épiphane qui, entre temps, s'est rendu au marché pour acheter du raisin avant d'embarquer pour la Palestine. Pappos, venu avec trois autres évêques et deux diacres, le trouve alors qu'il tient à la main deux belles grappes, ainsi que l'argent pour les payer. Pappos emmène Épiphane et l'ordonne de force diacre, prêtre, et enfin évêque[46]. Il raconte plus tard à Épiphane quelle avait été sa vision lors du synode. Une voix lui avait dit : « Lève-toi, prends un diacre avec toi et descends au marché. Il y aura là-bas un moine achetant au marchand deux grappes. Il a avec lui deux moines, et pour la tête, c'est celle d'Élisée. C'est lui qu'il faut ordonner évêque[47]. » On voit quelle est l'image d'Épiphane autour de laquelle est construit ce récit important dans l'économie de l'œuvre : un nouvel Élisée, mais avec à la main deux lourdes grappes de raisin, et c'est à cela qu'on reconnaît le futur évêque de Salamine : serait-ce – avec la monnaie que tient saint Épiphane – un attribut épiscopal, au moins dans la grande île ? Le lien entre Tychon et la vigne ne serait donc pas spécifique, puisque nous le retrouvons, sur le mode mineur, dans le dossier d'Épiphane. Mais le rapprochement pourra ne pas convaincre. Quittons le raisin pour d'autres miracles.

Saint Spyridon, le saint évêque de Trimithonte, est une figure chypriote populaire et particulièrement sympathique. Nous avons conservé de lui une Vie du VIIe siècle par l'évêque Théodore de Paphos et une autre due sans doute à Léonce de Néapolis, mais il existait, pour ce saint du IVe siècle dont l'existence historique ne fait pas de doute, des Vies plus anciennes.

Spyridon était un berger marié et père de famille, qui, après la naissance de ses enfants, vivait dans la chasteté. Il s'occupait surtout de ses troupeaux et, comme il était hospitalier et humble, il lavait lui-même les pieds des hôtes qu'il accueillait[48]. Sa vertu lui vaut d'être élu comme évêque de Trimithonte sous l'empereur Constantin le Grand[49] et, d'après son hagiographe, le début de son épiscopat est marqué par trois miracles. À l'époque, Chypre connaissait une terrible sécheresse mais, après la prière de Spyridon, dont c'est le premier miracle, une pluie abondante arrose enfin les terres de l'île[50]. Quelques années plus tard, la famine se faisant sentir, un pauvre vient demander à un riche propriétaire de lui donner, pour sa famille qui meurt de

45. *Ibid.*, § 33, col. 65.

46. *Ibid.*, § 34, col. 65-68 ; en particulier col. 68B5-7 (Ὡς οὖν ἤγγισαν Ἐπιφανίῳ, ἦν Ἐπιφάνιος ἔχων μετὰ χεῖρας τοὺς βοτρύας καὶ τὸ τίμημα αὐτῶν).

47. *Ibid.*, § 35, col. 69A5-11.

48. Théodore de Paphos, *Vie de S. Spyridon*, éd. van den Ven, p. 2-4.

49. *Ibid.*, p. 7.

50. *Ibid.*, § 1, p. 10-11.

faim, un peu du blé qu'il accumule dans ses greniers. Le riche rejette durement cette demande, et le pauvre s'en plaint à Spyridon. À la prière du saint, dont c'est le deuxième miracle, la pluie tombe, les greniers du riche propriétaire s'effondrent, le blé se répand partout, charrié par l'eau qui ruisselle, et chacun peut puiser ce dont il a besoin[51]. Le riche propriétaire ne s'amende pas pour autant mais, alors qu'un autre pauvre, une autre année, lui demande encore du blé qu'il ne peut payer, il exige une garantie, que le pauvre est bien en peine de lui donner. Le pauvre se tourne alors vers Spyridon, qui lui confie un collier d'or qu'il pourra remettre en gage au riche jusqu'à ce qu'il lui paie son dû. C'est en fait le troisième miracle de Spyridon : car celui-ci, qui n'a pas beaucoup d'argent, n'avait pas de collier d'or chez lui bien sûr, mais à sa prière, un serpent s'était métamorphosé en collier[52].

Ce groupe de miracles assurant l'abondance et sa distribution dans la communauté est significatif. Rappelons-nous la lettre de saint Paul à Héraclide : l'évêque donnera le lait aux nourrissons, le pain aux enfants. Spyridon fait tomber la pluie, distribue le blé. Tychon, fils d'un boulanger, donne du pain, multiplie le blé, fait pousser la vigne. Le saint évêque assure la fécondité du pays et sa prospérité par sa sainteté personnelle mais aussi parce qu'il est le détenteur légitime du sacerdoce. Si l'on veut revenir à Usener, on pourra bien sûr remarquer que cette fonction qu'assume maintenant le saint évêque était autrefois prise en charge par certaines divinités qui, comme Dionysos ou d'autres, sont liées à la production agricole et à l'abondance économique. On retiendra aussi le beau dossier liturgique qu'a réuni le savant allemand pour le lien entre la viticulture et le sacrifice eucharistique[53].

L'évêque dans la société

L'évêque n'assure pas seulement par sa sainteté la prospérité de l'île et la fécondité du sol. Nous le voyons avec le deuxième miracle de Spyridon, il veille à ce que cette prospérité profite raisonnablement à tous, à ce que le blé soit distribué. On trouvera la même leçon dans la *Vie de S. Épiphane*, avec des miracles inspirés sans doute d'une Vie ancienne de Spyridon : Épiphane, lors d'une famine, trouve miraculeusement dans un temple fermé suffisamment d'or pour acheter à une riche égoïste le blé nécessaire pour nourrir la ville[54] ; une autre fois, alors que le mauvais riche importe du blé de Calabre, une tempête miraculeuse fait que la cargaison de blé est rejetée sur le rivage de Salamine, où chacun peut ainsi ramasser ce dont il a besoin[55]. Il s'agit ici du rôle social de l'évêque, que je voudrais maintenant souligner. Nous avons affaire en effet à une forme bien spécifique de sainteté, surtout si on la compare au

51. *Ibid.*, § 2, p. 11-14.
52. *Ibid.*, § 3, p. 14-21.
53. Cf. Usener, *Der heilige Tychon* (cité n. 35), p. 34-46. Les rites que la *Vie de S. Tychon* atteste pour Chypre, où le raisin est mêlé avec les espèces eucharistiques, ne sont pas isolés. Ils ont été condamnés par le concile Quinisexte : *ibid.*, p. 42-43 ; cf. *Conc. Trull.*, c. 28 (P.-P. Joannou, *Discipline générale antique [IIe-IXe s.]*. 1. 1, *Les canons des conciles œcuméniques*, Grottaferrata 1962 [Fonti 9], p. 101-111).
54. *Vie de S. Épiphane*, § 53, PG 41, col. 89C-92D.
55. *Ibid.*, § 54, col. 92B-93B.

modèle dominant dans l'hagiographie byzantine ancienne, celle du saint ascète ou du saint moine. Antoine Guillaumont a bien montré les traits fondamentaux sur lesquels s'édifie cette sainteté monastique[56]. À la base se trouve un retrait de la société : l'anachorèse, qui conduit Antoine au désert, la *xéniteia*, qui conduit l'ascète, comme Abraham, à quitter son pays pour une terre étrangère. C'est après avoir quitté famille et patrie que le moine parvient à la sainteté, dont il fait bénéficier la société, mais de l'extérieur. Dans le monachisme syrien, les formes spectaculaires d'une ascèse extrême semblent même conduire le saint hors des limites de l'humanité, et l'on se rappelle la question que pose à Syméon l'un de ses visiteurs : « Es-tu un homme[57] ? » Pour les saints évêques, en Chypre, une telle question n'aurait pas de sens et, outre leur humanité, leur enracinement social est au contraire solidement affirmé.

Notons d'abord que les saints évêques chypriotes sont rarement des étrangers. Certes, Auxibios de Soloi était romain, nous dit-on[58] ; Épiphane, qui était moine en Palestine avant de devenir métropolite de Salamine, est un cas à plusieurs égards atypique[59]. Mais Barnabé est chypriote ; Héraclide, évêque de Tamassos, est originaire de cette cité, de même que Tychon est originaire d'Amathonte, et Spyridon d'un village dépendant de Trimithonte, ou des environs[60].

Voilà pour la patrie, qu'on ne quitte guère. Intéressons-nous maintenant à la famille. Ici encore Épiphane est à part mais même le Romain Auxibios de Soloi a avec lui en Chypre son frère Thémistagoras. Il l'ordonne comme diacre de l'Église de Soloi, et sa femme Timô comme diaconesse[61]. Saint Héraclide reste lié à sa sœur Hérakliadinè et prie sur sa tombe. Son successeur, Mnason, veille sur le tombeau de son propre père, à Tamassos[62]. Saint Tychon, évêque d'Amathonte, a sa mère auprès de lui jusqu'à sa propre mort, dont il cherche à l'avance à la consoler[63].

56. Voir en particulier A. GUILLAUMONT, Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien, dans *École pratique des Hautes Études, Ve section : Sciences religieuses, Annuaire 1968-1969*, 76, Paris 1968, p. 31-58 (repris dans ID., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles-en-Mauges 1979 [Spiritualité orientale 39], p. 89-116).

57. Ἄνθρωπος εἶ, ἢ ἀσώματος φύσις; (THÉODORET, *Histoire philothée*, XXVI, 23, éd. et trad. P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN, *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie*, t. 2, Paris 1979 [SC 257], p. 206).

58. *Vie de S. Auxibios*, éd. NORET, § 3, p. 178.

59. *Vie de S. Épiphane*, § 1, PG 41, col. 24[B1-2].

60. *Actes de Barnabé*, éd. BONNET, § 17, p. 298 (Héraclide). L'origine de Tychon n'est pas précisée, mais, quand l'évêque d'Amathonte Mnèmonios l'ordonne comme diacre pour son église alors que son père vient de mourir et qu'il a distribué ses biens aux pauvres, il ne semble pas aller le chercher bien loin : *Vie abrégée de S. Tychon*, éd. USENER (cité n. 36), p. 150-151. Théodore de Paphos dit simplement de Spyridon qu'il était Chypriote : THÉODORE DE PAPHOS, *Vie de S. Spyridon*, éd. VAN DEN VEN, p. 2, l. 19-20. La Vie par Léonce de Néapolis précise qu'il était originaire du village d'Askias (éd. VAN DEN VEN [cité n. 18], p. 104, l. 19).

61. *Vie de S. Auxibios*, éd. NORET, § 20, p. 192-193.

62. *Actes d'Héraclide*, éd. HALKIN, p. 141 (Théodore est enterré auprès de Chrysippe, père de Mnason, en présence de celui-ci, encore didascale) ; p. 153 (Héraklide et sa sœur Héraklidianè).

63. JEAN L'AUMÔNIER, *Vie de S. Tychon*, éd. USENER, p. 132-135.

Quant à Spyridon, quand il était berger avant d'être évêque, il était marié et avait des enfants. Certes, sa femme, avec laquelle il vivait dans la chasteté, meurt avant son ordination, mais pendant son épiscopat il a auprès de lui sa fille, qui meurt elle aussi avant lui[64].

Cette double appartenance, à une famille toujours proche et à l'Église qu'on gouverne, ne va pas sans quelque difficulté. Comme souvent, c'est dans les récits de miracles qu'on trouve la trace de certains conflits et de la façon dont ils sont résolus. On sait que l'un des problèmes que pose l'épiscopat chrétien est qu'il ne faut pas que l'évêque confonde ses propres biens et ceux de son Église, danger qui est plus grand s'il a des parents proches. C'est, me semble-t-il, le sens qu'on peut donner à un miracle fameux qui, dans l'hagiographie chypriote, se retrouve à la fois dans la *Vie de S. Spyridon* et dans celle de saint Héraclide. Je l'analyserai ici dans la première, où il a de bonnes chances d'avoir figuré initialement.

Alors que Spyridon revient, nous dit-on, du concile de Nicée, il trouve sa fille Irène morte. Une femme, en larmes, se présente devant lui et lui dit qu'elle avait confié à Irène des bijoux en or, et qu'Irène a rendu l'âme avant de les restituer. Spyridon se rend alors sur la tombe de sa fille et lui dit : « "Irène, mon enfant, au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, dis-moi où tu as mis le bijou de cette femme, que tu as reçu d'elle en dépôt ?" Et elle, se relevant comme si elle n'avait été qu'endormie, salua respectueusement le juste, son père, et lui dit : "Messire mon père, le bijou est caché en tel endroit de la maison." Le saint lui répondit : "Dors désormais, mon enfant, jusqu'à ce que le Seigneur vienne te réveiller avec tous." Sur ces mots [...], il alla chez lui, chercha et trouva le bijou, qu'il remit à sa propriétaire[65]. »

Le succès d'un tel récit vient certainement de ce qu'il raconte la résurrection d'un mort, un type de miracle qu'on rencontre à plusieurs reprises dans l'hagiographie chypriote. Mais, outre qu'il montre que l'épiscopat – non plus, du reste, que la mort – n'interrompt pas les liens familiaux, il me semble avoir un sens précis : il n'y a pas de risque que la famille de l'évêque accapare injustement des biens qui ne lui appartiennent pas. Le saint évêque, au prix parfois d'un miracle, sait rendre à chacun son dû.

L'évêque, qui n'est pas coupé de sa famille, ne l'est pas non plus de la vie économique de sa cité ou de sa bourgade, et cela de la manière la plus concrète. Nous avons vu tout à l'heure, avec le miracle du blé répandu, qu'il veillait à une répartition juste des biens nécessaires. Surtout, Spyridon n'a pas hésité à prêter à un pauvre un collier d'or qui servira de garantie pour un achat de blé. L'attention est ici détournée par le prodige du serpent transformé en collier mais, pour le fond, nous voyons l'or de l'Église employé dans des affaires locales. Un autre miracle montre l'évêque ouvrant généreusement ses coffres pour le patron d'un navire de commerce, à plusieurs reprises, et sachant aussi se faire restituer entièrement ce qu'il a prêté[66]. On voit ainsi l'Église, en quelque sorte, accomplir avec succès la fonction d'un banquier.

64. Théodore de Paphos, *Vie de S. Spyridon*, éd. van den Ven, § 7, p. 34-35.

65. *Ibid.*, § 7, p. 34-36. Pour un miracle semblable, cf. *Actes d'Héraclide*, éd. Halkin, p. 154.

66. Théodore de Paphos, *Vie de S. Spyridon*, éd. van den Ven, § 21, p. 93-95.

Car si l'évêque, par lui-même, n'est pas riche, il ne vit pas non plus dans la pauvreté, et son Église, en tout cas, peut avoir des biens. Spyridon, une fois évêque, n'a pas perdu ses compétences de berger et un autre récit de miracle nous le montre vendant cent chèvres à un maquignon. Celui-ci, indélicat, n'en paie que quatre-vingt-dix-neuf et croit que Spyridon, qui ne compte pas l'argent, ne s'en apercevra pas. Mais la centième chèvre refuse de suivre l'acquéreur malhonnête, dont la faute est ainsi découverte[67]. Sans doute ce troupeau appartient-il à Spyridon lui-même plutôt qu'à son Église, mais les vignes et les champs de blé dont s'occupe saint Tychôn appartiennent, elles, plutôt à l'Église de Trimithonte[68].

Cette activité économique de l'Église est soumise à certaines limites. Nous l'avons déjà vu, l'évêque lui-même n'a pas de fortune et sa famille ne doit pas s'enrichir malhonnêtement. L'accumulation des richesses par l'Église semble faire elle-même l'objet de débats. Toujours dans la *Vie de S. Spyridon*, nous voyons le saint, en compagnie de son prétendu disciple, l'évêque Triphyllios de Lédra, traverser le Pentadaktylos. Triphyllios, charmé par la beauté des champs et des cultures qui s'offrent à ses yeux, se met à désirer les acquérir, « en pensant que cela serait bien pour son Église ». Spyridon lui rappelle qu'il ne convient pas de se laisser aller à de telles pensées, mais que Triphyllios doit plutôt aspirer aux biens célestes, « que l'œil n'a pas vus, dont l'oreille n'a pas entendu parler »[69]. Des bornes, donc, mais, dans l'ensemble, l'hagiographie chypriote montre que la fonction d'agent ou, idéalement, de régulateur économique est assumée ouvertement par l'Église.

Pour terminer, je voudrais souligner un autre aspect du rôle que joue le saint évêque dans la société à laquelle il appartient, et je partirai là encore d'un miracle de Spyridon.

On ne s'étonnera pas qu'il y ait en Chypre des marins. L'un d'entre eux, originaire de Trimithonte, après avoir embarqué, reste absent pendant deux ans. À son retour, il a la surprise de voir que sa femme attend un enfant, ce dont il déduit qu'elle ne lui a pas été parfaitement fidèle. Désemparé, il se confie à son évêque, Spyridon, auquel il remet toute l'affaire. Spyridon enquête sur ce cas assez clair bien que la femme nie avoir trompé son mari et prétende que, si le bébé était resté deux ans dans son ventre, c'est qu'il attendait pour naître le retour de son père. Le marin, homme sage et bon chrétien, dit pour sa part qu'il n'est pas du tout intéressé à ce qu'on exécute sa femme, qu'il demande simplement à être débarrassé d'elle sans bruit, et qu'elle aille où bon lui semble avec l'enfant à naître qui n'est pas de lui. Spyridon l'approuve. Certes, la loi prévoit de mettre à mort l'adultère, mais le marin a raison de se montrer plus accommodant. On voit ici, implicitement, la référence à l'épisode, dans l'évangile, de la femme adultère[70], et la loi qui prévoit de mettre à mort l'épouse coupable est à chercher dans le texte de Jean aussi bien que parmi les lois romaines. Mais la femme, à qui l'on propose cet arrangement, ne l'entend pas de cette oreille et persiste dans ses dénégations. Spyridon appelle

67. *Ibid.*, § 10, p. 53-56.

68. Jean l'Aumônier, *Vie de saint Tychon*, éd. Usener, § 10, p. 120 ; § 20, p. 130.

69. *Ibid.*, § 14, p. 63-65 (et citation de 1 Co 2, 9).

70. Jn 8, 1-11.

alors sur elle la justice de Dieu : elle ne pourra pas enfanter. Et de fait, peu après, elle meurt en accouchant. Spyridon, ému de ce qu'il a fait, s'interdit depuis ce jour de juger personne. Quant aux gens de la ville, effrayés, ils veillent désormais à ne pas offenser le saint par leur comportement[71].

On voit ici l'évêque dans son rôle de juge, assurant le bon fonctionnement de la société dans une affaire grave. Et l'on voit la complexité du récit. Avec l'assentiment du mari trompé et conformément à l'enseignement évangélique, Spyridon tout d'abord entend dépasser la loi humaine et laisser vivre la femme adultère. C'est celle-ci, par son obstination dans le mensonge et son refus de faire pénitence, qui provoque sa perte. L'évêque est doux comme la loi évangélique mais redoutable comme la justice de Dieu. Et toute la cité le craint.

Voilà l'image de l'évêque que transmet l'ancienne hagiographie chypriote. Elle met en avant son rôle de prêtre qui offre le sacrifice eucharistique, son rôle aussi d'enseignement avec l'évangile que, comme Barnabé, il tient à la main. Mais elle insiste sur d'autres attributs : le saint évêque assure la prospérité de l'île, participe à sa vie économique, distribue la prospérité, rend éminemment la justice. Il est au centre de la société à laquelle il appartient, qu'il fait vivre et qu'il régule. Sans doute y a-t-il là un apport important pour l'image qu'on peut se faire de la société proto-byzantine, au moins dans certaines régions, mais aussi, plus généralement, pour l'histoire de la sainteté chrétienne.

Bernard Flusin
Université Paris-Sorbonne
École pratique des Hautes Études (Section des sciences religieuses)
UMR 8167 Orient et Méditerranée

Abréviations

Actes de Barnabé
Acta Barnabae, éd. M. Bonnet, dans *Acta Apostolorum apocrypha*, Partis alterius, volumen alterum, éd. R.A. Lipsius et M. Bonnet, Leipzig 1903, rééd. Hildesheim 1958, p. 292-302

Actes d'Héraclide
Actes de S. Héraclide de Tamasos par Rhodon (*BHG* 743), éd. F. Halkin, Les Actes apocryphes de saint Héraclide de Chypre, disciple de l'apôtre Barnabé, *An. Boll.* 82, 1964, p. 133-169

Jean l'Aumônier, *Vie de S. Tychon*
Vie de S. Tychon d'Amathonte (*BHG* 1859, *CPG* 7977), éd. H. Usener, *Sonderbare Heilige*. 1, *Der heilige Tychon*, Leipzig 1907

71. Théodore de Paphos, éd. van den Ven, *Vie de S. Spyridon*, § 15, p. 65-71.

Théodore de Paphos, *Vie de S. Spyridon*
Vie de S. Spyridon (*BHG* 1647), éd. P. van den Ven, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain 1953 (Bibliothèque du Muséon 33), p. 1-103

Vie de S. Auxibios
Vie de S. Auxibios de Soloi (*BHG* 204), éd. J. Noret, dans P. van Deun, J. Noret, *Hagiographica Cypria*, Turnhout 1993 (Corpus Christianorum. Series Graeca 26), p. 177-202

Saint Constantin, les Caramaniens et les Anasténarèdés*

Jean-Pierre Grélois

Dans les années 1570 et 1580, les théologiens du *Stift* de Tübingen, l'académie instituée dans le duché de Wurtemberg pour former des pasteurs luthériens, étaient engagés dans des polémiques les opposant aux catholiques et aux calvinistes. Soucieux d'appuyer leur argumentation, ils jugèrent utile de s'adresser directement aux Églises orientales, supposées avoir conservé des traditions plus proches des croyances et usages de l'Église primitive[1]. Il en résulta une correspondance relativement suivie entre le patriarcat œcuménique et les universitaires de Tübingen[2]. Une occasion de nouer des relations directes se présenta lorsque David Ungnad, baron de Sonnegg et Bleiburg[3] (1530-1600), fut désigné en 1572 pour prendre la tête de l'ambassade que l'empereur Maximilien II (1564-1576) enverrait l'année suivante à Istanbul auprès du sultan Selim II (1566-1574). L'ambassadeur recherchait, par l'intermédiaire du duc Louis III de Wurtemberg (1568-1593), un « prédicateur évangélique, exemplaire et lettré, qui connût particulièrement le grec[4] ». Le choix du *Stift* se porta sur Maître Stephan Gerlach (1542-1612), cadet d'une famille en voie d'ascension sociale et ancien étudiant en théologie à Tübingen[5].

Tout au long de son séjour dans la capitale ottomane (6 août 1573-4 juin 1578), le *Journal* de Gerlach nous le montre participer à la vie de l'ambassade, rencontrer le patriarche de Constantinople Jérémie II Tranos (1572-1579) et des dignitaires du patriarcat, chercher à acquérir des manuscrits grecs, visiter la Ville et profiter de toute occasion pour assister à des cérémonies religieuses, tant celles des Latins et des Arméniens que celles des Grecs orthodoxes. De ces cérémonies il note infatigablement le déroulement dans ses moindres détails. Il s'informe aussi sur les diverses populations que compte Istanbul. Parmi les témoignages de cet ordre recueillis

* L'auteur remercie M.-É. Handman, E. Nonveiller et O. Delouis pour leur précieux apport de documentation concernant les *Anasténaria*. On trouvera une liste d'abréviations en fin d'article.

1. Voir Ch. Hannick, Jérémie II Tranos, le dialogue avec les protestants (1573-1581), dans *La théologie byzantine et sa tradition.* 2, *(xiiie-xixe s.)*, éd. C. G. Conticello et V. Conticello, Turnhout 2002, p. 558-561.
2. Pour un aperçu de cette correspondance, voir M. Crusius, *Turcogræciæ libri octo*, Bâle 1584 (réimpr. Modène 1972), *passim*.
3. Pour une biographie du personnage, voir A. Ferus, *Die Reise des kaiserlichen Gesandten David Ungnad nach Konstantinopel im Jahre 1572*, mémoire de maîtrise, université de Vienne, novembre 2007 (http://www.yumpu.com/de/document/view/5006119/magisterarbeit-e-theses-universitat-wien), p. 37-45.
4. Gerlach, p. 1.
5. *Allgemeine deutsche Biographie* 9, Leipzig 1879, p. 23 (J. Hartmann).

par Gerlach, nous nous attacherons ici à ceux qui concernent un groupe ethnico-religieux, celui des Caramaniens[6] (en turc « Karamanlılar », en grec Καρα-μανιῶται / Καραμανλῆδες) établis dans le quartier *intra muros* de Karamania, non loin de la forteresse des Sept-Tours (Yedikule)[7]. Ces témoignages n'ont, à notre connaissance, pas de semblables dans la documentation.

C'est le 1er avril 1576, quatrième dimanche de Carême, que le *Journal* de Gerlach enregistre pour la première fois des informations concernant les Caramaniens.

> Le patriarche a dit la messe dans une localité nommée Karamania. Les gens sont certes de religion grecque, mais ils parlent turc, ne savent rien, ou alors fort peu, du grec et sont originaires de Caramanie. Ils ont là une belle église dédiée à saint Constantin[8], d'autres belles bâtisses grecques et arméniennes aussi[9]. Après la messe ils donnent un savoureux banquet pour le patriarche, selon ce que permet la période[10].

Le vendredi 29 juin de la même année, Gerlach se rend au patriarcat arménien[11], puis prend la direction des Sept-Tours pour descendre visiter l'église Saint-Constantin.

> Elle présente l'aspect d'un bâtiment ancien, orné d'icônes. À l'[entrée du] sanctuaire il y a l'icône du Christ, flanquée d'un côté par celle du Précurseur ; de l'autre, c'est-à-dire à gauche pour ceux qui entrent, se trouvent Marie et saint Théodore le confesseur[12] ; au-dessus [de l'une] des deux portes du sanctuaire, la Dormition de Marie près de qui se tiennent tous les disciples du Christ et beaucoup d'autres, sur l'autre porte l'Assomption. Au-dessus de la porte du temple, saint Athanase avec une barbe grise, *item* Constantin le Grand et sa mère Hélène avec leurs couronnes impériales et des vêtements brodés d'or et de pierreries.
> […] Karamania […] dont les habitants, tous de religion grecque mais ne connaissant pour la plupart que la langue turque, sont de surcroît riches […]. Il y a parmi eux de nombreux orfèvres[13].

6. Pour une synthèse sur le sujet, voir S. Yérasimos, À propos des *sürgün* du Karaman à Istanbul, dans *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman, xiv*e*-xviii*e *siècle. Actes du colloque du Collège de France, octobre 2001*, éd. G. Veinstein, Paris 2005, p. 353-362.
7. Forteresse édifiée par Mehmet II en 1457 / 1458 ; Müller-Wiener, *Bildlexikon*, p. 297.
8. Cf. Müller-Wiener, *Bildlexikon*, p. 147, plan ; Z. Karaca, Konstantinos (Ayios) – Eleni (Ayia) kilisesi, *Dünden bugüne Istanbul ansiklopedisi* 5, Istanbul 1994, p. 60-61 ; Şarlak, *Églises*, p. 47-48.
9. Le vendredi 27 suivant, Gerlach (p. 186) précise que la rue se nomme « rue des Caramaniens » à cause de l'origine des habitants (de religion grecque mais parlant le turc et très peu le grec), et qu'il s'y trouve « de belles maisons, grandes et larges avec de beaux jardins ».
10. Gerlach, p. 173.
11. Alors établi dans l'ancien monastère de la Vierge Péribleptos : Janin, *ÉM*, p. 218-222 ; Müller-Wiener, *Bildlexikon*, p. 200-201 ; Şarlak, *Églises*, p. 50-51.
12. Théodore Stoudite (759-826), dont le monastère Saint-Jean Prodrome de Stoudios, devenu Imrahor camii, se trouve immédiatement à proximité de Saint-Constantin : Janin, *ÉM*, p. 430-440 ; Müller-Wiener, *Bildlexikon*, p. 147-152.
13. Gerlach, p. 217.

L'année suivante, notre théologien prend connaissance de pratiques particulières liées à la célébration de la fête de saint Constantin (mardi 21 mai 1577).

> Les Grecs ont célébré la fête de Constantin le Grand dans une église située non loin des Sept-Tours. Ils montrent là dans un coffre, ou châsse, un os avec la peau d'un doigt de l'empereur Constantin le Grand. Dès que les gens prennent la [châsse] sur les épaules, ou seulement la touchent, certains d'entre eux tombent par terre ou se mettent à sauter[14], ou bien ils tremblent de tout leur corps, certains marchent à tâtons le long des murs, certains deviennent fous furieux, certains devenus tout blêmes perdent conscience, à d'autres il arrive autre chose. Chez d'autres, les enfants en particulier, il ne se produit rien. Et cela n'a lieu qu'à la Saint-Constantin. Alors, selon la gravité de l'état où quiconque se trouve plongé, on peut savoir, disent-ils, s'il a peu ou beaucoup de péchés sur la conscience. Voilà une bien étrange relique ! Après la messe de cette fête, ils donnent selon leur habitude un banquet, et ils touchent cette châsse de la même façon[15].

Quelques mois plus tard, le jeudi 10 novembre 1577, Gerlach revient dans le quartier de Karamania pour assister à un baptême dans une église Saint-Georges[16]. Il y voit :

> de nombreuses icônes du Seigneur Christ, de Jean-Baptiste, de Marie, de Théodore Stoudite, devant le chœur et à l'extérieur de la porte, celles de Constantin le Grand et sa mère Hélène, de saint Athanase, etc., qu'ils ont prises dans l'église voisine de Saint-Constantin que les Turcs possèdent maintenant. C'est l'église « Saint-Georges »[17], dont il est mentionné plus haut qu'ils y promènent chaque année comme des reliques quelques ossements de Constantin le jour de sa fête, ce qui rend les gens comme fous furieux[18].

Le mercredi 21 mai 1578 enfin, Gerlach retourne à Saint-Constantin et en rapporte un compte rendu détaillé de la fête patronale.

> Les Grecs ont célébré la fête de Constantin dans l'église du quartier des Caramaniens, non loin des Sept-Tours. Avant le service divin, quiconque le veut va voir le prêtre dans l'église et se découvre. Le prêtre lui pose sur la tête l'évangéliaire et y lit l'évangile au-dessus de lui. Le [fidèle] fait pendant ce temps-là de nombreux signes de croix. Quand cette lecture est terminée, il donne au prêtre quelques aspres[19], baise l'icône de l'empereur Constantin et de sa mère Hélène, et il s'en va.

14. Le verbe employé ici, *springen*, « sauter », peut aussi signifier « danser » (voir plus bas).
15. Gerlach, p. 348-349.
16. Saint-Georges au Kyparission : Janin, *CB*, p. 377 ; Id., *ÉM*, p. 70 ; Müller-Wiener, *Bildlexikon*, p. 201, plan ; Şarlak, *Églises*, p. 41-42.
17. La suite de la phrase impose de comprendre ici qu'il s'agit en fait de Saint-Constantin.
18. Gerlach, p. 406.
19. Petite monnaie d'argent (en turc « akçe ») dont 40 valaient un thaler (cf. Gerlach, p. 31).

> Là-dessus commence la messe. Avant, pendant et après la messe quelques célibataires dansent ensemble devant les portes de l'église, à huit, dix ou plus. Ils se tiennent par les bras, dansent en ligne ou en cercle, font un pas après l'autre, l'un en arrière, l'autre en avant, et cette danse dure quelques heures. Mais ils n'y emploient pas de musiciens : au contraire, l'un entonne le chant et tous les autres reprennent après lui, ce qui s'accorde merveilleusement. Les spectateurs rient souvent à gorge déployée de les entendre chanter de si belles polissonneries et facéties.
> Quand la messe eut pris fin, on distribua entre les [assistants] le pain bénit, du riz, des amandes et toutes sortes d'autres choses. Ils avaient là aussi, reposant sur le pupitre dans un coffret qu'ils baisaient, un petit os du bras de l'empereur Constantin. Jusqu'alors, ils le tenaient, lors de cette fête annuelle, déposé dans une petite châsse qu'ils portaient à quatre à travers l'église. Alors certains s'affaissaient à terre, certains en perdaient presque l'esprit, à ne plus savoir qui ils étaient, d'autres en prenaient un teint blafard de cadavre, etc. Le petit os aussi bougeait et faisait du vacarme dans la châsse. Mais maintenant les Turcs ne veulent plus tolérer cette circumambulation, ce pourquoi on doit désormais le laisser au repos.
> Devant les portes de cette église étaient assis un grand nombre de mendiants, dont beaucoup avaient aussi à vendre toutes sortes de friandises, amandes, sucreries, miel, etc. Après la messe [les fidèles] banquetèrent honnêtement hors de l'église, dans le vestibule et dans le jardin, ainsi que chez eux.
> Là, ils ont aussi une fontaine aux propriétés curatives où l'on descend par quelques marches. Turcs et Grecs viennent s'y laver contre la fièvre, et ils y suspendent en souvenir des ex-votos, petits cierges, cheveux, chiffons, etc.[20]

Les Caramaniens apparaissent dans la documentation dès la seconde moitié du xve siècle. On sait qu'il s'agit de chrétiens déportés du Karaman[21], dans le sud de l'Anatolie, par Mehmet II et installés à Istanbul en 1468 et 1471. Leur obédience religieuse reste alors incertaine, puisqu'un dénombrement les désigne en 1478 comme « Caramaniens d'aspect arménien[22] ». Au siècle suivant, un registre de capitation mentionne en 1544 quatre contribuables constituant, à l'intérieur de la communauté grecque-orthodoxe, la « communauté faisant partie de la communauté des Arméniens de Karaman qui est venue dans le quartier de l'église Saint-Constantin[23] ». S'il ne fait aucun doute qu'il s'agit là de l'église que visita plus tard Gerlach, le petit nombre de foyers fiscaux laisse supposer une installation récente, mais la documentation postérieure prouve une expansion notable du peuplement caramanien dans le quartier. Présent à Istanbul en 1551-1552, Nicolas de Nicolay mentionne « près les Sept-Tours […] une grande rue, la plupart habitée de Caramaniens […]

20. Gerlach, p. 499.
21. La région de Lârende, l'antique Laranda, aujourd'hui Karaman, sur le versant nord du Taurus cilicien : K. Belke, M. Restle, *Galatien und Lykaonien*, Vienne 1984 (TIB 4), p. 197-198.
22. Yérasimos, À propos des *sürgün* (cité n. 6), p. 355-356.
23. *Ibid.*, p. 360.

exerçant marchandises ou arts mécaniques, dont ils sont fort ingénieux artisans[24], spécialement en orfèvrerie ». Il ajoute qu'ils observent « même religion et croyance » que les Grecs et qu'ils « obéissent au patriarche de Constantinople »[25]. Le 7 octobre 1553, Hans Dernschwam donne des précisions supplémentaires.

> Non loin dudit château appelé Yedikule, en un endroit solitaire de la Ville, habite une population chrétienne. On les appelle Caramaniens, d'après le pays de Karaman [...]. Ils sont chrétiens, suivent la foi des Grecs, célèbrent leur messe en grec et pourtant ne comprennent pas le grec. Leur langue est le turc[26].

Par « endroit solitaire », Dernschwam semble suggérer que les Caramaniens habitent un quartier non encore complètement bâti, en tout cas éloigné du centre. Par ailleurs il est le premier à noter la particularité linguistique de cette population. Si l'on avait encore besoin d'une preuve du rattachement des Caramaniens à l'Église grecque-orthodoxe, on en serait définitivement convaincu par un acte du patriarche Métrophane III, daté de 1568 / 1569, réglant une querelle de préséance entre ecclésiastiques lors des cérémonies à l'église Saint-Constantin « de Karamania », et rappelant un usage en vigueur « depuis la prise de Constantinople »[27]. Cette dernière précision assure pratiquement que l'édifice était antérieur à 1453, car il est peu probable qu'il ait pu avoir été construit après cette date.

À cette étape de l'étude, le lecteur aura constaté qu'une part notable des informations collectées par Gerlach en 1576-1578 se trouve confirmée par les documents antérieurs : on a affaire ici à une population grecque-orthodoxe turcophone originaire du Karaman, établie dans une même rue auprès de l'église Saint-Constantin, non loin de la forteresse des Sept-Tours. Assuré désormais de la fiabilité du témoignage de Gerlach sur les us et coutumes des Caramaniens, on pourra maintenant le comparer à d'autres, tirés du même auteur, concernant les chrétiens orthodoxes ou autres contemporains, ainsi qu'à de la documentation postérieure.

24. À noter que, selon Aşıkpaşazade, Mehmet II avait fait déporter de Karaman en 1468 des « gens habiles dans leur art » : *Von Hirtenzelt zur Hohen Pforte: Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik « Denkwürdigkeiten und Zeitläufte des Hauses ʿOsman »*, trad. R. Kreutel, Graz / Vienne / Cologne 1959 (Osmanische Geschichtsschreiber 3), § 143, p. 240.

25. N. de Nicolay, *Dans l'empire de Soliman le Magnifique*, présenté et annoté par M.-C. Gomez-Géraud et S. Yérasimos, Paris 1989 (réédition des *Quatre premiers livres des navigations et pérégrination de N. de Nicolay*, Lyon 1567-1568), p. 229.

26. *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*, éd. F. Babinger, Munich / Leipzig 1923 (réimpr. Berlin / Munich 1986, avec une postface de R. Schnur), p. 52 ; *Ein Fugger-Kaufmann im Osmanischen Reich: Bericht von einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien 1553-1555 von Hans Dernschwam*, Francfort-sur-le-Main 2012 (adaptation en allemand moderne et éd. H. Hattenhauer et U. Bake), p. 73.

27. A. Papadopoulos-Kérameus, Κατάλογος τῶν ἐν τῷ Ἑλληνικῷ Φιλολογικῷ Συλλόγῳ χειρογράφων βιβλίων, *EPhS*, supplément aux t. 20-22, 1892, nos 11, 5, p. 95-96 ; Id., *Églises*, p. 140, n. 30.

Karamania, que Gerlach qualifie de « localité », est en fait une partie du quartier connu à l'époque byzantine sous le nom de Psamathion ou Psamathia, en turc Samatya[28]. À son époque, Saint-Constantin ne peut être, comme il l'écrit, qu'une église ancienne, c'est-à-dire datant de la période byzantine. Le 21 novembre 1652, Paul d'Alep donne à son sujet les précisions suivantes :

> Cette église est très ancienne, très vénérée, haute, en pierre, avec voûte, et à l'intérieur il y a une icône de Notre-Seigneur Jésus-Christ et une de la sainte Vierge, celle de saint Nicolas et celle de saint Jean-Baptiste, toutes très grandes et anciennes. On prétend qu'elles datent du temps de l'empereur Constantin. [...] Nous baisâmes la main droite de l'empereur Constantin qui est en os jaune comme de l'or[29].

En commentant ce passage, Papadopoulos-Kérameus supposait avec quelque vraisemblance que Paul d'Alep faisait état d'une église à coupole[30]. Quant aux icônes dont celui-ci donne une liste, seule celle de saint Nicolas ne figure pas chez Gerlach. Ce dernier fournit certes des informations à propos de la relique de l'empereur Constantin, mais de façon incertaine (un os avec la peau d'un doigt, quelques ossements, un petit os du bras), ce qui laisse penser qu'il n'avait pas vu la châsse ouverte, contrairement à Paul d'Alep.

Aujourd'hui, il subsiste dans Imrahor Ilyas Bey caddesi, à proximité des ruines du monastère de Stoudios, l'église dite des Caramaniens, dédiée aux saints Constantin et Hélène. L'église primitive aurait disparu dans un incendie en 1689 ou 1782 et l'édifice actuel, de plan basilical, résulte d'une reconstruction de 1805 et de restaurations ultérieures[31].

Dans le cadre de sa mission d'information sur les coutumes de l'Église orthodoxe, Gerlach a noté, non seulement chez les Caramaniens mais aussi en d'autres circonstances, les pratiques qui heurtaient le théologien évangélique qu'il était. C'est ainsi que le jeudi 24 avril 1578, fête de saint Georges dans l'église du même nom déjà mentionnée, il décrit en détail la façon dont les fidèles pensent libérer leur conscience de tous leurs péchés.

> Il se tient aussi un prêtre [...], vers qui vont les pauvres pécheurs : ils ôtent leur turban et leur bonnet, il leur pose alors sur la tête un livre contenant l'acoluthie, ou office de la fête, et il en lit au-dessus d'eux l'évangile de ladite fête ; le laïc lui donne quelques aspres, fait différents signes de croix, s'incline et s'en va comme si tous ses péchés étaient désormais pardonnés[32].

28. Janin, *CB*, p. 418.
29. Paul d'Alep, *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche*, éd. et trad. B. Radu, PO 107 (t. 22/1), Paris 1930 (réimpr. Turnhout 1989), p. 109.
30. Papadopoulos-Kérameus, *Églises*, p. 140, n. 30.
31. Şarlak, *Églises*, p. 47-48 (1689) ; S. Pétridès, Églises grecques de Constantinople en 1652, *EO* 4, 1900, p. 47 (1782), sans qu'il soit possible de choisir entre les deux incendies qui touchèrent cette année-là Samatya, le 24 juillet et le 21 août ; cf. A. M. Schneider, Brände in Konstantinopel, *BZ* 41, 1941, p. 399.
32. Gerlach, p. 485.

En marge d'un compte rendu du même rite lors de la fête de sainte Paraskeuè, le vendredi 26 juillet 1577, l'éditeur de Gerlach n'a pas manqué, en bon disciple de Luther, de noter : « Trafic d'indulgences ! »[33].

Les banquets qui suivent certaines fêtes religieuses ne suscitent pas à proprement dire de jugement de la part de notre auteur, mais il laisse transparaître ses réticences. Les orthodoxes respectent certes en ces occasions les interdits alimentaires constitutifs du jeûne – en période de carême, ou les mercredis et vendredis – mais cette observance se concilie fort bien avec les excès de table et de boisson auxquels se livrent les participants, fussent-ils de rang élevé. Le patriarche lui-même donnait son aval à la goinfrerie et à l'ivrognerie, en ouvrant le banquet de l'Assomption, le mercredi 15 août 1576, avec ces paroles : « Qui m'aime mange et boive hardiment ! » Un interlocuteur habituel de Gerlach, le grand rhéteur du patriarcat Jean Zygomalas, mangea tant ce jour-là qu'il vomit le lendemain tous les poissons qu'il avait engloutis. Mais la Vierge lui apparut en songe et lui annonça sa guérison. Pour remercier la Mère de Dieu il composa une épigramme. Comme Gerlach avait loué les qualités littéraires de l'œuvrette, mais critiqué quelque peu la superstition dont elle faisait preuve, Zygomalas lui répondit vertement en traitant tous les Allemands d'hérétiques[34].

Autre objet de curiosité, voire de scepticisme, pour Gerlach, la fréquentation des sources et fontaines sacrées (*hagiasmata*). Bien que chacune de ces dernières soit liée à un lieu de culte orthodoxe, les pèlerins qui s'y rendent dans l'espoir d'une guérison miraculeuse sont tout aussi bien des chrétiens, grecs et arméniens, que des musulmans. Deux exemples suffiront. Le premier concerne un sanctuaire abondamment documenté à l'époque byzantine, celui de la Vierge de Pègè, ou de la Source[35]. Le vendredi suivant les Pâques 1576, soit le 27 avril :

> les Grecs et les Arméniens ont célébré la fête de Chrysopègè[36], ce qui est une épithète de Marie […]. Nous […] allâmes en excursion […] là […] où se dressait l'église de la Panagia dont on peut encore voir les murs effondrés de briques cuites. On descend à la source par 32 marches, car elle se trouve dans un souterrain fort vaste et construit avec des murs. Il semble qu'il y ait eu jadis une chapelle à proximité. Elle est revêtue à l'intérieur et par devant de marbre blanc. Devant la source s'élève un bloc de marbre blanc sur lequel se trouve un vase de terre cuite. Quiconque y vient le prend, l'emplit d'eau, s'en lave les mains et le visage et en boit. Et ce ne sont pas seulement les Grecs et les Arméniens qui le font, mais aussi les Turcs qui sont totalement convaincus que si l'on a la fièvre, que l'on se lave dans cette eau et que l'on en boit, on en est débarrassé. C'est ce qu'ont assuré plusieurs Turcs qui étaient

33. *Ibid.*, p. 368.

34. *Ibid.*, p. 289-290. L'épigramme a été publiée par Crusius (cité n. 2), p. 259-260.

35. Cf. Janin, *CB*, p. 451-452 ; Id., *ÉM*, p. 223-228 ; Şarlak, *Églises*, p. 42-43 ; en dernier lieu : S. Efthymiadis, Le monastère de la Source à Constantinople et ses deux recueils de miracles. Entre hagiographie et patriographie, *REB* 64-65, 2006-2007, p. 283-309.

36. C'est-à-dire de la Source d'or, appellation empruntée aux Grecs de l'époque par les voyageurs occidentaux ; voir par exemple P. Gilles, *Itinéraires byzantins*, trad. J.-P. Grélois, Paris 2007 (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 28), p. 440.

> descendus avec nous à la source. Il vint aussi une femme turque avec sa petite fille à qui elle lava le visage à cette source. Elle en but et en donna aussi à boire à la petite fille contre la fièvre. Cela fut aussi confirmé par notre janissaire, Ibrahim bey, qui, souffrant de la fièvre depuis trois ans, n'avait eu qu'à se laver à cette source pour en être débarrassé sur l'heure. Au-dessus du griffon pendaient de nombreux fils de soie, etc., des ex-votos accrochés par les gens qui avaient été délivrés là de la fièvre. En haut un Turc monte la garde, car l'entrée est close de lattes. Il a un logement à proximité, comme une boutique. Nous avons dû lui donner deux aspres.
> Les Turcs disent aussi qu'il y a des poissons dans cette source[37]. Comme elle a des deux côtés des ouvertures voûtées si étroites que l'on ne peut voir les poissons, on les attire à l'extérieur avec de la nourriture. Tant qu'ils seront là, l'Empire turc durera. Et voici ce qu'ils disent de l'origine de ces poissons : il était une fois où l'empereur Constantin vint à cette fontaine auprès de laquelle il voulait se divertir ; on lui apporta alors un poisson grillé qui, après qu'il l'eut jeté dans la source, ressuscita, et il est encore là. Voilà ce que les Turcs tiennent pour certain[38].

Le second témoignage, daté de l'année suivante, apporte malgré sa concision quelques détails supplémentaires.

> Le 1er [mai 1577] M. Schmeisser et moi sommes allés *extra muros* à Ayvansaray, là où les Grecs ont un pèlerinage à une fontaine. Ils sortent à quelques milliers de personnes, hommes, femmes et enfants. Ils se lavent les yeux et le visage à la fontaine. L'eau en effet serait bonne pour les yeux, la fièvre et autres maladies. Ils suspendent là des cheveux, des fils, des chiffons au mur, et la colline est remplie de gens. Certains allument des cierges et les font brûler là ; ils mangent aussi dehors[39].

Observé en un lieu qui pourrait correspondre à l'ancien Kosmidion[40], ce rituel correspond en plus complet à celui décrit lors de la Saint-Constantin de 1578. L'usage de suspendre des cheveux, des fils ou des chiffons en guise d'ex-votos auprès de lieux sacrés chrétiens, d'un *hagiasma* en particulier, est bien documenté par les voyageurs[41] et Gerlach en donne plusieurs exemples[42]. Stéphane Yérasimos considérait cette pratique comme chamanique, héritée des Turkmènes[43], mais elle est

37. D'où son nom turc de Balıklı (*balık* = poisson).
38. Gerlach, p. 185-186.
39. *Ibid.*, p. 341.
40. Cf. Janin, *ÉM*, p. 286-289.
41. Voir par exemple J. Covel, *Voyages en Turquie (1675-1677)*, éd. et trad. J.-P. Grélois, Paris 1998 (Réalités byzantines 8), p. 336-337.
42. Gerlach, p. 171 (à Chalcédoine) ; p. 255 (à Palorme / Bandırma) ; p. 377 (*hagiasma* de saint Jean-Baptiste entre Sainte-Sophie et le Sérail) ; p. 368 (Hagia-Paraskeuè à Hasköy) ; p. 487 (Hagia-Phôteinè au-delà d'Eyüp).
43. Yérasimos, À propos des *sürgün* (cité n. 6), p. 361.

attestée dès l'Antiquité[44], tout en restant bien vivante auprès de certains musulmans contemporains[45].

On en revient maintenant à la partie la plus spectaculaire du rituel pratiqué en 1577 par les Caramaniens lors de la Saint-Constantin, et uniquement lors de cette fête. À l'intérieur de l'église, quatre fidèles prenaient la châsse contenant la relique sur les épaules et il se produisait alors dans l'assistance des phénomènes qu'il faut bien qualifier de transe (chutes à terre, sauts et danse, tremblements, marche à tâtons, accès de folie furieuse, perte de connaissance, blêmissement, etc.). On peut supposer que les porteurs participaient aussi à la danse puisque l'on entendait la relique faire du vacarme dans la châsse. La transe ne concernait pas tous les assistants : certains, les enfants notamment, en étaient exempts, sans doute parce qu'ils étaient considérés innocents. Selon l'explication recueillie par Gerlach, la violence du phénomène aurait été proportionnelle au nombre de péchés de chacun.

Si l'auteur ne fait pas expressément état du sentiment de l'Église devant ce rituel, on peut penser qu'à une période de laisser-faire succéda une reprise en mains attestée en novembre 1577. L'autorité civile, c'est-à-dire l'administration ottomane de la Ville, sans doute à la demande du patriarcat, a dû procéder à une fermeture de l'église des Caramaniens, si nous comprenons bien que « les Turcs [la] possèdent maintenant[46] ». On dispose, chez Gerlach lui-même, d'une mesure du même genre à propos du pèlerinage à Pègè.

> Auparavant, Turcs et Chrétiens y venaient tous les ans par milliers ce jour-là […]. Comme il s'y débitait quantité de vin tandis qu'il s'y produisait des meurtres et bien d'autres troubles, on y a mis bon ordre[47].

Au demeurant la fermeture ne fut que provisoire, puisque la fête de saint Constantin fut à nouveau célébrée l'année suivante, mais selon un rituel assagi. La relique était désormais offerte à l'adoration des fidèles sur un pupitre. La danse, accompagnée de chant, se déroulait à l'extérieur de l'église, durant plus longtemps que la messe, puisqu'elle avait lieu avant, pendant et après la cérémonie. Exécutée en cercle par les célibataires, cette danse pouvait être un rappel de la circumambulation. Quoi qu'il en soit, les danseurs donnaient alors un ton carnavalesque à leur prestation en chantant « polissonneries et facéties » et ce à la grande joie des spectateurs[48].

44. Cf. *RE* III, 1897, col. 159. Sur le maintien du culte des sources, voir F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vol., Oxford 1929, p. 105-112 ; J.-P. Roux, *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale : contribution à l'étude des représentations religieuses des sociétés turques*, Istanbul / Paris 1970, p. 159-166.

45. *Ibid.*, p. 164, p. 204-205 ; pl. 9.

46. Gerlach, p. 406. Papadopoulos-Kérameus (*Églises*, p. 139, n. 29) voyait dans ces Turcs les chrétiens turcophones, sans prendre garde que Gerlach, comme tous les voyageurs, fait de turc le synonyme de musulman.

47. Gerlach, p. 186.

48. *Ibid.*, p. 499.

Pour ce qui en est de l'attitude officielle de l'Église, on peut se référer aux chapitres 55 et 56 d'une sorte de catéchisme orthodoxe rédigé à la fin du XVIIIe siècle par Théophile de Janina, évêque de Kampania en Macédoine. Le disciple y demande à son maître spirituel ce qu'il faut penser de

> ce qui se passe dans les monastères et de nombreuses églises de village quand, lors des panégyries et autres fêtes commémoratives des saints et de la Vierge, on sort les saintes icônes du Christ, de la Vierge, de saint Dèmètrios, de saint Georges et autres, et qu'en présence d'une foule de gens, des laïcs et les premiers venus les prennent sur leur épaules et courent comme des fous.

Après que le maître a, dans sa réponse, fait allusion à des pratiques semblables chez les païens, sa réponse est claire.

> Quant à ceux qui se saisissent des icônes et qui marchent en désordre, la loi dégrade les clercs et excommunie lourdement les laïcs, […] et il n'est permis aux laïcs ni de les porter sur les épaules, ni de courir, ni de leur faire faire des tours […]. Que seuls les prêtres élèvent les icônes et les fassent sortir des églises avec piété[49].

Même s'il s'agit ici d'icônes et non pas de reliques, on ne peut manquer de relever des similitudes entre cet usage et ce que nous savons de la Saint-Constantin des Caramaniens : lors d'une fête patronale (panégyrie) des laïcs prennent en public les objets sacrés sur leurs épaules pour les emporter dans une circumambulation plutôt agitée. On observera que si l'Église éprouvait le besoin de condamner par principe ces usages, c'est qu'ils étaient couramment pratiqués dans la réalité. C'est pourquoi il se pourrait bien que la fermeture provisoire de Saint-Constantin ait été effectuée sur demande du patriarcat, afin de faire cesser un trouble à l'ordre public.

D'autres aspects de la Saint-Constantin, telle que la célébraient les Caramaniens, se retrouvent dans des rituels pratiqués en milieu grec rural à l'époque contemporaine. Dans le bourg de Samakovo[50], le lundi précédant le Carême voyait, avant les échanges de populations (1912-1923), se dérouler par les rues une procession carnavalesque dite des *Pitéradés*. Les participants déguisés dansaient au son de la cornemuse en chantant et faisant des pitreries[51]. Les paroles de leurs chansons allaient dans certains cas bien au-delà des sous-entendus obscènes[52].

49. Théophile de Janina, *Ταμεῖον τῆς Ὀρθοδοξίας*, Venise 1788, p. 130-132.
50. Aujourd'hui Demirköy, district de Kırklareli (Thrace turque).
51. Papachristodoulou, *Anasténaria*, p. 356-359.
52. Un exemple : Ὁ Γεωργὴς ὁ Κοτρωνὴς ʼγαπᾷ τὸ μουνὶ πολύ, / καὶ ἀπ' τὴ διαστρεμνιά του γαμεῖ καὶ τὴν πεθερά του, « Georges Kotrônès aime beaucoup le c…, et dans sa perversité il b… même sa belle-mère » (*ibid.*, p. 359).

Il est enfin un rituel bien connu, toujours pratiqué de nos jours, qu'il convient de comparer à la Saint-Constantin des Caramaniens, celui des *Anasténaria*[53]. Ce dernier a été observé et décrit, pour la première fois en 1873[54], dans des localités bulgarophones et surtout hellénophones de Roumélie orientale[55], par des folkloristes qui y voyaient la survivance de rites orgiaques et dionysiaques. Il n'est peut-être pas anecdotique que le principal village où se célébrait le rituel des *Anasténaria* s'appelait Kôstè[56], un diminutif du nom de Constantin, et que l'un des jours de célébration était le 21 mai. Transplantés en divers lieux de la Macédoine grecque, les adeptes du culte, appelés *Anasténarèdés*, y apportèrent leurs traditions, quitte à les tenir discrètes un certain temps, puisque l'on n'en signale de manifestations publiques qu'à partir de 1940[57].

Nous laisserons de côté les aspects les plus spectaculaires des *Anasténaria*, le sacrifice animal et la marche, ou danse, pieds nus sur le feu, qui ont été suffisamment décrits par ailleurs[58]. Des traits désormais familiers retiendront en revanche l'attention, par exemple l'existence d'un *hagiasma* qualifié de « monastère »[59]. Mais il s'agit surtout de la date, la fête des saints Constantin et Hélène. Ce jour-là, l'Église locale se fait discrète, en se limitant à une bénédiction par le pope au commencement de la cérémonie, avant le sacrifice animal. Les icônes des deux saints sont pour la plupart conservées non pas à l'église, mais dans un local spécialement affecté à leur culte, le *konaki*. Ces images présentent la particularité d'être munies d'un manche, de clochettes et d'ex-votos, afin que les participants puissent les tenir et les agiter bruyamment en tous sens au cours de leurs évolutions. Celles-ci consistent en une circumambulation dans le *konaki*, une procession jusqu'à la place où se trouve le brasier, et enfin les sauts et la danse sur le feu. Peu à peu, au son de la lyre et du tambour, les adeptes entrent en transe, ils poussent des cris rituels et, à mesure que le rythme s'accélère, certains sont pris de spasmes et ont le regard vitreux, ou les yeux révulsés, le visage blafard[60]. Pendant la danse, les assistants chantent des airs de circonstance qui n'ont rien de religieux[61].

53. *Ibid.*, p. 265-332.

54. Il est à remarquer que l'étude de 1873, signée An. Chourmouziadès, ne montre guère de bienveillance vis-à-vis de ce qu'elle considère comme une hérésie : *ibid.*, p. 269.

55. Ce groupe de villages est situé dans l'arrière-pays d'Ahtopol (en grec Agathoupolis), près de la frontière bulgaro-turque ; *ibid.*, p. 275, carte.

56. *Ibid.*, p. 304. Devenu bulgare, le village a gardé son nom (Kosti).

57. *Ibid.*, p. 294 et 308.

58. Pour une description détaillée du rituel exécuté dans le village d'Hagia Hélènè (Serrès) le 21 mai 1950, voir *ibid.*, p. 312-316.

59. *Ibid.*, p. 330-331.

60. *Ibid.*, p. 320.

61. *Ibid.*, p. 362-365. À titre d'exemple, l'un de ces chants commence par ce distique : Ἀνάμεσα στὸ Μπεηογλοῦ κι' ἀνάμεσα στὴν Πόλη / κερὰ Βδοκιὰ πουλεῖ κρασὶ γιὰ τοὺς ἀνδρειωμένους, « Dans Beyoğlu et dans la Ville, Dame Eudocie vend du vin pour les vaillants ».

Il apparaît d'autre part que la hiérarchie ecclésiastique s'est toujours efforcée de combattre, ou à défaut de contenir, ce qu'elle considère comme une hérésie[62]. De son côté l'autorité civile n'était pas en reste, puisque le préfet de Serrès, interrogé sur le sujet en 1950, répondait sur un ton dédaigneux qu'il envisageait d'interdire l'année suivante les *Anasténaria*, parce que, disait-il, « c'est une honte »[63].

Si nous pouvons donc exposer des similitudes entre la Saint-Constantin des Caramaniens telle que Gerlach l'a vue en 1576-1578, et le rituel des *Anasténaria* décrit depuis la fin du XIXe siècle – même date calendaire, danse et transe –, nous n'oserons toutefois prétendre qu'il y ait eu filiation entre les deux. Même si la première se situe à Istanbul, elle tire probablement son origine en Asie Mineure dans le pays de Karaman. Il serait peut-être éclairant de trouver des phénomènes semblables en milieu anatolien, chez les musulmans hétérodoxes par exemple. Quant au second, enraciné en milieu rural, il semble bien être originaire de Thrace et, si l'on en croit un informateur, fort ancien[64].

Quelle signification pouvaient et peuvent avoir ces pratiques pour les participants ? L'état de transe des Caramaniens pendant la danse était, dit-on, proportionnel au poids des péchés de chacun. De leur côté, les *Anasténarèdés* parlent de rédemption (*lytrôsis*)[65]. Les deux rituels auraient donc le même but, libérer les consciences.

Jean-Pierre GRÉLOIS
UMR 8167 Orient et Méditerranée

62. *Ibid.*, p. 269. Sur ce point l'attitude de l'Église orthodoxe ne semble pas avoir changé de nos jours.
63. *Ibid.*, p. 271, n. 2.
64. Les icônes, datant de « 700 ans », auraient été trouvées à Kôstè, « sous les ruines » : *ibid.*, p. 331.
65. *Ibid.*, p. 327.

Testimonia

H. Dernschwam, *Tagebuch einer Reisen nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55)*

[52] Nicht weit von abstander burg, so Giedicula genant, an einem oeden orth der stadt, wont ein cristen volkh, nent man Caramanos, aus dem landt Caramania, […] seind cristen, haben den krichischen glauben. Vnd ire mes haltten sy auff krichisch vnd vorstehen doch nicht krichisch. Ir sprach ist turkisch.

St. Gerlach, *Türckisches Tage-Buch*

[173A] Den 1. hat der Patriarch in einem Flecken Karmania genannt, Meß gelesen. Die Leute sind zwar Griechischer Religion, reden aber Türckisch, und können nichts, oder doch gar wenig Griechisch, und sind auß Karmania, haben da eine schöne Kirchen zu St. Constantin, auch andere hüpsche Griechisch- und Arminische Gebäue. Nach vollendeter Messe halten sie, wie es die Zeit leiden mag, dem Patriarchen eine köstliche Mahlzeit.

[185A] Den 27. […] haben die Griechen und Armenier das Fest χρυσοπηγῆς (welches ist ein Zunam Mariæ […]). Wir […] giengen Lusts halben, […] **[185B]** […] da […] die Kirche Παναγίας gestanden und die eingefallene Mauren von gebackenen Steinen noch zu sehen sind. Zu dem Brunnen steiget man 32. Staffeln hinunter. Dann er ist unter der Erden, sehr weit und mit Mauren auffgeführet, und scheinet, als wann einmahl ein Capell dabey gewesen wär. Ist innen und davor herauß mit weissem Marmelstein belegt. Vor dem Brunnen ist ein erhabener weisser Marmelstein, worauff ein irrdin Geschirr stehet, wer hinzu kommet, nimmet es, und füllets mit Wasser, waschet darauß die Händ und das Angesicht, und trinckt. Und das thun nicht allein die Griechen und Armenier: Sondern auch die Türcken, welche gäntzlich beredet sind, wer sich in diesem Wasser wascht und davon trincke, so er das Fieber hat, so verlaß es ihn. Das haben viel Türcken, die mit uns zum Brunnen hinunter gestiegen, bestätiget. Es kam auch ein Türckisches Weib mit ihrem Töchterlein, welchem sie auß dem Brunnen das Angesicht gewaschen, darauß getruncken, auch dem Töchterlein darauß zutrincken geben wider das Fieber. Das bekräfftigte auch unser Janitschar, Ibrahim Beg, der 3. Jahr das Fieber gehabt, sich aber nur auß diesem Brunnen gewaschen, daß ihn das Fieber von Stund an verlassen. Ob dem Loch hangen viel seidene Fäden etc. an stat einer Danckbarkeit, so die Leute hingehenget, die deß Fiebers da loß worden. Oben wacht ein Türck, dann der Eingang mit Latten verschlagen, und hat darneben ein Losament, wie ein Werckstat, dem wir zween Asper geben müssen.

Es sagen auch die Türcken, daß in diesem Brunnen Fische seyen (als **[186A]** welcher auff beeden Seiten enge gewölbte Eingänge hab, daß man die Fische nicht sehen kan, man lockte sie dann mit Speise herauß) und so lang sie da, so lang werd auch das Türckische Reich währen. Und diese Fische, sprechen sie, kommen daher: Auff eine Zeit seye Käyser Constantinus zum Brunnen kommen, und sich dabey erlustigen wollen, da habe man ihm einen gebrahtenen Fisch gebracht, welcher, als er ihn in den Brunnen geworffen, wieder lebendig worden, und noch da sey: und das glauben die Türcken für gewiß.

Vor diesem sind alle Jahr auff diesen […] Tag viel 1000 Türcken und Christen hieher kommen, da man auch viel Wein dabey außgeschenckt, weil aber Todschläg und viel andere Unruh dabey fürgegangen, so hat mans abgeschafft.

Im Hereingehen sind wir durch die Caramanier Gassen gegangen. Welche also genennt ist: Weil deren Inwohner auß Caramania sind, die zwar Griechischer Religion, aber Türckisch und sehr wenig Griechisch reden. Es hat darinnen schöne, grosse, und weite Häuser mit schönen Gärten dabey […].

[217A] […] gegen den Sieben Thürnen ist die Kirche S. Constantini, scheinet ein altes Gebäu, mit Bildern gezieret: **[217B]** Bey der Sacristey ist das Bildnüs Christi, zur Seiten des Vorläuffers Christi, auff der andern oder den Eingehenden zur lincken Seiten ist Maria und St. Theodorus der Beichtiger, über den beeden Thüren der Sacristey ist das Sterben Mariä, dabey alle Jünger Christi und viel andere stehen: auff der andern Thüre ihre Himmelfahrt. Ob des Tempels Thüren der heilige Athanasius mit einem grauen Bart: item Constantinus der Grosse, und seine Mutter Helena mit ihren käyserlichen Cronen, und von Gold und Edelgesteinen gestickten Kleidern.

[…] Karamania […] dessen Innwohner alle Griechischer Religion, aber mehrertheil nur der Türckischen Sprache kündig, dazu reich sind, […] und giebet unter ihnen viel Goldschmiede.

[341A] Den 1. bin ich und Herr Schmeisser ber der Ejubanzarai draussen gewesen, da die Griechen eine Walfarth zu einem Brunnen haben, und gehen etlich 1000. Personnen, Männ- Weib- und Kinder hinauß, waschen die Augen und das Gesicht auß dem Brunnen. Dann das Wasser solle gut seyn für die Augen, das Fieber und andere Kranckheiten. Da hängen sie Haar, Faden, Lumpen an die Mauer, und sitzet der Berg voller Leute: Etliche zünden Wachßkertzen an, und lassens da verbrennen, essen auch draussen.

[348B] Den 21. haben die Griechen das Fest deß grossen Constantini in einer Kirchen, nicht weit von den sieben Thürnen, gehalten. Da zeigen sie in einem Kasten oder Sarck ein Bein und die Haut von einem Finger deß Käysers Constantini deß Grossen, welchen wann die Leut auff die Achseln nehmen, oder rühren den nur an, darüber so bald ihrer etliche entweder zu Boden fallen, oder anfangen zu springen, oder zittern an den gantzen Leib, etliche tappen an den Wänden, etliche werden gar rasend, etliche gantz bleich und unmächtig, andern wiederfährt etwas anders. Andern, als den Kindern sonderlich, geschiehet gar nichts. Und das befindet sich allein also an dem Tag Constantini: Dabey, nachdeme nehmlich einen der Zustand **[349A]** hart befället, sagen sie, könne man wissen, ob einer wenig oder viel Sünden auff sich habe. Das ist ja ein wunderliches Heiligthumb. Nach der Meß dieses Festes halten sie, nach ihrer Gewohnheit, ein Gastmahl und rühren also diesen Sarck an.

[406A] […] diese Tauffe geschahe in der Kirchen zu **[406B]** S. Georgen, darinnen viel Bilder, des Herrn Christi, Johannis des Täuffers, Mariä, Theodori Στουδίτου. Vornen bey dem Chor und heraussen bey der Thür Constant. des Grossen und seiner Mutter Helenæ, des H. Athan. etc. welche sie auß der nechsten Kirchen zu S. Constantin, so nun die Türcken haben, genommen. Das ist die Kirchen St. « Georgen » (Constantini *corr.*), davon oben gedacht, daß sie darinnen Jährlich etliche Beiner des Constantini an seinem Tag als Heiligthümer herumb tragen, darüber die Leute fast als rasend werden.

[485A] Es stehet auch ein Priester […], zu deme kommen die arme Sünder, ziehen ihren Bund und Cappen ab, so leget er ihnen ein Buch auff den Kopff, in welchem die ἀκολουθία oder das Ampt deß Festes stehet, darauß lieset er über

ihne das Evangelium gedachten Festes, der Lay giebet ihm etliche Asper, machet unterschiedliche Creutze vor sich, bucket sich, und gehet davon, als ob ihm nun alle seine Sünden vergeben wären.

[499A] Den 21. haben die Griechen das Fest Constantini in der Kirchen deß Fleckens der Caramanier, nicht weit von den Siebenthürnen, gehalten. Vor dem Gottes-Dienst gehet wer da wil, zu dem Priester in der Kirchen, entblösset sein Haupt, der Priester leget ihm das Evangelien-Buch darauff, und lieset daraus das Evangelium über ihn, er aber machet indessen viel Creutz, wann dieses Lesen vollendet, giebet er dem Priester etliche Asper, küsset deß Käysers Constantini und seiner Mutter Helenæ Bildnüß, und gehet davon. Darauff gehet die Meß an. Vor, unter und nach der Meß tantzen etliche junge Gesellen, vor der Kirch-Thüre, miteinander ihrer 8. 10. oder mehr halten einander bey den Armen, tantzen in einem Reyen oder Zirckel herumb, und thun einen Schritt umb den andern, den einen hinter den andern vor sich, und solches dantzen währt etliche Stunde, haben aber dabey keine Spielleute: sondern einer singet nur vor: und die andern all ihm nach, welches wunderlich zusammenklinget. Dazu die Zuseher offt überlaut lachen, solche schöne Zotten und Possen sungen sie. Da die Messe zu Ende, theilete man das Geweyhete auß, Reiß, Mandel und sonsten vielerley untereinander. Da hatten sie auch in einer Schachtel ein Beinlein von einem Arm deß Käysers Constantini auff dem Pulpet liegen, welches sie geküßt. Bisher haben sie es jährlich auff dieses Fest in einen kleinen Sarck geleget, ihrer **[499B]** vier es durch die Kirche getragen, da es dann etliche zur Erden niedergedruckt: etliche zur Erden niedergedruckt: etliche sind davon fast von Sinnen gekommen, daß sie nichts von sich selber gewußt : andere haben eine bleiche Todfarb überkommen etc. Es hat sich auch dieses Beinlein in der Bahr beweget, und gepoltert. Aber nun wollen dieses Umbtragen die Türcken nicht mehr leiden, darumb mans ins künfftig anstehen lassen muß. Vor dieser Kirchenthüren saß es voller Bettler, auch ihrer viel welche allerhand Schleckwerck von Mandeln, Zucker, Honig etc. feil hatten. Nacher der Messe zehrten sie redlich miteinander ausser der Kirchen im Vorhoff und in dem Garten, auch daheim in ihren Häusern.

Da haben sie auch einen Gesundbrunnen, zu deme man etliche Staffeln hinunter gehet, und kommen Türcken und Griechen dazu, waschen sich darauß für das Fieber, und hängen Kertzlein, Haar, Lumpen etc. als *anathemata*, zum Gedächtnüß auff.

Théophile de Janina, *Ταμεῖον τῆς Ὀρθοδοξίας*.

[130] § 55 […] τὰ γινόμενα ἐν Μοναστηρίοις, καὶ χωρίων Ἐκκλησίαις πολλαῖς, ὁποῦ ἐν ταῖς Πανηγύρεσι, καὶ ἄλλαις Ἑορταῖς τῆς μνήμης τῶν Ἁγίων, καὶ τῆς Παναγίας, εὐγάζουν τὰς ἁγίας Εἰκόνας Χριστοῦ, Παναγίας, ἁγίου Δημητρίου, ἁγίου Γεωργίου, καὶ ἄλλων, καὶ πλήθους Λαοῦ ὄντος ἐπ' ὤμων βαστάζουσιν αὐτὰς Λαϊκοί, καὶ οἱ τύχοντες, καὶ τρέχουσιν ὡς παράφρονες […]. **[131]** […] ὁ Νόμος τοὺς ἁρπάζοντας τὰς Εἰκόνας, καὶ ἀτάκτως βαδίζοντας, τοὺς Κληρικοὺς καθαίρει, καὶ τοὺς Λαϊκοὺς τοὺς ἀφορίζει βαρέως […].

[132] § 56 […] δὲν συγχωρεῖται εἰς τοὺς Λαϊκοὺς οὔτε ἐπ' ὤμων νὰ τὰς σηκώνουν, οὔτε νὰ τρέχουν, καὶ περιέρχωνται μὲ αὐτὰς […]. […] τὰς Εἰκόνας μόνοι οἱ Ἱερεῖς νὰ ἐγείρωσι, καὶ ἐκ τῶν Ἐκκλησιῶν μετ' εὐλαβείας νὰ τὰς ἐκβάλλουν […].

Abréviations

EPhS
Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος

Gerlach
Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-buch, der von zween Glorwürdigsten Römischen Kaysern Maximiliano und Rudolpho […] *an die Ottomanische Pforte zu Constantinopel abgefertigten* […] *Glücklichst-vollbrachter Gesandtschaft* […], Francfort-sur-le-Main 1674

Janin, *CB*
R. Janin, *Constantinople byzantine : développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964[2] (Archives de l'Orient chrétien 4A)

Janin, *ÉM*
R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*. I, *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*. 3, *Les églises et les monastères*, Paris 1969[2]

Müller-Wiener, *Bildlexikon*
W. Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls: Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1977

Papachristodoulou, *Anasténaria*
P. Papachristodoulou, Τ' Ἀναστενάρια, οἱ Καλόγεροι, Σεϊμένηδες κ' οἱ Πιτεράδες, *Ἀρχεῖον τοῦ Θρακικοῦ λαογραφικοῦ καὶ γλωσσικοῦ Θησαυροῦ* 15, 1950, p. 267-367

Papadopoulos-Kérameus, *Églises*
A. Papadopoulos-Kérameus, Ναοὶ τῆς Κωνστανινουπόλεως κατὰ τὸ 1593 καὶ 1604, *EPhS* 28, 1904, p. 18-145

Şarlak, *Églises*
E. Şarlak, *Istanbul'un 100 kilisesi*, Istanbul 2010

A context for two "evil deeds": Nikephoros I and the origins of the *themata*

John Haldon

The so-called 10 "vexations" (*kakōseis*) ascribed by the monk Theophanes the Confessor to the emperor Nikephoros I remain an intriguing and still imperfectly understood moment in the history of the Byzantine economy and state fiscality. While a number of studies have attempted to place these in their context and to elucidate them, there remain some important questions about some of these ordinances. One of Michel Kaplan's most significant contributions to the field of Byzantine social and economic history is his now classic *Les hommes et la terre à Byzance*, and one aspect he discussed was the relationship between rural farming communities, the state's fiscal management and the relationship to each of these of the recruitment and maintenance of soldiers from the provinces, in which the "vexations" of Nikephoros figure as an important element. His work in this respect, and the fact that there are some significant issues to be resolved in this connection, gives me the opportunity to present some new thoughts on the subject.

* *
*

It is now accepted by most scholars that the earliest reference to the *themata*, in the *Chronographia* of the monk Theophanes (for the reign of Heraclius), is an anachronistic usage, a point of which Constantine Zuckerman has most recently and forcefully reminded us; and as he has emphasised, Theophanes is the only chronicler who employs the term *thema* for armies or provinces when reporting events of the period before the reign of the emperor Nikephoros I.[1] Other than in this text, compiled between the 780s and second decade of the ninth century and completed ca. 814, the word *thema* to refer to armies or provinces occurs in no other source before the early years of the ninth century, the time at which Theophanes was completing his *Chronographia*.[2] The patriarch Nikephoros, who completed

1. C. Zuckerman, Learning from the Enemy and More: Studies in "Dark Centuries" Byzantium, *Millenium* 2, 2006, p. 79-135, at 128. See Theophanes, *Chronographia*, t. 1, p. 300, 303, already for the reign of Heraclius (Mango, Scott, *Theophanes*, p. 429, 435); with R.-J. Lilie, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber*, Munich 1976 (Miscellanea Byzantina Monacensia 22), p. 287-338; Haldon, *Recruitment and Conscription*, p. 30-32.
2. For a summary of the complex questions surrounding the *Chronographia*, its authorship and sources, see now Mango, Scott, *Theophanes*, p. lii-xcv.

his *Brief History* probably in the 780s, uses the term *stratēgia* or *stratēgis archē* for the military commands of the empire, and in the sigillographic record, generally recognised to be the closest reflection of actual administrative practice of the period, this is likewise the word applied to provinces or armies.

By the time of composition of the *Taktikon Uspenskij*, in contrast, a list of precedence usually dated to ca. 842 (but elements of which are possibly of earlier date),[3] the provincial armies of the empire and the districts in which they were based are referred to as *themata*. Later evidence suggests that this term reflects a very particular set of institutional arrangements, and a great deal of ink has been spilled in discussions of what exactly these looked like. What I would like to do in the following is to re-examine this development and place it in the context of the "vexations" of Nikephoros I. In the process I will suggest that the term *thema*, indeed the whole principle of the so-called "theme system", has an entirely fiscal origin, and reflects a set of reforms in the state fiscal system introduced and implemented by the emperor. In particular, I will examine the implications of the first and second of the vexations which Nikephoros imposed. Theophanes was, of course, extremely hostile to Nikephoros on account of the way in which his fiscal policy impacted on monastic communities and their fiscal burdens, representing the emperor's measures in the worst possible light, so it is likely that there is some exaggeration in his account.[4] In a recent publication I argued strongly that Nikephoros I may have been responsible for introducing these arrangements, but I believe my argument requires more nuance and that other possibilities need to be taken more prominently into account.[5]

In the year 807, according to Theophanes (although reported for the year 809-810), the emperor Nikephoros I – who, it is important to bear in mind, had been the chief finance officer, or *genikos logothetēs*, of the empire before his seizure of power in 802 – ordered a general census of the empire, in which all subjects were to be registered and a charge of 2 *keratia* imposed for clerical expenses per household.[6] Two years later, in 809 / 810, he decreed the series of important fiscal measures that his detractor, Theophanes, calls *kakōseis*, "vexations" or "evil deeds". [7]

3. T. Živković, *Uspenskij's Taktikon* and the *Theme* of Dalmatia, *Σύμμεικτα* 17, 2005-2007, p. 49-85; for counter-arguments E. Kislinger, Dyrrachion und die Küsten von Epirus und Dalmatien im frühen Mittelalter – Beobachtungen zur Entwicklung der byzantinischen Oberhoheit, *Millennium* 8, 2011, p. 313-352, at 342-344. Brubaker, Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, p. 752, 760 accept the redating with reservations.

4. P. Speck, *Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer Fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft*, Munich 1978, p. 383, for example.

5. Brubaker, Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, p. 744-755.

6. Theophanes, *Chronographia*, t. 1, p. 486[27-29] (Mango, Scott, *Theophanes*, p. 667-668); Dölger, Müller, *Regesten*, no. 368c [374]; the census has been plausibly redated to the year 807 and the start of a new indictional cycle: see W. Treadgold, *The Byzantine Revival 740-842*, Stanford 1988, p. 150; Brandes, *Finanzverwaltung*, p. 201-202.

7. Theophanes, *Chronographia*, t. 1, p. 486[10-22] (Mango, Scott, *Theophanes*, p. 667); Dölger, Müller, *Regesten*, nos. 372, 373.

The first of these, carried out between September 809 and the following Easter, entailed the compulsory transfer and settlement of many soldiers from Asia Minor to "the *Sklaviniai*", in other words districts recovered for the empire in the southern Balkan region.[8] Both poor and well-off were involved. The forced transfer and selling up of their own private property was a key part of this measure, and some have read into the text a forced sale of property to the state at fixed prices, which affected the better-off in particular. The text is explicit that they were themselves responsible for disposing of – selling – their lands.[9] A second "vexation" was an order to enrol or recruit the poor into the army, with the stipulation that those soldiers who could not afford their military equipment and service were to be helped by contributions (to the value of 18½ *nomismata* each) towards the costs of their equipment, and that their taxes were to be paid in common on their behalf by the communities from which they came.[10] The text reads: "In addition, he [Nikephoros] ordered a second vexation, namely that the poor should be enrolled (στρατεύεσθαι) in the army and should be fitted out by the inhabitants of their commune, also paying to the treasury 18½ *nomismata* per man plus his taxes in joint liability." Yet the "poor" in Theophanes' text are clearly assumed to possess property from which taxes would normally be due, so they were clearly not entirely

8. On the possible identity of the various *Sklaviniai* mentioned in Byzantine sources of the period, see *ODB*, t. 3, p. 1910-1911 with literature; Ditten, *Ethnische Verschiebungen*, p. 237-249.

9. Discussion of the measures: Kaplan, *Les hommes et la terre*, p. 237-249; Ai. Christophilopoulou, Ἡ οἰκονομικὴ καὶ δημοσιονομικὴ πολιτικὴ τοῦ αὐτοκράτορος Νικηφόρου Α΄, in *Εἰς μνήμην Κ. Αμάντου, 1874-1960*, ed. N. B. Tomadakis, Athens 1960, p. 413-431; P. E. Niavis, *The Reign of the Byzantine Emperor Nicephorus I (AD 802-811)*, Athens 1987 (Historical Monographs 3), p. 68-74; Brandes, *Finanzverwaltung*, p. 493 n. 63 for a reference in Michael the Syrian to the existence of a pamphlet hostile to Nikephoros, upon which Theophanes' report may have drawn. See also H. Ahrweiler, Recherches sur l'administration de l'Empire byzantin aux ixe-xie siècles, *BCH* 84, 1960, p. 1-109 (repr. in Ead., *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, London 1971 [Variorum Collected Studies Series 5], no. VIII), p. 19f.; P. Lemerle, *The Agrarian History of Byzantium from the Origins to the Twelfth Century: The Sources and the Problems*, Galway 1979, p. 62-64; followed by N. Oikonomidès, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (ixe-xie s.)*, Athens 1996, p. 39; and more generally Id., The Role of the Byzantine State in the Economy, in *EHB*, t. 3, p. 973-1058; see discussion and further literature in Brandes, *Finanzverwaltung*, p. 760. For the population transfer and its implications, see Ditten, *Ethnische Verschiebungen*, p. 335-352.

10. Theophanes, *Chronographia*, t. 1, p. 486[23-26] (Mango, Scott, *Theophanes*, p. 667); and the discussion of Lemerle, *Agrarian History* (cited in n. 9), p. 62-64; P. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958, p. 117ff.; J. F. Haldon, Military Service, Military Lands and the Status of Soldiers: Current Problems and Interpretations, *DOP* 47, 1993, p. 1-67, at 25-27; Id., *Recruitment and Conscription*, p. 50-51; Kaplan, *Les hommes et la terre*, p. 237-238. The report in the Chronicle of Monembasia for the year 805 is in some respects similar to that of Theophanes in respect of the re-settlement of parts of the Peloponnese by the Byzantine authorities and by returning emigrés from southern Italy: see detailed discussion in Ditten, *Ethnische Verschiebungen*, p. 334-339, and the two developments may be connected.

indigent and impoverished, merely that the demand that they should remit 18½ *nomismata* for their fitting out was far more cash than they would normally be able to raise.[11]

As far as Theophanes was concerned, these measures were clearly novel. For the first time the communal contributions of cash to equip the soldiers in question, familiar from the fifth-century legislation and from tenth-century texts and known in the latter as *syndosis*, appears in our sources for this period.[12] It is also the first time we read of the communal payment of soldiers' usual tax liabilities (the land- and hearth-taxes), a fiscal technique familiar in respect of ordinary tax-payers who were unable to cover their tax-payments that appears in the *Farmer's Law*,[13] now applied specifically to members of the community who were also soldiers. Soldiers and their families from various provinces in Asia Minor appear thus to have been compelled to leave their ancestral homes and property in order to be established by the government on new lands in Thrace. At the same time these decrees established a system of communal financing of such soldiers, an arrangement explicitly grounded in the basic fiscal unit (the village) in which the soldiers were themselves registered as tax-payers.[14] The first order has generally been seen simply as a means of moving provincial soldiers to under-populated regions of the empire, the second to mean that the emperor wished to recruit previously unregistered poor persons into the army and equip them through communal subscription, with joint liability for their taxes. The measures have been understood thus as chiefly an extension to soldiers of existing regulations about tax burdens in rural communities, with the

11. There is a problem with the text as it stands, which strictly should mean that the poor themselves would pay the 18½ *nomismata*. The editor emended the text (changing the participle παρέχοντας to παρεχόντων) so that it would refer to the members of the fiscal community instead. This has met with general agreement: see MANGO, SCOTT, *Theophanes*, p. 669 n. 4. This is very close to the system operated in the fourth and fifth centuries, as we shall see below: groups of taxpayers were assessed on the basis of their individual fiscal liabilities for the provision of a recruit (valued at 30 *solidi*) and his equipment (valued at 6 *solidi*): see *Cod. Theod.* VII, 13. 7. 1-3.

12. For *syndosis*, see HALDON, Military Service, Military Lands and the Status of Soldiers (cited in n. 10), p. 29-39; LEMERLE, *Agrarian History* (cited in n. 9), p. 121-136; KAPLAN, *Les hommes et la terre*, p. 247-249. For the fifth-century legislation, see below.

13. The date of the *Nomos georgikos* remains in dispute, but most scholars accept that it was probably a product of the later seventh or eighth century: see M. HUMPHREYS, *Law, Power and Imperial Ideology in the Iconoclast Era, c. 680-850*, Oxford 2015 (Oxford Studies in Byzantium), p. 195-231, with L. BURGMANN, Die Nomoi stratiotikos, georgikos und nautikos, *ZRVI* 46, 2009, p. 53-64. For a different perspective, although one that has not met with general acceptance: A. SCHMINCK, Probleme des sog. Νόμος Ῥοδίων Ναυτικός, in *Griechenland und das Meer: Beiträge eines Symposions in Frankfurt im Dezember 1996*, ed. E. CHRYSOS et al., Mannheim / Mönnesee 1999 (Peleus. Studien zur Archäologie und Geschichte Griechenlands und Zyperns 4), p. 171-178.

14. See HALDON, *Recruitment and Conscription*, p. 50 n. 87. It might be objected that Theophanes refers to the transfer of people "from all the *themata*", and hence that the latter already existed. But he uses *themata* throughout his chronicle to refer to the regions in Anatolia where the armies were based, so that his usage in this instance may be equally anachronistic.

aim of expanding the army. And with Nikephoros' defeat and death at the hands of the Bulgars in 811, they have also been assumed to have been relatively ineffective.[15]

It is important to stress that the military administration of the eastern Roman empire can only properly be understood in the context of its fiscal system, for the two were different sides of the same coin. But to make better sense of Nikephoros' measures, we need to step back and look at the situation in his reign from three different angles: the broader political-military context; the question of the method through which soldiers were recruited and armies maintained at the beginning of his reign; and the evolution of the state's fiscal machinery across the eighth century.

Byzantine efforts in the Balkans from the mid-780s resulted in the stabilisation of a frontier between the empire and the Bulgars accompanied by a line of fortified posts (Philippoupolis, Beroea, Markellai and Anchialos). The process of Christianisation of the southern Balkans and those parts of Greece most affected by earlier Slav settlement was also initiated.[16] In 805 Byzantine forces recovered or at least established their pre-eminence across most of the Peloponnese, a conquest which was consolidated through the re-populating and garrisoning of towns such as Patras.[17] Nikephoros campaigned without achieving very much in 806-807 and again in 807-808, although at the beginning of this campaign he had to deal with a plot and then return to Constantinople. But in that year the Bulgars defeated a Byzantine force at Strymon, and were able also to capture and destroy the fortress of Serdica.[18] Yet from the mid-780s, and building upon the successes of the reign of Constantine V, it seems clear that the imperial government promoted a sustained effort to re-establish a solid presence and control over these districts, in which the attempt to establish a well-defended and fortified frontier and a stable hinterland was a key ingredient. Their success may be indicated in a later Arab chronicle, which notes that in the early ninth century Thrace was well-populated, in contrast with the situation of devastation

15. For detailed discussion see Christophilopoulou, Ἡ οἰκονομικὴ καὶ δημοσιονομικὴ πολιτική (cited in n. 9), p. 413-431. F. Dölger (*BZ* 36, 1936, p. 158) argued that the measures were a novelty, whereas Lemerle (*Agrarian History* [cited in n. 9], p. 62-63 – the payment of the 18 ½ *nomismata*), saw those called up as newly enlisted from among the poor, but otherwise nothing new in the measure. Kaplan, *Les hommes et la terre*, p. 237-238, also considered these poor persons to be newly-enrolled and not merely existing, already-registered persons who were now to be activated. N. Oikonomides, Middle Byzantine Provincial Recruits: Salary and Armament, in *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerink at 75*, ed. J. Duffy and J. Peradotto, Buffalo NY 1988, p. 121-136, connected the measures with the already-existing "military lands" that he believed had their origins in the later seventh or early eighth century.

16. R.-J. Lilie, *Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780-802). Mit einem Kapitel über Leon IV. (775-780) von Ilse Rochow*, Frankfurt am Main 1996 (Berliner byzantinistische Studien 2), p. 183-189.

17. Theophanes, *Chronographia*, t. 1, p. 482[25]-483[15] (Mango, Scott, *Theophanes*, p. 662-663). See Dölger, Müller, *Regesten*, no 365; K. Belke, Einige Überlegungen zum Sigillion Kaiser Nikephoros' I. für Patrai, *JÖB* 46, 1996, p. 81-96; E. Kislinger, *Regionalgeschichte als Quellenproblem. Die Chronik von Monembasia und das sizilianische Demenna. Eine historisch-topographische Studie*, Vienna 2001 (Österr. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl., Denkschriften 294).

18. See the discussion in Ditten, *Ethnische Verschiebungen*, p. 331-335.

it represented in the years of the great siege of Constantinople in 717-718.[19] The *Chronicle of Monembasia* records for the year 805 that the emperor Nikephoros transferred the descendants of the refugee populations that had fled to Southern Italy from the Peloponnese in the late sixth century back to their ancient homeland; while Theophanes very briefly mentions another transfer of population from Anatolia for the year 806-807. Population transfers were in themselves nothing remarkable, as is well known, but we might ask whether there lurk behind these particular moves under Nikephoros aspects of a new strategy to repopulate (and to Christianize) certain regions with communities who would provide military service.[20]

Theophanes' account of the first vexation shows that in 809 soldiers continued to possess lands which had long been in their families, private property that they could sell or otherwise dispose of freely. In itself, this was nothing new, and should not surprise.[21] While hagiographical compositions such as the *Life* of Philaretos (compiled ca. 821-822) were written at some remove from the events they claim to describe, they also reflect the assumptions of their audience or readership, which is to say that some at least, perhaps the majority of the provincial soldiers who mustered for duty, were expected to provide their mount and basic equipment and supplies from their own familial resources.[22]

The importance of soldiers' owning or holding land in the period before the ninth century has been largely underestimated. In the sixth century it is clear that many soldiers, in both the field armies or *comitatenses* (especially where units were garrisoned in the same region for long periods) and the *limitanei* had owned or rented land, as examples from Egypt, Northern Africa, Italy and elsewhere show. Such properties might generate an income from which the soldiers could support themselves, indeed the differences in this respect between the two groups was probably far less than has often been thought.[23] Soldiers and a certain number of

19. *Kitāb al-'Uyūn*, in E. W. Brooks, The Campaign of 716-718 from Arabic Sources, *Journal of Hellenic Studies* 19, 1899, p. 19-31, at 23 (with notes 5 and 6).

20. I. Dujčev, *Cronaca di Monemvasia. Introduzione, testo critico, traduzione e note*, Palermo 1976, p. 134-146, 158-207 (ed. Dujčev, p. 16-22); Theophanes, *Chronographia*, t. 1, p. 482[24]-483[2] (Mango, Scott, *Theophanes*, p. 663). For population transfers in general from the seventh century on see Ditten, *Ethnische Verschiebungen*, and for the passage in the *Chronicle* (which has generated a considerable literature and discussion): *ibid.*, p. 242-247, 333-349.

21. Theophanes, *Chronographia*, t. 1, p. 486[10ff.] (Mango, Scott, *Theophanes*, p. 667).

22. *Vita Philareti* (*BHG* 1511z), ed. L. Rydén, *The Life of St Philaretos the Merciful Written by His Grandson Niketas. A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indices*, Uppsala 2002 (Studia Byzantina Upsaliensia 8), p. 72[218ff]. On the *Life*: L. Brubaker, J. F. Haldon. *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680-850). The Sources: An Annotated Survey*, Aldershot 2001 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 7), p. 225 with literature.

23. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602: A Social and Administrative Survey*, 3 vols., Oxford 1964, t. 2, p. 660-663; T. S. Brown, *Gentlemen and Officers. Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy, A.D. 554-800*, Rome 1984, p. 82-108; L. M. Whitby, The Army, c. 420-602, in *The Cambridge Ancient History*. 14, *Late Antiquity. Empire and Successors A.D. 425-600*, ed. Av. Cameron, B. Ward-Perkins and L. M. Whitby, Cambridge 2000, p. 288-314, see p. 302-303.

their family members were freed from extraordinary fiscal dues and certain other taxes, and there is no reason to doubt that this situation continued after the seventh century.[24] Landowning by soldiers is well-known in the exarchate in Italy from the sixth century on into the eighth century, and it is unlikely that the situation was any different in other parts of the empire.[25] It is also apparent that by the 740s soldiers might also be (or continued to be) partially dependent upon their families and households for their equipment and maintenance, and that the implication for soldiers' testamentary rights that this had was by then taken into account in imperial legislation.[26]

A further important point to bear in mind is that recruitment for most provincial soldiers probably ran in the family, that is to say, it was a hereditary obligation. This was certainly the case in the *limitanei* during the fifth and sixth centuries, and a good case has been made for its being likewise an important aspect of recruitment to units classed as *comitatenses* also – indeed, it would have been difficult for the government to maintain a very strict distinction.[27] There is no reason to think that things changed thereafter, particularly in light of the difficult conditions

24. On soldiers' land and property and their legal privileges: L. M. Whitby, Recruitment in Roman Armies from Justinian to Heraclius (ca. 565-615), in *States, Resources and Armies: Papers of the Third Workshop on Late Antiquity and Early Islam*, ed. Av. Cameron, Princeton 1995, p. 61-124, at 111-116; Haldon, *Recruitment and Conscription*, p. 74-78.

25. As I have also argued elsewhere: J. F. Haldon, *The Empire that would not die. The Paradox of East Roman Survival 640-740*, Cambridge MA. 2016, p. 148-149. See esp. Brown, *Gentlemen and Officers* (cited in n. 23), p. 85-88.

26. See *Ecloga. Das Gesetzbuch Leons III. und Konstaninos' V.*, ed L. Burgmann, Frankfurt am Main 1983 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 10), 16.4; also 16.1 and 2; and D. Simon, Byzantinische Hausgemeinschaftsverträge, in *Beiträge zur europäischen Rechtsgeschichte und zum geltenden Zivilrecht. Festgabe für J. Sontis*, ed. F. Baur and K. Larenz, Munich 1977, p. 91-128, at 94 (A) 2, 7; (B) 4 (an eighth-century legal decision attributed to Leo III and Constantine V, appended to manuscripts of the *Ecloga*). Discussion in Humphreys, *Law, Power and Imperial Ideology* (cited in n. 13), p. 126, 135-137; Haldon, *Recruitment and Conscription*, p. 67ff.; R.-J. Lilie, Die zweihundertjährige Reform: zu den Anfängen der Themenorganisation im 7. und 8. Jahrhundert, *BSl.* 45, 1984, p. 27-39, 190-201, at 196-197; and Oikonomides, Middle Byzantine Provincial Recruits (cited in n. 15), p. 130-132. Soldiers' property derived, by whatever means, through their military service was defined as *idioktēton*: see *Ecloga*, 16.1; full references (from the *Codex Justinianus*, *Basilica* and the so-called "military codes") at Haldon, *Recruitment and Conscription*, p. 54 n. 94, 71 n. 126.

27. While I argued originally that hereditary recruitment into the *comitatenses* did not survive into Justinian's reign and was likely reintroduced under Heraclius, I now believe that the evidence and the context suggest that this is unlikely, and that it remained a continuous feature: see esp. *Cod. Iust.*, XII, 47.3 (retained in the later *Basilica*, LVII, 7. 3) ordaining that the sons of soldiers who die in war service should succeed to their father's place up to the rank of *biarcus*, a rank associated with *comitatenses* units; and Whitby, Recruitment in Roman Armies (cited in n. 24), p. 68-83. That these regulations were not always applied or followed is clear from the account in Theophylact Simocatta VII, 1. 7 (*Theophylacti Simocattae Historiae*, ed. C. de Boor, corr. P. Wirth, Stuttgart 1972 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], p. 246), according to which the emperor Maurice re-introduced or re-imposed such a measure.

the government faced during much of the seventh century, so that hereditary recruitment for provincial soldiers likely remained usual. Of course new soldiers were drafted onto the registers at regular and perhaps frequent intervals. Such efforts probably varied by region or army corps, and the mention in Theophanes that in 775-776 Leo V "raised numerous contingents in each thema and increased the tagmata" probably reflects such a recruitment drive.[28]

Military recruitment had always had a clearly fiscal aspect. In the fourth and fifth centuries this presented itself primarily through the *aurum tironicum* or its equivalent, whereby estates that did not provide a soldier through the usual levy (*praebitio tironum*) provided instead a cash equivalent according to a standard rate. Smaller properties could be grouped together and provided a soldier – or the cash equivalent – between them, as did the even less well-off members of village communities.[29] Insofar as families registered for military service who could not provide a soldier had to pay an appropriate compensatory sum to the state, this fiscal aspect appears to have continued into the middle Byzantine period: Theodore the Stoudite praises the empress Eirene for relieving soldiers' widows of payments demanded by the state in place of their husbands' military service, which the widows themselves could not, of course, provide. The exaction itself is ascribed by Theodore to orthodox rulers before Eirene. Theophanes implies that Nikephoros rescinded the decree. There is no need to postulate anything other than the continuation of a standard late Roman fiscal arrangement here.[30]

In the late eighth and early ninth centuries, therefore, the households of registered soldiers appear to have been expected to compensate the state in a cash payment or tax for as long as they were unable to fulfil their obligations, just as in the fourth-sixth centuries. To what extent this arrangement differs in practice from the late Roman arrangements is not clear, nor is it known how often it was the main householder who had to serve in person, rather than another nominee from the property or household in question.

28. The sources occasionally mention such drives: see HALDON, *Recruitment and Conscription*, p. 79 and n. 145, for some examples. For Leo IV: THEOPHANES, *Chronographia*, t. 1, p. 449 (MANGO, SCOTT, *Theophanes*, p. 620).

29. E.g. *Cod. Theod*. VII, 13. 7(2); 13. See JONES, *Later Roman Empire* (cited in n. 23), t. 2, p. 615-616 with n. 16 and sources.

30. *Theodori Studitae Epistulae*, ed. A. FATOUROS, 2 vols., Vienna 1992 (CFHB 31/1-2), *Ep.* 7[35-37, 61-63]; discussion in OIKONOMIDES, Middle Byzantine Provincial Recruits (cited in n. 15), p. 135-136. It is unlikely that Theodore had particular "orthodox emperors" in mind – his phrasing surely denotes simply that the procedure was, from his standpoint, well-established and ancient. The somewhat later *Vita* of Eustratios (born ca. 820, *Vita* written ca. 900) confirms that this measure was soon rescinded. Eustratios' father was registered for a *strateia* (military service), the obligations attached to which fell on the family – a standard procedure described in several hagiographical sources of the period. After the death of her husband Eustratios' mother had to register her son in his stead: *Vita Eustratii* in A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, 5 vols., St Petersburg 1891-1898, t. 4, p. 367-400, t. 5, p. 408-410 (*BHG* 645), at p. 377[3-5]; HALDON, *Recruitment and Conscription*, p. 56ff.

It is important to emphasise that there is no implication that military service in the fifth or sixth century was formally attached to, and seen as an obligation on, a family's property or land as such (a point underlined by the fact that recruits were freed from their capitation tax, but not from fiscal dues on the land), but rather on the fact of their possession of land liable to fiscal assessment.[31] Nor is there any evidence whatsoever for a direct association between military service and land during the seventh and eighth centuries.[32] All that the evidence does suggest is that there existed by 800 at the latest a category of household that enjoyed military status on the basis of an hereditary obligation to provide a soldier and some of his equipment. Neither is there, at least until the measures instituted by Nikephoros I, any evidence to associate soldiers from the same military unit with the community or fiscal district they inhabited.

Theophanes suggests that the communal support and provision of a soldier was a novelty.[33] If so, then this would suggest that the older arrangement, whereby a group of households were associated together for this purpose, had fallen into abeyance, and that at some point in the past the obligation to provide a soldier had become more closely associated with the individual households of the soldiers themselves. This likely occurred before the early 740s, in light of the nature of the provisions in *Ecloga* 16.1 and 2, where this relationship is implicit. Such a development may readily be understood to have come about with changes in the ways in which the fisc assessed and imposed taxes. The older *capitatio-iugatio* system seems to have disappeared in the course of the seventh century, to be replaced by a separate tax on land and on households (the latter referred to as the *kapnikon*, and while first mentioned in the early ninth century, clearly existed before the reign of Eirene). But while these two elements were separated, perhaps a result of the demographic shifts and changes which affected many regions of the empire, the fundamentals of tax assessment, based on the maintenance of fiscal cadasters listing tax-payers, their properties and their fiscal liabilities, would appear to have continued unbroken.[34] Had this not been the case, the maintenance of military registers of enrolled households and soldiers would not have been possible either, whereas the evidence, sparse though it is, shows that these did continue.[35] The only two articles in the *Nomos geōrgikos* relevant to the fisc (§ 18, § 19) and the measures to be taken when a taxable property falls vacant likewise make sense only

31. *Cod. Theod.*, VII, 13.3.

32. *Pace* Oikonomides, Middle Byzantine Provincial Recruits (cited in n. 15). For a review of the evidence see Kaplan, *Les hommes et la terre*, p. 231-255.

33. Theophanes, *Chronographia*, t. 1, p. 487[1-2] (Mango, Scott, *Theophanes*, p. 668).

34. For late Roman fiscal records see the exemplification presented in J. Gascou, L. MacCoull, Le cadastre d'Aphroditô, *TM* 10, 1987, p. 103-158. Censuses or re-assessments of fiscal burdens are known to have taken place at various times across the seventh and eighth centuries – under Heraclius in 640 across the whole empire (see Brandes, *Finanzverwaltung*, p. 459-460); between 662 and 668 under Constans II for the provinces of Sicily, Calabria, Sardinia and Africa; and under Leo III for Italy and Sicily in 731: Dölger, Müller, *Regesten*, nos. 231c [234], 300.

35. The case of the soldier Mousoulios in the *Vita Philareti* is indicative (n. 22 above).

if there existed an official record of households and their property for tax assessment purposes, as do the assumptions about property and the role of the fisc in the one relevant reference in the *Ecloga*.[36] Unfortunately the evidence can only take us this far.

Fundamental to Nikephoros' actions and the history of Byzantine military organisation is the state's fiscal system, and here a number of developments become significant. Now, taxation of the land well into the eighth century was managed by officials called *dioikētai*, whose seals refer sometimes to the specific regions and single provinces where they exercised their duties, sometimes to the particular army command or *stratēgis* that was coincident with these provinces.[37] But from some time in the first or second decade of the ninth century new officers appear, referred to on their seals as *prōtonotarioi* and attached to each military province.[38]

36. See The Farmer's Law, ed. W. Ashburner, *Journal of Hellenic Studies* 30, 1910, p. 85-108 (introduction and Greek text = Zepos, t. 2, p. 63ff.); and 32, 1912, p. 68-95 (English transl. and commentary); discussion of § 19: J. F. Haldon, Synônê: Re-considering a Problematic Term of Middle Byzantine Fiscal Administration, *BMGS* 18, 1994, p. 116-153, at 131-132. There has been much discussion about the origins, structure and date of this text, but a later seventh-eighth-century date is largely accepted: see Humphreys, *Law, Power and Imperial Ideology* (cited in n. 13), p. 195-232, and for the date p. 223-231. In the *Ecloga* a number of ordinances assume that the fisc maintains records of taxable property down to the level of the individual household. See *Ecloga* 3. 2.

37. The evidence is almost entirely sigillographic: see Brubaker, Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, p. 668-669, 709-715; Brandes, *Finanzverwaltung*, p. 153-161, 205-225.

38. For the first references to thematic *prōtonotarioi*, see *The Correspondence of Ignatios the Deacon. Text, Translation and Commentary*, ed. C. Mango (with St. Efthymiadis), Washington DC 1997 (CFHB 39), *Ep*. 7, 8 (the *spatharios* Nikolaos); *Theodori Studitae Epistulae* (cited in n. 30), *Ep*. 500 (the *prōtonotarios* Hesychios), both dated to the 820s (*PmbZ*, nos. 2575, 5589). See also *Vita Ioanicii*, in *AASS* Nov. II.1, p. 332-383 (*BHG* 935), at 368[A] (for the reign of Theophilos, 829-841); V. Laurent, *La Vita retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa*, Brussels 1958 (Subs. Hag. 31) (*BHG* 2365), p. 125 (for the reign of Michael II, 820-829). While it is the case that a *prōtonotarios* of the *stratēgos* of the Thrakesion command is known from the eighth century, this official is attached to the general of the army and should not be seen in the same light as the *prōtonotarioi* of the *themata*, who were subordinate to the central administration, even if they likely evolved via this route in the first place. The chief notary of many officials could be described as *prōtonotarioi*, but that does not make them *prōtonotarioi* of *themata* in the sense discussed here. The sigillographic evidence is presented in F. Winkelmann, *Byzantinische Rang- und Ämterstruktur im 8. und 9. Jahrhundert*, Berlin 1985 (Berliner byzantinistische Arbeiten 53), p. 120-121, 122ff. with full lists of seals for *prōtonotarioi* for the *themata*; A.-K. Wassiliou, W. Seibt, *Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich*. 2, *Zentral- und Provinzverwaltung*, Vienna 2004 (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik 2.2), nos. 222, 226, 230; *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*. 3, *West, Northwest and Central Asia Minor and the Orient*, ed. J. Nesbitt and N. Oikonomides, Washington DC 1996, 86.41; 4, *The East*, ed. E. McGeer, J. Nesbitt and N. Oikonomides, Washington DC 2001, 1.23, 22.29, 33, 38, for example (all 9[th] century, none earlier). Zacos and Veglery based their dating of the seals of *prōtonotarioi* on their absence from the *Taktikon Uspenskij*. But some *prōtonotarioi* at least existed before this time, as the letters of Ignatios and Theodore demonstrate. Equally, seals dated broadly "750-850" should be interpreted as products of the early ninth century on the whole, at least where they include a specific

The evidence shows that these officials had three primary concerns. They were responsible, on behalf of the central bureau of the *sakellion*, an imperial treasury with oversight over the other major fiscal departments, for managing the fiscal officials – the *dioikētai* – in each *thema* responsible to the *logothesion tou genikou*, the department responsible for the land-taxes in particular. They were also responsible for arranging for the provisioning and equipping of the provincial armies, liaising between the military, general and special *logothesia*, a role for which they were ideally equipped, as representatives of the *sakellion* with oversight over the whole fiscal apparatus in each region.[39] This role is particularly apparent in respect of the administration of the *synōnē*, that portion of the state's tax – primarily the land-tax – demanded in kind for the supply of the soldiers. And they were also responsible for the supplying of the armies with the equipment and mounts they required, achieved by means of state impositions and requisitions on craftsmen and others for this purpose.[40] These functions had all been exercised by other sets of officials before this time, and the *prōtonotarioi* appear from the early ninth century to have replaced them or been placed in charge of them.[41] The sudden appearance of provincial *prōtonotarioi* associated with the military command districts, fiscal officials par excellence, suggest a major development in the government's administration of provincial taxation and related matters. This is indirectly confirmed by the appearance in the sigillographic record from the ninth century of the various officials associated with provincial military administration, *strateutai* and *epoptai*, associated with the recruitment of soldiers, on the one hand, and with the overseeing

geographical / provincial name, since all the available evidence points to this period as the time at which *prōtonotarioi* first begin to exercise the authority with which they are later associated. See Brandes, *Finanzverwaltung*, p. 162-163, and note Winkelmann, *Byzantinische Rang- und Ämterstruktur*, *op. cit.*, p. 24.

39. The evidence is surveyed in detail in Brubaker, Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, p. 679-682, 710-715.

40. See N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe-Xe siècles*, Paris 1972 (Le monde byzantin), p. 315; *Constantine Porphyrogenitus, Three Treatises on Imperial Military Expeditions. Introduction, Edition, Transation and Commentary*, ed. J. F. Haldon, Vienna 1990 (CFHB 28), p. 167-168 (to [B] 103ff.), 236 (to [C] 349f.); Brandes, *Finanzverwaltung*, p. 161-165; Haldon, Synônê (cited in n. 36), p. 128ff. As noted already (n. 38 above) the earliest evidence relating to the actual functions of *prōtonotarioi* comes from letters of Ignatios the deacon for the period ca. 815-843; thereafter and in greater detail from a tenth-century account using information from the reign of Basil I, but it is certainly reliable, and there is no reason to doubt that the structural position of *prōtonotarioi*, while it may have evolved somewhat during the course of the ninth century, had always been focused around these concerns.

41. Brubaker, Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, *loc.cit.* (n. 3 above). The *Taktikon* makes reference only to the *prōtonotarios* of the *dromos* (*Taktikon Uspenskij*, in Oikonomidès, *Les listes de préséance* [cited in n. 40], p. 47-63, see p. 57[24], 59[19]), but not to those responsible for the *themata*. Yet the sigillographic evidence demonstrates clearly that they were already functioning from the 820s and possibly a decade earlier. It would appear that thematic *prōtonotarioi* were established, or given their new, provincial, roles, within the department of the *sakellion*, only after the fiscal measures of Nikephoros had been implemented. For detailed discussion: Brubaker, Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, p. 679-682.

of the military registers, on the other.[42] And at just this time, the term *thema* begins to appear in texts. It seems on the face of it highly unlikely that these two phenomena were unconnected.

Let us now return to the first two vexations of Nikephoros I. The background to the measures is set by the general census undertaken in (probably) 807, which would have provided the government with precise information about registered soldiers and their properties as well as the distribution of the population more broadly. We can break the measures down into a number of separate elements, of which we do not necessarily possess all the details, given Theophanes' hostile and highly polemical account. First, as we have seen, in the process of the transfer from their homes in Anatolia to the Balkans, the soldiers in question were compelled to sell their ancestral properties and abandon their family homes, an order which, according to Theophanes (and understandably) caused enormous distress among those affected. That they owned such properties in full is clear from the fact that they were responsible for selling them off. Theophanes does not tell us how the selection was made, nor how many soldiers and their families were involved. But the implication is both that they had been there for generations, and that there were substantial numbers of them.

Second, there is a clear implication that the state allocated the transferred soldiers to new lands: they were being settled, as soldiers, with all the legal implications entailed in such a move (but Theophanes does not tell us whether they had to pay the government for these properties). The soldiers were of varied economic condition, some well-off, others less so or poor: they appear to represent the type of soldier for whom the legal decision attached to the *Ecloga* (16.2) was intended, or the soldier Mousoulios in the story from the *Life* of Philaretos, partially or wholly dependent on their household and family for their equipment.

In the third place, and following the second vexation, the less well-off who were to be enrolled into active service also become for the first time, according to Theophanes, a direct cost to the communities from which they were recruited or into which they were inserted, both in respect of paying for their basic equipment and in terms of covering their taxes. These cannot have been entirely indigent

42. Almost all known seals of *epoptai* are ninth-century or later: e.g., G. Zacos, A. Veglery, *Byzantine Lead Seals*. 1, Parts 1-3, Basel 1972 (hereafter *ZV*), nos. 1920, 2068; *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*. 1, *Italy, North of the Balkans, North of the Black Sea*, ed. J. Nesbitt and N. Oikonomides, Washington DC 1991, 1.22, 71.9; 2, *South of the Balkans, the Islands, South of Asia Minor*, ed. Eid., Washington DC 1994, 22.4, 6-7, 8 (= *ZV* no. 3155), 43.1; 3, *West, Northwest and Central Asia Minor and the Orient* (cited in n. 38), 2.9; 5, *The East (continued), Constantinople and Environs, Unknown Locations, Addenda, Uncertain Readings*, ed. E. McGeer, J. Nesbitt and N. Oikonomides, Washington DC 2005, 6.5. The unique exception is dated to the eighth century: *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*. 4, *The East* (cited in n. 38), 22.15 (= *ZV*, no. 2241), but is very similar to a ninth-century seal of the same type (*ZV*, no. 1920). For discussion of the history of the post: Brandes, *Finanzverwaltung*, p. 198-205. Only one (late ninth-century) seal is known for a *strateutēs*: see V. Laurent, *Documents de sigillographie. La collection C. Orghidan*, Paris 1952 (Bibliothèque byzantine. Documents 1), no. 218.

persons, however – that they had to be assisted in the payment of their regular taxes is sufficient indication that their households possessed some land or property, since otherwise no tax at all would have been owed. The status of their households, even if some of their taxes and the cost of their equipment were paid by other members of the same fiscal unit, will therefore have been no different from regular private property belonging to a soldier, enjoying the privileged fiscal status (primarily manifested in exemption from extraordinary taxation) traditionally associated with soldiers' property. And their families bore the same fiscal burden vis-à-vis the state if they could not provide a soldier. This was an arrangement in which fiscal reciprocity played an important role. As noted already, it was also an arrangement that closely recalls the system for providing for and equipping a recruit from groups of householders / taxpayers in the later Roman period, both in terms of providing a recruit as well as his equipment and a payment to the fisc.[43]

What exactly the import of the verb στρατεύεσθαι might be remains unclear: the text might mean either that Nikephoros ordered poor but already registered soldiers to be thus supported, so referring to the less financially able soldiers of the first vexation, who had been transferred from Asia Minor; or that he genuinely intended to recruit large numbers of poor rural inhabitants from each fiscal district into the army, henceforth to be maintained at the expense of their community. Theophanes does not mention any military training, but that was not to his purpose and might in any case have been taken for granted by his readers. Some scholars believe that the latter is intended, which would make Nikephoros' regulation even closer to its late Roman counterpart, others the former.[44]

The question remains, however, of whether Nikephoros was the first to introduce this arrangement. Or was he merely reforming and introducing changes to an arrangement that had been introduced sometime before his reign? Let us review briefly possible alternatives.

First, we know that soldiers' households possessed land and that these households supported military service on the basis of a hereditary obligation. We also know that the commutation of military service for a cash payment was nothing new, indeed it had been a standard practice in the fourth-sixth century and probably beyond. Such a flexible system is unlikely to have been abandoned by any government, particularly one which had fluctuating needs for manpower and cash. The evidence of the letter of Theodore the Stoudite regarding Eirene's measure to relieve widows of fiscal burdens associated with military service strongly suggests that such an arrangement existed throughout the period from the later sixth century on. As noted already, the phrase "orthodox rulers before Eirene" may simply refer to something of long standing.[45]

43. See above and n. 29.

44. For the latter position, see e.g. Kaplan, *Les hommes et la terre*, p. 241-242; the former: Haldon, *Recruitment and Conscription*, p. 50-51, and G. Dagron, Byzance et le modèle islamique au xe siècle. À propos des *Constitutions tactiques* de l'empereur Léon VI, *CRAI* 127/2, 1983 p. 219-243, at p. 235-236.

45. See above and n. 30.

Secondly, the fact that Theophanes uses the word "*thema*" throughout his *Chronographia* might imply that by the time of writing it was a well-established term and seemed the natural and proper word to use. Perhaps more significant is the fact that he notes that Nikephoros transferred soldiers and their families "from all the *themata*" to the *Sklaviniai*. Given the fact that Theophanes was himself a contemporary of the events described, and that he was living at his monastery at Agros in Bithynia during the reign of Nikephoros,[46] it might seem unlikely that he would use a technical term anachronistically for the years so close to the time of writing, even if he did misuse it for earlier epochs.

Yet on the other hand, and in favour of Nikephoros as the instigator of the changes, we may point to the fact that the fiscal measures are clearly presented by Theophanes as a novelty. As we have said, the communal obligation to cover the fiscal dues of an absent taxpayer was not in itself new; but applying such an obligation to taxpayers liable for military service was definitely a significant innovation according to Theophanes (although we have only his word for it, of course). Given Nikephoros' experience as former logothete of the general treasury – λογοθέτης τοῦ γενικοῦ – it would be a reasonable assumption that his major contribution would be in the realm of fiscal management, whether or not the expansion of the role and function of *stratēgoi* and their administrative staff – including the *prōtonotarioi* – took place as a direct consequence of this reform, or more gradually, in phases, perhaps beginning at some earlier point (but not very much earlier, if we can take the sigillographic evidence as an indication). Since the seals of *stratēgoi* bearing the title *anthypatos*, which I have suggested reflect the change in functions and responsibilities of these officers (from military commanders to military commanders *and* provincial governors), appear only from the early ninth century, this would not contradict such a picture of phased development. Such a phased development would explain possibly also the one or two seals of *prōtonotarioi* that may pre-date Nikephoros' reforms.[47] Theophanes mentions, as the sixth of Nikephoros' measures, the emperor's command that the *stratēgoi* should watch out for those who recovered quickly from poverty and then tax them heavily. But if it does not reflect established procedure whereby military finances were partially supervised by the *stratēgos* anyway, this need reflects simply the practice of the time of writing.[48]

According to Theophanes, the measures that the emperor implemented affected the so-called *Sklaviniai*. These areas were now to receive an army that would be granted (or sold, probably at fixed prices or in proportion to the value of the properties that had been sold off in Anatolia) lands, and in communities that would support it. The army in question consisted of seasoned troops along with newly-enrolled or recruited "poor" persons, allocated to a particular region, and "placed" there, with the specific duty to protect imperial territory by protecting its own lands.

46. C. Mango, I. Ševčenko, Some Churches and Monasteries on the Southern Shore of the Sea of Marmara, *DOP* 27, 1973, p. 235-277, at 248-250.

47. Brubaker, Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, p. 681-682, 713.

48. Theophanes, *Chronographia*, t. 1, p. $487^{6\text{-}8}$ (Mango, Scott, *Theophanes*, p. 668); Dölger, Müller, *Regesten*, no. 375.

This is the context in which the original connotation of the word *thema* can perhaps better be understood. While its origins are disputed, it clearly derives from the verb τίθημι, to place, to deposit, to set down or to assign, and *thema* has thus been understood as a reference to the process by which the government assigned its armies to regions in the Anatolian provinces in the middle and later seventh century.[49] While such a process certainly occurred,[50] it is clear from all the contemporary evidence, in particular the sigillographic material, that until the early ninth century such armies were referred to by the term "command", *stratēgis*.[51] But in the light of the actions taken by the emperor Nikephoros, we can suggest that the word *thema* refers quite simply and entirely logically to the establishment of a new fiscal arrangement for the support of a military force in a particular, designated area. It became current from the early ninth century because it was directly associated, and for the first time formally, with the attribution of fiscal responsibilities to the communities from whom the soldiers were drawn and to which they belonged. In certain dialects of modern Greek the term *thema* can refer to an enclosure or a specifically-designated area. Indeed, the verb τίθημι also carries precisely this meaning, while *thema* can refer to a deposit of funds for a particular purpose.[52]

The advantages of Nikephoros' action for the districts affected, both from a fiscal and a military perspective, are obvious. In establishing soldiers and their families in new fiscal communities, specifically ordaining that the poorer soldiers should have their military obligations supported from the resources of such fiscal units, the emperor introduced a novel and effective way to recruit and maintain provincial armies by assigning a direct fiscal burden for the equipping and maintenance of individual soldiers to the affected communities. It may also be that his measures encouraged a closer identity between soldiers and their homes and communities, to which they were now bound by fiscal ties of solidarity, a move that may well at the same time have stiffened resistance to invasion. It further gave the communities which were to support such soldiers a vested interest in their maintenance and efficiency. Whether or not Nikephoros first introduced it, this method of supporting the provincial forces appears to have been extended and

49. For summary of the discussion, see Haldon, Military Service, Military Lands and the Status of Soldiers (cited in n. 10); and F. Dölger, Zur Ableitung des byzantinischen Verwaltungsterminus *thema*, *Historia* 4 (*Festschrift W. Enßlin*), 1955, p. 189-198 (repr. in Id., *Paraspora. 30 Aufsätze zur Geschichte, Kultur und Sprache des byzantinischen Reiches*, Ettal 1961, p. 231-246), who connected the word with the military registers, and hence with the military lands.

50. Argued in detail in Haldon, *Recruitment and Conscription*, and Id., *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge 1997[2].

51. Again, as stressed by Zuckerman, Learning from the Enemy (cited in n. 1), p. 128-131.

52. J. Koder, Zur Bedeutungsentwicklung des byzantinischen Terminus *thema*, *JÖB* 40, 1990, p. 155-165, expanding one aspect of Dölger's argument, in turn based on the work of S. P. Kyriakidis, Πῶς ἡ λέξις θέμα ἔφθασαν εἰς τὴν σημασίαν τῆς στρατιωτικῆς περιοχῆς, *EEBS* 23, 1953, p. 392-394, and Id., Ἡ προέλευσις τῆς στρατιωτικῆς σημασίας τῆς λέξεως θέμα παρὰ τοῖς Βυζαντινοῖς, *Ἑλληνικά* 17, 1962, p. 246-251, who also looks at modern meanings of the word. See also *A Greek-English Lexicon*, ed. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones et al., Oxford 1968, *s.v.* θέμα.

applied to other armies within a relatively short period. But the appearance of *prōtonotarioi* and other fiscal officials associated with these arrangements suggests that it was in fact Nikephoros I who extended and consolidated it.[53]

I have argued that the term *thema* reflects a specific fiscal reform related to the recruitment and maintenance of provincial armies in recently recovered territories in the southern Balkans, a reform promoted by the emperor Nikephoros I who, as a former general logothete, would have been intimate with both the fiscal as well as the military administrative structures of the eastern Roman state. A *thema* at this period may thus be defined in the following terms: first, it consisted of a specific territory, within which an army was based and recruited. Recruitment was, for the first time, grounded in communal obligations, whereby poorer soldiers had their equipment paid for at a fixed tariff (18½ *nomismata*) and the payment of their public taxes – the land-tax and the *kapnikon* – covered by the members of their fiscal community, according to the degree to which their own property could or could not support this service. A *thema* was a fiscally distinct territory managed by a *prōtonotarios*, who was the co-ordinating link between military requirements and fiscal administration. It had its own officials connected with maintaining the military registers and the tax-assessments of the soldiers' families entered in the registers. And, as we know from later evidence, it had its own governor, the *stratēgos*, who was supported by a clerical department under a *kagkellarios*. It also had its own judicial establishment, headed by a *praitōr* (later *kritēs*). These were, in fact, formerly provincial governors, but whose role had been transformed in the course of the later seventh and eighth century, a development I have analysed elsewhere in detail.[54]

If we may rely on the testimony of Theodore of Stoudios, there were five *themata* in Asia Minor by the year 819, and this is a number that reflects the actual situation: according to a much later tradition, Bardanes Tourkos was appointed to command five Asia Minor commands by Nikephoros I.[55] If we understand the word in the sense argued here, then it seems that the system introduced by Nikephoros was applied within a short period to the major military divisions of the empire. The commands of Opsikion, Anatolikon, Armeniakon, Thrakesion and Boukellarion were the only five military commands in Anatolia at this time[56] – the division of Optimates, established as a logistical support corps under Constantine V, did not

53. An idea originally mooted in J. F. HALDON, *Byzantine Praetorians: An Administrative, Institutional and Social Survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580-900*, Bonn 1984 (Poikila byzantina 3), p. 221. The argument presented here should not preclude the possibility that the word thema was in day-to-day use for the armies before this time; but it does seem that it receives official recognition only in the early ninth century.

54. BRUBAKER, HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era*, p. 671-679.

55. *Theodori Studitae Epistulae* (cited in n. 30), *Ep*. 407[53] (and FATOUROS, comm., p. 392); for Bardanios, see *Theophanes continuatus* in *Theophanes continuatus, Ioannes Caminiata, Symeon Magister, Georgius Monachus continuatus*, ed. I. BEKKER, Bonn 1825 (CSHB), p. 1-481, at 6[15f.]; and cf. *PmbZ*, no. 766.

56. See BRUBAKER, HALDON, *Byzantium in the Iconoclast Era*, p. 757-764.

count as an army or indeed even as a *thema*,[57] and we may assume that the maritime commands, recruited from coastal regions, had not yet been brought into the new arrangements. Whether the whole system was, as Theophanes' text might suggest, first established in the Balkans (as opposed to Anatolia), is unclear, and whether in Thrace, Macedonia, Hellas, the Peloponnese, all of these at once, or some other region – there could be *Sklaviniai* in any of these areas – remains likewise unknown.[58] But it is likely that thereafter new provincial armies were established from the outset on this model. Good evidence for other Anatolian commands (such as Paphlagonia, for example) is lacking until somewhat later. And finally, we may at last understand the context in which Theophanes could refer, for the reign of Heraclius, to parts of Asia Minor as the "regions of the *themata*".[59] The implication of such a phrase is that there were regions which were not "of the *themata*", that is to say, there were districts within the empire where the new fiscal arrangements had not yet been introduced at the time when Theophanes was compiling and editing his *Chronographia* in the years following the death of Nikephoros I.

The corollary of all this is, first, that scholars should desist from assuming an association between *stratēgos* and *thema*. As I have argued at length elsewhere, the former does not imply the latter.[60] The appearance of a *stratēgos* in charge of a provincial army in a text or in the sigillographic record implies no more than that the office-holder in question was a senior military commander (and even after the time of Nikephoros, unless associated with a specific toponym).[61] Second, scholars should resist using the word "theme" when referring to Byzantine provincial forces before the time of Nikephoros I, but rather employ terms such as 'command' or 'division' or a similar term.[62]

How significant were the reforms of the emperor Nikephoros I? Provincial recruitment based on a military register had long been the norm, but it seems that by the turn of the eighth-ninth century it was not especially reliable, nor were the soldiers always adequately equipped. These registered soldiers were not the only soldiers, of course. Voluntary recruitment both for long-term service as well as for specific campaigns certainly continued (although again the evidence is very slender). The recruitment campaigns run by senior officers for particular campaigns occasionally mentioned in the sources would not change this picture.[63] But all soldiers achieved, by virtue of their military status, certain juridical and fiscal privileges for

57. Haldon, *Byzantine Praetorians* (cited in n. 53), p. 223-226.

58. See literature in n. 8 above.

59. Theophanes, *Chronographia*, p. 303[10] (Mango, Scott, *Theophanes*, p. 435).

60. Brubaker, Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, p. 734-739, 762-764.

61. See, e.g. (among many examples one could cite) A.-K. Wassiliou-Seibt, Reconstructing the Byzantine Frontier on the Balkans (late 8th-10th c.), *REB* 73, 2015, p. 229-239. In an otherwise excellent short discussion the author regularly assumes that the existence of a *stratēgos* = the existence of a *thema.*

62. As urged by Zuckerman, Learning from the Enemy (cited in n. 1), p. 128.

63. See n. 28 above.

themselves in respect of testamentary law, on the one hand, and in respect of tax obligations on their households, on the other (privileges which originated in the period of the republic).[64]

What the new set of arrangements achieved was the binding of the soldiers directly into a specific fiscal community, which must of necessity have been taken account of in the tax registers. This seems not to have been the case before, and indeed it is likely that it was from this time that the development of localised district *banda*, or *topotērēsiai* as they are called in the tenth century, in an administrative sense, is to be dated, geographically distinct regions from which particular units were drawn. Theophanes reports that the third "vexation" imposed by the emperor, closely associated with the communal payment of taxes of poor soldiers, was a general census, which entailed an increase in the rates of taxation. How reliable the report of a tax-increase is remains unclear, but it is apparent that the census, the arrangements for transplanting soldiers (and providing them with properties equivalent to those they had been compelled to sell off), and the process of establishing a communal fiscal responsibility for many of them, are part of a closely connected set of measures.

Although the evidence of *Ecloga* (16.2) shows that soldiers had become increasingly reliant on their families for the wherewithal to support their military service, this was not a formal arrangement. The measures taken or extended by Nikephoros appear to recognise this by making sure that the costs of military service were covered by the soldiers' communities, regardless of the soldiers' own financial situation. At the same time his measures established a regular and predictable base for recruitment, directly associated with the fiscal assessment of each basic tax unit, the *chōrion*: a further obvious implication of the measures must have been that the military registers must now have listed all families liable to provide a soldier *by fiscal unit* – indeed, the arrangement described or implied in Theophanes' account could not possibly have functioned had this not been the case. The increasing use of minuscule script from the later eighth century, which probably spread from monastic scriptoria fairly rapidly after its first appearance and which permitted a greater sophistication

64. For the privileges attached to military service in the late Roman period, see Jones, *Later Roman Empire* (cited in n. 23), t. 2, p. 617, 675; Th. Mommsen, Das römische Militärwesen seit Diocletian, *Hermes* 24, 1889, p. 195-279, see p. 248-249; É. Patlagean, L'impôt payé par les soldats au VIe siècle, in *Armées et fiscalité dans le monde antique*, Paris 1977 (Colloques nationaux du Centre national de la recherche scientifique 936), p. 303-309; for the relevant texts, see esp. *CJ* XII, 30; 35.16 (with the reference to unspecified military privileges); 36; A. Dain, Sur le «peculium castrense», *REB* 19 (*Mélanges Raymond Janin*), 1961, p. 253-257 and esp. *D* L, 5.10 (= *B* LIV, 5.10) on exemption for soldiers' households from certain *munera* or *aggareiai*, including that of billeting; and *Dig*. L, 4.3. Whether soldiers remained free from *capitatio* in the later Roman period (they were clearly not freed from paying the later *kapnikon*) remains unclear (Whitby, Recruitment in Roman armies [cited in n. 24], p. 66; Jones, *loc. cit.*). For the Roman period proper, in which these privileges are rooted, see J. B. Campbell, *The Emperor and the Roman Army 31 BC-AD 235*, Oxford 1984, p. 210-229 (on testamentary privileges), p. 229-236 (on *peculium castrense*); P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford 1970, p. 245-247.

in the maintenance and structure of tax-registers and similar types of document, may also be considered as part of the general context, and possibly even given some causal weight, in these changes.[65]

The extent to which the new arrangements worked is not clear. In the ill-fated expedition of 811, Theophanes reports that the emperor set out with his forces and "many poor men armed at their own expense with slings and sticks (who were cursing him as did the soldiers)".[66] In the passage describing the later defeat and massacre of the same army, these "poor men" are not mentioned specifically, the implication being that they are to be counted among the soldiers.[67] This may perhaps refer to these new recruits, and – if Theophanes' text is to be taken at face value – they were poorly equipped. And if it is not simply a *topos* taken from the *Vita Philareti*, a passage in the *Vita Eustratii* involves the saint giving his horse to an impoverished soldier whose horse has died and who cannot afford a new one. By the later ninth century the emperor Leo VI was encouraging the provincial *stratēgos* to require the wealthier in his district to provide mounts and equipment or resources for a soldier, thus arming poor but registered *stratiōtai* through wealthy, unregistered persons: to what extent this reflects the fact that the existing arrangements of communal fiscal support for soldiers was being ignored by those in a position to do so remains unclear, but seems likely; and a letter attributed to the patriarch Nikolaos I pleads the case of a widow who does not have the means to equip her son for the military service he owes.[68]

A final point. These arrangements had nothing to do with the setting up of "military lands" (*stratiotika ktemata*) in a formal sense. Constantine VII's preamble to his novel "On soldiers", issued between 949 and 959, states explicitly that the practice of military service based on the possession of land, which was by custom hedged about with various conditions regarding sale and transmission, was

65. On the development and significance of minuscule script, see B. Fonkič, Aux origines de la minuscule stoudite (les fragments moscovite et parisien de l'œuvre de Paul d'Égine), in *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca*, ed. G. Prato, Florence 2000 (Papyrologica florentina 31), t 1, p. 169-186; C. Mango, L'origine de la minuscule, in *La paléographie grecque et byzantine*, ed. J. Bompaire and J. Irigoin, Paris 1977 (Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique 559), p. 175-180; and A. Blanchard, Les origines lointaines de la minuscule, *ibid.*, p. 167-173. See also *ODB*, t. 2, p. 1377-1378 with further literature.

66. Theophanes, *Chronographia*, t. 1, p. 490 (Mango, Scott, *Theophanes*, p. 672).

67. The *Scriptor incertus*, a near-contemporary account at origin (see Brubaker, Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, p. 179-180), and other texts describing the battle refer only to the soldiers and officers. On the text and its history see also P. Stephenson, "About the Emperor Nikephoros and How he Leaves his Bones in Bulgaria": A Context for the Controversial *Chronicle of 811*, *DOP* 60, 2006, p. 87-109.

68. See *The Taktika of Leo VI. Text, Translation and Commentary*, ed. G. Dennis, Washington DC 2010 (CFHB 49), XVIII.129, XX.205; *Vita Eustratii* (cited in n. 30), p. 377[3-6]; J. Darrouzès, *Épistoliers byzantins du xe siècle*, Paris 1960 (Archives de l'Orient chrétien 6), II.50 (p. 130f.).

formalised only in the tenth century.[69] The implication is that apart from the establishment of the newly-settled soldiers on land given to them (or sold to them – it is not at all clear from Theophanes' text that they were not compelled to buy land with the funds released by the sale of their ancestral holdings), and apart from the communal fiscal responsibility for their military expenses (as far as we know now not associated with property but with persons), the association between state-granted or privately-inherited or -obtained land and military service remained informal, but recognised. Otherwise Constantine VII's statement, to the effect that soldiers have by long tradition only – not by any legislation, something considered only in his own reign – been forbidden from alienating the land which supported their military service, would make no sense.

John Haldon
Princeton University

Abbreviations

Brandes, *Finanzverwaltung*
W. Brandes, *Finanzverwaltung in Krisenzeiten. Untersuchungen zur byzantinischen Administration im 6.-9. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2002 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 25)

Brubaker, Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*
L. Brubaker, J. F. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 660-850: A History*, Cambridge 2011

Ditten, *Ethnische Verschiebungen*
H. Ditten, *Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts*, Berlin 1993 (Berliner byzantinistische Arbeiten 59)

Dölger, Müller, *Regesten*
F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches 565-1453*. 1.1, *Regesten von 565-867*, revised ed. A. E. Müller, Munich 2009² (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Reihe A, Abt. 1)

Haldon, *Recruitment and Conscription*
J. F. Haldon, *Recruitment and Conscription in the Byzantine Army c. 550-950: A Study on the Origins of the stratiotika ktemata*, Vienna 1979 (Sitzungsber. d. österr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 357)

69. N. Svoronos, *Les novelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes*, ed. P. Gounaridis, Athens 1994, p. 118[9-11] (Zepos, t. 1, p. 222; trans. E. McGeer, *The Land Legislation of the Macedonian Emperors*, Toronto 2000 [Medieval Sources in Translation 38], p. 71; F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches 565-1453*. 1. 2, *Regesten von 867-1025*, revised ed. A. E. Müller, Munich 2003² [Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Reihe A, Abt. 1], no. 673). Detailed analysis of all the relevant texts in Haldon, Military Service, Military Lands and the Status of Soldiers (cited in n. 10).

Kaplan, *Les hommes et la terre*
M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol*, Paris 2002 (Byz. Sorb. 10)

Mango, Scott, *Theophanes*
The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813, trans. C. Mango and R. Scott, Oxford 1997

Theophanes, *Chronographia*
Theophanis Chronographia, ed. C. de Boor, 2 vols., Leipzig 1883-1885

Deux logothètes et un empereur. *Martyria* et propagande impériale à l'époque d'Andronic II Paléologue

Buket Kitapçi Bayri

Les deux derniers siècles de l'Empire byzantin ont connu une recrudescence des hagiographies. Au moins soixante hagiographes écrivirent plus de cent cinquante Vies de saints, dont au moins trente-six furent consacrées à trente-deux saints contemporains[1]. Parmi ces saints contemporains figurent des néomartyrs, qui furent martyrisés sous les dominations musulmane, latine ou lituanienne[2]. Pourquoi tant de curiosité pour les saints pendant cette période ? Et pourquoi ce retour des martyrs ?

1. A.-M. Talbot, Old Wine in New Bottles: Rewriting of Saints' Lives in the Palaeologan Period, dans *The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire*, éd. S. Ćurčić et D. Mouriki, Princeton 1991, p. 15-26 (repris dans Ead., *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot 2001 [Variorum Collected Studies Series 733], nº IV) ; Ead., Hagiography in Late Byzantium (1204-1453), dans *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. 1, *Periods and Places*, éd. S. Efthymiadis, Farnham 2011, p. 173-195.
2. *Récit des XIII Martyrs de Chypre (*BHG *1198)*, éd. C. Sathas, *Bibliotheca Graeca Medii Aevi*, t. 2, Venise 1873, p. 20-39 ; *L'éloge du néomartyr Nicétas par Théodore Mouzalôn (*BHG *2302)*, éd. F. Halkin, *Hagiographica inedita decem*, Turnout 1989 (Corpus Christianorum. Series Graeca 21), p. 127-136 ; *Le synaxaire du martyre de Saint Nicétas le Jeune (*BHG *2303)*, éd. H. Delehaye, Le martyre de saint Nicétas le Jeune, dans *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger*, Paris 1924, t. 1, p. 205-211 (repris dans Id., *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles 1966 [Subs. Hag. 42], p. 307-313) ; *L'oraison de Michel d'Alexandrie (*BHG *2273)*, *AASS* Nov. IV, 1925, p. 669-678 ; *Logos d'Antoine, Jean, Eustathe de Vilnius (*BHG *2035)*, éd. M. Gédéon, Μιχαὴλ τοῦ Βαλσαμῶνος. Εἰς τοὺς ἁγίους καὶ ἐνδόξους νεοφανεῖς μάρτυρας Ἀντώνιον, Ἰωάννην καὶ Εὐστάθιον τοὺς ῥώσσους, *Ἀρχεῖον Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας* I/1, 1911, p. 152-174 ; *Le synaxaire des Martyrs de Philadelphie (*BHG *801q)*, éd. et trad. M. Couroupou, Le siège de Philadelphie par Umur Pacha d'après le manuscrit de la bibl. patriarcale d'Istanbul, Panaghias 58, dans *Geographica byzantina*, éd. H. Ahrweiler, Paris 1981 (Byz. Sorb. 3), p. 67-77 ; *L'akolouthie de Théodore le Jeune (*BHG *2431)*, éd. N. Oikonomidès, Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Νέου, *Νέον Ἀθηναίον* 1, 1955, p. 205-221 (repris dans Id., *Documents et études sur les institutions de Byzance, VIIe-XVe s.*, Londres 1976 [Variorum Collected Studies Series 47], nº I) ; *Logos d'Anthimos archevêque d'Athènes (*BHG *2029)*, éd. K. I. Dyobouniotès, Ὁ Ἀθηνῶν Ἄνθιμος καὶ πρόεδρος Κρήτης, ὁ ὁμολογητὴς, *EEBS* 9, 1932, p. 47-79 ; *L'akolouthie d'Arsène, métropolite de Berroia*, éd. G. X. Chionidès, *Ἀνέκδοτος ἀκολουθία τοῦ νεομάρτυρος Ἀρσενίου Μητροπολίτου Βεροίας*, Thessalonique 1971, p. 23-29 ; *Diégèse de Georges d'Andrinople (BHG* 2160*)*, éd. C. G. Patrinellis, Μιὰ ἀνέκδοτη Διήγηση γιὰ τὸν ἄγνωστο νεομάρτυρα Γεώργιο († 1437), *Ὀρθόδοξος Παρουσία* 1, 1964, p. 65-73.

D'emblée, nous pouvons supposer que cette période tumultueuse, avec ses problèmes politiques, économiques et ecclésiastiques, constitua en général un terrain fertile pour le développement des cultes de saints. Le récit hagiographique est avant tout une démonstration de la sainteté du personnage. Pourtant « un saint n'est pas un saint sans un auteur », comme nous le répétait le Professeur Kaplan lorsqu'il initiait ses étudiants à l'analyse des récits hagiographiques. La motivation de l'écriture d'un récit hagiographique est étroitement liée à l'idéologie qui anime l'auteur. Quand nous examinons les auteurs des récits sur les néomartyrs de l'époque paléologue, nous constatons qu'il y a trois types d'auteurs de *martyria* : des collaborateurs de l'empereur, précisément deux grands logothètes sous Andronic II Paléologue (1282-1328), Théodore Mouzalôn († 1294)[3] et Théodore Métochite (1270-1332)[4], des auteurs du courant hésychaste et des auteurs anonymes. Dans cet article, nous essaierons de traiter des motivations de l'écriture dans le cas du premier groupe et nous soutiendrons que la démonstration de la sainteté de ces martyrs fut surtout utile à la propagande impériale destinée à consolider le pouvoir d'Andronic II.

L'éloge du néomartyr Nicétas par Théodore Mouzalôn (*BHG* 2302)

L'histoire du martyr Nicétas[5] le Jeune nous est parvenue à travers deux textes. L'un est un *logos* écrit par Théodore Mouzalôn (*BHG* 2302) qui se trouve dans le manuscrit *Athos, Monê Megistês Lauras*, Δ 80 (Eustratriadès 456), fol. 324-337 (XIIIe siècle). L'autre est un abrégé du précédent (*BHG* 2303), écrit par un certain moine Pachôme de Rousanou ; il se trouve dans le manuscrit *Milano, Biblioteca Ambrosiana*, E 64 sup. (Martini & Bassi 290), fol. 219v-220v (XVIe siècle). Les deux textes ont été édités respectivement par François Halkin et Hippolyte Delehaye[6]. Il existe également deux autres manuscrits de la version abrégée, de la main même de Pachôme de Rousanou : *Trikkala, Monê Dousikou*, 51, fol. 19-22v (XVIe siècle)[7] et *Venezia, Biblioteca Marciana*, App. II 103, fol. 247v-249 (XVIe siècle)[8].

Le martyre de Nicétas est présenté de la façon suivante : Nicétas, originaire de la métropole d'Ancyre de Galatie, était lecteur (*anagnôstès*) de l'Église d'Ancyre. À l'âge de vingt ans, il se rendit à Nysse, en Cappadoce, avec deux amis et sa mère, pour rendre visite à sa sœur, mariée à un homme originaire de la ville, et pour faire du commerce. Ancyre et Nysse étaient sous la domination des « Perses ». C'était le Ramadan, mais Nicétas et ses amis mangeaient et buvaient. Les gens autour d'eux les emmenèrent devant le gouverneur de la ville (*hègémôn*). Quand celui-ci leur demanda pour quelle raison ils ne respectaient pas les coutumes et la loi de la ville,

3. *PLP*, no 19439.
4. *Ibid.*, no 17982.
5. *Ibid.*, no 20272.
6. Halkin, *Hagiographica inedita decem* (cité n. 2) ; Delehaye, Le martyre de saint Nicétas le Jeune (cité n. 2).
7. Mentionné dans *BHG. Novum Auctarium*, éd. F. Halkin, Bruxelles 1984 (Subs. Hag. 65), p. 251, et dans *BZ* 72, 1979, p. 305.
8. *BHG. Novum Auctarium* (cité note précédente), p. 251.

Nicétas répondit que les chrétiens en pays persan étaient certes sous la loi naturelle des Perses, mais que, bien qu'il faille rendre à César ce qui est dû à César, en tant que chrétiens, ils obéissaient à la loi du Christ. Ensuite il maudit Mohammed, sa loi et la coutume du jeûne en islam.

En entendant ces paroles, le gouverneur les condamna au bûcher. Devant le feu, on leur proposa de se convertir pour échapper aux flammes. Les deux amis de Nicétas acceptèrent la proposition, mais Nicétas demeura ferme dans sa foi. Alors que les barbares admiraient sa force d'endurance, les chrétiens récupérèrent les cendres qui constituaient les reliques du saint. L'événement eut lieu « au mois de décembre quand Andronic, le pieux *autokratôr*, régnait sur les Romains en philanthrope et ami de Dieu, et quand Masud (Giaseddin Masud II, sultan des Seldjouks de Rum, 1282-1296, 1302-1308)[9] détenait le pouvoir politique persan et honorait leur erreur impie[10] ». Un évêque de l'Église de Kolôneia, évêché suffragant de la métropole de Môkissos[11], avec deux autres prêtres présents sur les lieux, déposa ses reliques à côté de celles de Grégoire de Nysse. À la fin du récit, l'auteur supplie le martyr, qui demeure désormais auprès de Dieu, de veiller à la fortification de l'Église et au règne (d'Andronic II), de tailler en pièces les nations impies ; il le supplie également d'arrêter la déferlante persane en fortifiant les frontières chrétiennes[12].

Dans ce récit de Théodore Mouzalôn, deux points principaux révèlent des signes fort probables de propagande impériale. Ainsi, à la fin du récit, dans sa supplique au martyr Nicétas, l'auteur dévoile plus ou moins la motivation de son entreprise : la fortification de l'Église, le maintien de son unité et la protection des frontières byzantines contre les attaques perses. Pour l'auditoire qui prenait connaissance de cet éloge, les sous-entendus de Mouzalôn étaient probablement très clairs, mais pour nous qui les lisons après plusieurs siècles, il est nécessaire d'approfondir certains détails pour mieux en comprendre la signification.

9. M. Kesik, Mesud II, *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi*, 29, Istanbul 2004, p. 342-344 ; Kerimüddin Mahmud-ı Aksarayı, *Müsameretü'l-Ahbar*, trad. M. Öztürk, Ankara 2000, p. 53, 104-144, 158, 165-189, 236-243 ; C. Cahen, *La Turquie pré-ottomane*, Istanbul / Paris 1988 (Varia Turcica 7), p. 276-294 ; O. Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar : Metin, tercüme ve Araştırmalar*, Ankara 1988, p. 11-13, 32-33 ; *PLP*, nº 17233.

10. Halkin, *Hagiographica inedita decem* (cité n. 2), p. 150[822-828] : Καὶ τὴν μακαρίαν ψυχὴν εἰς τὰς τοῦ θεοῦ χεῖρας κατὰ τὴν εὐχὴν παρατίθεται, μῆνα ἄγοντος τοῦ ἔτους Δεκέβριον, τῶν μὲν Ῥωμαϊκῶν σκήπτρων Ἀνδρονίκου τοῦ εὐσεβοῦς αὐτοκράτορος σφόδρα φιλοθέως καὶ φιλανθρώπως τὴν ἡγεμονίαν διέποντος, Μασοὺτ δὲ τὴν Περσικὴν ἔχοντος δυναστείαν καὶ τὴν ἄθεον αὐτῶν πλάνην τιμῶντος.

11. *Ibid.*, p. 150[846-848] : Ἐπίσκοπός τις τῆς τῶν Κολωνειατῶν ἐκκλησίας – ὑπόκειται δὲ αὕτη τῇ τῶν Μωκησῶν μητροπόλει – ἐκεῖ παρῆν ὁπηνίκα ταῦτα πάντα ἐτελεῖτο παρὰ τῷ μάρτυρι.

12. *Ibid.*, p. 153-154[962-979] : Ἀλλ' ἐποπτεύοις καὶ ἡμᾶς ἄνωθεν, ἀθλητά, τῇ παρρησίᾳ καὶ πρεσβείᾳ τῇ εἰς θεόν, τήν τε ἐκκλησίαν αὐτοῦ, τὸν τῆς ἀληθείας λόγον ὀρθοτομοῦσαν, ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ στηρίζων θεμελίου τῆς πίστεως καὶ αὔξων ταῖς τῆς ὁμονοίας καὶ ὁμοψυχίας ἀγαθαῖς ἐπιδόσεσι, τήν τε φιλόχριστον βασιλείαν κρατύνων καὶ πολεμίους ὑποτάσσων αὐτῇ, ἔθνη τε ἀτίθασα καταρράσσων τὰ μὴ προσκυνοῦντα τὸν ποιήσαντα κύριον. Καὶ στήσαις τὴν Περσικὴν καταιγίδα, καὶ κεφαλὰς ἀνόμων δυναστῶν διακόψαις, τὴν μαρτυρικὴν ἐπανατείνας κατ' αὐτῶν δεξιάν, καλῶς κραταιωθεῖσαν ὑπὸ *τοῦ θεοῦ τῶν δυνάμεων*. Τάχα γὰρ διὰ τοῦτο καὶ ἀπαρχὴ *θυσίας εὐπροσδέκτου* γέγονας τῷ θεῷ, καὶ ἐπ' αὐτῶν τῶν ὅρων τῶν Περσικῶν τὸν μαρτυρικὸν ὑπέμεινας θάνατον, ἵν' ὥσπερ σεαυτῷ καὶ χριστιανοῖς ἐπαμύνων, ὧν καὶ πείρᾳ τὴν ταλαιπωρίαν ἐγνώκεις, ὅλην τρέψαις καὶ κατὰ τῶν ἀθέων τὴν ἄμυναν.

Commençons par la datation du martyre. Selon le texte abrégé écrit par Pachôme, le martyre de Nicétas le Jeune eut lieu le 15 septembre, c'est-à-dire le jour de la célébration de la fête de Nicétas le Goth, son homonyme. Dans l'éloge de Mouzalôn, en revanche, il est bien précisé que le martyre de Nicétas eut lieu au mois de décembre pendant le Ramadan. Nous avons montré, dans un autre article sur Nicétas le Jeune, qu'entre le début du règne d'Andronic II, en 1282 (*terminus post quem*), et le décès de Théodore Mouzalôn, en 1294 (*terminus ante quem*), le Ramadan tomba au mois de décembre seulement en 1282[13]. Nous pouvons donc désormais dater le martyre de décembre 1282. Or ce fut en décembre 1282, après le décès de Michel VIII Paléologue le 11 de ce mois, qu'Andronic II mit un terme à la politique unioniste de son père. Pachymère nous apprend combien fut importante l'influence de Théodore Mouzalôn dans cette décision d'Andronic II[14].

En revanche, la restauration de l'orthodoxie ne se fit pas sans difficultés. Le patriarche unioniste Jean XI Bekkos (1275-1282)[15] fut déposé en janvier 1283 en étant condamné pour avoir usurpé le trône patriarcal et avoir enseigné des doctrines contraires à la croyance orthodoxe. Le synode condamna ses écrits[16]. Mais Bekkos continua à exercer une influence certaine sur une partie de l'Église et insista sur ses propres interprétations des saintes Écritures favorables à l'union des Églises. Son influence et son attitude créèrent trouble et confusion dans l'Église, ce que l'on saisit clairement au cours du patriarcat de Grégoire II de Chypre (1283-1289)[17]. Or, dans les regestes des actes de ce dernier, il apparaît également que le patriarche et le grand logothète, Théodore Mouzalôn, étaient proches l'un de l'autre et que Mouzalôn fut fortement impliqué dans les affaires de l'Église et plus spécifiquement dans celles concernant Bekkos[18]. Nous savons aussi que Théodore Mouzalôn aida le patriarche Grégoire de Chypre dans la composition de l'œuvre intitulée « Apologie puissante du Tomos face aux blâmes » (Ἀπολογία πρὸς τὴν κατὰ τοῦ τόμου μέμψιν ἰσχυροτάτη), dans laquelle le patriarche réfutait les positions théologiques de Bekkos[19].

13. B. K. Bayri, The Martyrdom of Niketas the Younger: A Case of Forced Conversion under the Seljuk Sultan, Masud II or a Reflection of the State Policy under Emperor Andronikos II?, dans *The Proceedings of 1st Sevgi Gönül Conference of Vehbi Koç Foundation on Transformation in the Byzantine World, 12th and 13th Centuries, June 2007, Istanbul, Turkey*, Istanbul 2010, p. 29.

14. Pachymère, *Relations historiques*, VII, 2, t. 3, p. 23.

15. *PLP*, no 2548.

16. Laurent, *Regestes*, nos 1453, 1456.

17. *Ibid.,* nos 1484, 1485, 1486, 1487, 1488, 1490. Pour Grégoire II de Chypre : *PLP*, no 4590.

18. Parmi 88 lettres, au moins 29 furent destinées au grand logothète Théodore Mouzalôn : Laurent, *Regestes*, nos 1466, 1467, 1476, 1479, 1486, 1492, 1493, 1494, 1495, 1496, 1501,1502, 1512, 1519, 1520, 1522, 1523, 1524, 1525, 1526, 1532, 1533, 1534, 1536, 1540, 1541, 1544, 1545, 1546.

19. *Georgius Cyprius*, *De Processione Spiritus Sancti*, PG 142, col. 290B et col. 300B. Pour les détails, voir Laurent, *Regestes*, no 1502. Voir aussi la lettre 183 de Grégoire de Chypre, dans S. Eustratiadès, *Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου ἐπιστολαὶ καὶ μῦθοι*, Alexandrie 1910, p. 189-190. Voir également *La vie et l'œuvre théologique de Georges Grégoire II de Chypre (1241-1290), patriarche de Constantinople*, éd. J.-C. Larchet, Paris 2012 (Théologie byzantine).

Parmi les écrits que Bekkos avait utilisés, il y avait ceux de Grégoire de Nysse, considérés comme favorables à la doctrine du Filioque des Latins et par là-même à l'union des Églises. Bekkos inséra la troisième homélie de Grégoire de Nysse sur l'Oraison dominicale[20] dans ses Ἐπιγραφαί I et la commenta dans son traité sur la Procession du Saint-Esprit[21]. Ce texte était devenu un sujet de controverse dans l'Église. Par exemple, pendant le patriarcat de Jean Bekkos, le référendaire de la Grande Église, Eskammatisménos, mutila ce texte de Grégoire de Nysse en grattant la préposition Ἐκ[22]. Ce geste de l'officier patriarcal passa pour un refus de l'union des Églises pendant le règne du patriarche Jean Bekkos tandis qu'après la restauration de l'orthodoxie, l'officier en argua pour être finalement de ceux qui conservèrent dignité et fonction[23]. Enfin, lors du synode qui eut lieu au palais des Blachernes en août 1285 et pendant lequel une sentence synodale contre l'ex-patriarche Jean Bekkos fut prononcée, le débat porta sur les saintes Écritures et ce furent Théodore Mouzalôn et le patriarche Grégoire de Chypre qui débattirent contre Bekkos[24]. Pendant le synode, Bekkos allait encore une fois se référer aux paroles de Grégoire de Nysse pour argumenter ses thèses[25].

Chez les Byzantins, le qualificatif « le Jeune », ὁ νέος, servait à distinguer un saint de son homonyme, célèbre et plus ancien que lui. Dans notre cas, cet homonyme est Nicétas le Goth (*BHG* 1339, 1340, 1340b). Dans un récit hagiographique consacré à un νέος, il est souvent fait référence à cet homonyme plus ancien. C'est ici le cas dans le texte abrégé écrit par Pachôme, qui, à la différence de Mouzalôn, indique que le saint a abandonné son nom de Théodore pour celui de Nicétas à cause de son amour pour Nicétas le Goth dont il voulait suivre le chemin[26]. Dans l'éloge de Mouzalôn, en revanche, il n'y a presque aucune référence à Nicétas le Goth. Mouzalôn préfère invoquer Grégoire de Nysse en tant qu'ancien évêque de la cité du saint[27]. Le martyre de Nicétas le Jeune eut lieu pendant les mêmes mois et année que la restauration de l'orthodoxie. Nicétas fut martyrisé à l'endroit où se trouvaient les reliques de Grégoire de Nysse. Cet ensemble de coïncidences fut probablement interprété par l'auteur du texte et par son auditoire comme un signe

20. Grégoire de Nysse, *De Oratione Dominica* (orat. 3), PG 44, col. 1160[B-C].
21. Jean Bekkos, PG 141, col. 613[D].
22. Laurent, *Regestes*, n° 1447.
23. *Ibid.*, n° 1458.
24. Pachymère, *Relations historiques*, VII, 35, t. 3, p. 103-118.
25. *Ibid.*, p. 109. Pour une analyse sur les débats du *filioque* pendant le règne du patriarche Grégoire de Chypre, voir A. Papadakis, *Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (*1283-1289*)*, Crestwood 1997², p. 63-64, 83-138.
26. Delehaye, Le martyre de saint Nicétas le Jeune (cité n. 2), p. 208.
27. Halkin, *Hagiographica inedita decem* (cité n. 2), p. 131[83-89], 151[862-866] : Οὐδένα ἀγνοεῖν οἴομαι τὴν Νυσσαέων ἐκκλησίαν, ἣν πάλαι ποτὲ ἐκόσμει ὁ πολὺς τὰ θεῖα Γρηγόριος, ἔνθα καὶ τὸ ἱερὸν αὐτοῦ λείψανον σορῷ καὶ τάφῳ δοθὲν μέχρι καὶ ἐς δεῦρο θησαυρός ἐστι θαυμάτων ἀκένωτος, ἐκεῖ καλῶς τοῖς περιλειφθεῖσι τῶν χριστιανῶν καὶ φυλαττόμενον καὶ τιμώμενον. *Ibid.*, p. 151[862-866] : Εἶτα παρὰ τῷ σηκῷ γίνονται τοῦ θειοτάτου Γρηγορίου· ἔνθα γε καὶ τοῦ ἱεροῦ ἐκείνου βήματος ἔγγιστα καταθέμενοι, ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις τοῖς νενομισμένοις τὴν ὁσίαν ἐτίμησαν. Καὶ ὁ πρὶν ποιμὴν τὸν νέον ὑποδέχεται μάρτυρα.

divin vérifiant la justesse des arguments avancés par Théodore Mouzalôn contre Bekkos. La paix et l'unanimité que Mouzalôn demande au martyr Nicétas devaient être liées à ces controverses au sein de l'Église juste après la restauration de l'orthodoxie.

Quant aux propos sur la protection et la fortification des frontières des territoires chrétiens contre la déferlante persane, ils font probablement référence aux assauts des émirs turcs aux frontières, qui allaient en s'accentuant à la fin du XIIIe siècle. Les sultans seldjoukides de Rum étaient devenus les vassaux des Mongols en 1243. Durant la majeure partie du protectorat mongol, le pouvoir réel dans l'État seldjoukide fut exercé par le pervane Muineddin Suleyman (1256-1277), fils d'un ancien vizir des Seldjouks[28]. Le pervane Muineddin réussit à établir la stabilité, non seulement parmi les émirs turcs, mais aussi entre eux et les Mongols résidant sur le sol anatolien. Dans les années 1270 et après sa mort en 1277, à la suite de laquelle les Mongols prirent le contrôle direct du territoire seldjoukide, cette stabilité fut bouleversée[29]. Plusieurs émirs turcomans entrèrent en rébellion contre les sultans seldjoukides et déclarèrent leur autonomie. En ce qui concerne le règne de Masud II par exemple, l'émir de Germiyan, Yakub bin Alişir (1299-après 1327, Alishir ou Halisyras, Ἁλισύρας dans l'*Histoire* de Pachymère)[30], refusa de reconnaître la souveraineté de Masud II et combattit contre lui[31]. Les années 1298-1301 furent particulièrement favorables aux émirs turcomans, qui accrurent leur pression sur les territoires byzantins. En 1298, en Anatolie, le commandant mongol Sülemish, qui était très populaire parmi les émirs turcomans des régions frontalières, se révolta contre le khan mongol. Quand Sülemish fut éliminé en 1299-1300, l'armée mongole qui était sous son contrôle se joignit aux forces des émirs turcomans[32].

En ce qui concerne les assauts turcs à l'époque de la rédaction du Martyre de Nicétas (1282-1294), le chapitre 9 du livre XI de l'*Histoire* de Pachymère, dans lequel l'auteur trace un tableau général de l'avancée des Turcs en Asie Mineure, nous apporte un utile éclairage. Selon Albert Failler, bien que le tableau dessiné dans ce chapitre corresponde à la situation de l'Empire à l'été 1303, l'auteur embrasse une période assez longue, qui couvre les années entre 1282 et 1303[33]. Parmi les chefs turcs cités par Pachymère, certains auraient menacé l'Empire byzantin plutôt aux environs de 1300 ; ils seraient donc postérieurs à la rédaction du Martyre de Nicétas. Par exemple, Atman (Osman Ghazi, m. *ca* 1324), l'ancêtre fondateur de la dynastie ottomane, n'est devenu une menace qu'après la bataille de Bapheus en 1301/1302. En revanche, les commandants de l'émirat de Menteşe[34] (Mantachias,

28. C. Hillenbrand, Muʿīn al-Dīn Sulaymān Parwāna, *EI*², t. 7, 1990-1993, p. 478-480.
29. Kerimüddin Mahmud-i Aksarayi, *Müsameretü'l-Ahbar* (cité n. 9), p. 90-93.
30. Pachymère, *Relations historiques*, XI, 9, t. 4, p. 425 ; Failler, Les émirs turcs, p. 83-84.
31. I. H. Uzunçarşili, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1969, p. 40-41.
32. H. İnalcik, Osman Ghazi's Siege of Nicaea and the Battle of Bapheus, dans *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, éd. É. Zachariadou, Rethymnon 1993, p. 80-82.
33. Failler, Les émirs turcs, p. 77.
34. P. Wittek, *Das Fürstentum Mentesche. Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13.-15. Jh.*, Istanbul 1934 (trad. en turc : *Menteşe Beyliği. 13-15inci Asırda Garbî Küçük Asya Tarihine Ait Tetkik*, Ankara 1944).

Μανταχίας dans Pachymère), comme Salpakis (Salampaxis, Σαλάμπαξις dans Pachymère), qui s'étaient établis dans l'ancienne Carie sous le règne de Michel VIII et qui prirent Tralles, puis Nysse en 1284-1285[35], ou encore les commandants des émirs de Germiyan (Karmanoi, Καρμανοί dans Nicéphore Grégoras et dans Pachymère)[36], comptaient parmi les émirs turcs des années 1282-1294 qui grignotaient progressivement les marches orientales de l'Empire byzantin depuis la fin du XIII[e] siècle.

Du côté byzantin, le massacre des tuteurs du jeune empereur Jean IV Lascaris (1258-1261)[37], l'avènement de Michel VIII Paléologue et l'aveuglement de l'empereur légitime créèrent un mécontentement dans la population d'Asie Mineure à partir de 1258. Après la reconquête de Constantinople par les armées nicéennes en 1261, les sujets de préoccupation de Michel VIII restaient importants : dangers qui venaient des Balkans, schisme arsénite, soutien accordé par la paysannerie à des rébellions militaires, conséquences des politiques fiscales mises en place et déclin économique des *akritai*, contribuant à l'abandon progressif de la région par les Byzantins et créant un terrain propice pour les émirats turcs, qui tendaient à échapper désormais au contrôle des autorités seldjoukides ou mongoles[38].

Contre les avancées des Turcs en Asie Mineure, à partir de l'année 1269, Michel VIII prit plusieurs mesures. En 1269, le despote Jean Paléologue[39] mena une expédition en Lydie et en Carie. En 1278, le futur empereur Andronic II prit la tête d'une campagne contre les Turcs qui avaient progressé dans la vallée du Méandre. En 1280, Michel VIII envoya Andronic en Asie Mineure pour fortifier les défenses dans la région du Sangarios[40]. Il reconstruisit et repeupla la ville de Tralles, qui allait être détruite par les invasions turques en 1284[41]. Andronic II et son entourage attribuèrent une grande importance à la défense de l'Asie Mineure et nous pouvons constater que presque tous les éloges écrits en son honneur ont pour thèmes centraux l'Asie Mineure et la menace militaire des forces turques[42]. Le long séjour d'Andronic II et de Théodore Mouzalôn en Asie Mineure entre 1290 et 1293 avait pour but d'améliorer les fortifications des frontières contre les incursions turques.

35. PACHYMÈRE, *Relations historiques*, XI, 9, t. 4, p. 425 ; FAILLER, Les émirs turcs, p. 85-87.

36. NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, éd. L. SCHOPEN, *Nicephori Gregorae Byzantina historia, graece et latine cum annonationibus*, t. 1, Bonn 1829 (CSHB), p. 214[23] ; PACHYMÈRE, *Relations historiques*, XI, 23, t. 4, p. 469. Pour l'émirat de Germiyan, voir UZUNÇARŞILI, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri* (cité n. 31), p. 39-54.

37. *PLP*, n° 14534.

38. G. ARNAKIS, Byzantium's Anatolian Provinces during the Reign of Michael Paleologus, *Actes du XII[e] Congrès international d'études byzantines*, *Ochride 6-12 septembre 1961*, t. 2, Belgrade 1964, p. 37-44.

39. *PLP*, n° 21487.

40. Pour la situation en Asie Mineure entre 1258 et le XIV[e] siècle, voir H. AHRWEILER, L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317) particulièrement au XIII[e] siècle, *TM* 1, 1965, p. 1-204, ici p. 8-9 (repris dans EAD., *Byzance. Les pays et les territoires*, Londres 1976 [Variorum Collected Studies Series 42], n° IV).

41. PACHYMÈRE, *Relations historiques*, VI, 20-21, t. 2, p. 591-599 ; A. FAILLER, La restauration et la chute définitive de Tralles au 13[e] siècle, *REB* 42, 1984, p. 249-263.

42. D. ANGELOV, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium,* 1204-1330, Cambridge 2007, p. 101-102, 169-172.

Andronic eut également recours à des moyens diplomatiques pour tenter d'arrêter les assauts, en soutenant par exemple l'un des frères de Masud II, mais ce frère allait être vaincu en 1292 par une armée mongole commandée par Masud II lui-même[43]. Pour l'empereur, la difficulté dans cette situation provenait de l'impossibilité et de l'incapacité à bien identifier l'ennemi avec lequel traiter, car les Turcs étaient nombreux et n'étaient pas unanimes. Ils étaient placés sous l'autorité de plusieurs chefs et, si l'empereur essayait de se concilier l'un de ces chefs en lui offrant cadeaux et faveurs, ceux qui combattaient avec ce dernier s'engageaient au service d'un autre émir afin de pouvoir continuer à piller et à accumuler des gains[44].

Les mesures prises par Andronic ne freinèrent donc pas l'avancée turque. Entre les années 1282 et 1294, militairement et politiquement, Andronic II fut loin de pouvoir tailler en pièces les « nations impies », c'est-à-dire les émirats turcs ou l'armée seldjoukide, comme Mouzalôn l'affirme dans son récit. Alors que le sort des armes était défavorable à Andronic II, Nicétas, tout en vivant dans une ville soumise à la domination islamique contre laquelle Andronic II était impuissant, s'exclama qu'il restait attaché à la foi chrétienne, autrement dit, du point de vue de Mouzalôn et de son empereur, qu'il se soumettait à la seule autorité de l'empereur byzantin[45]. En demeurant ferme dans sa foi, le martyr Nicétas, soldat de la foi, remportait une victoire spirituelle au nom de l'empereur. Comme dans la propagande impériale des deux premiers empereurs de la dynastie paléologue[46], nous pouvons observer que, dans ce récit de Mouzalôn, l'accent est également mis sur l'œcuménicité de l'Empire, malgré sa fragmentation territoriale et son impuissance militaire.

Oraison du martyr Michel d'Alexandrie (*BHG* 2273)

Notre deuxième récit de martyre, écrit par un autre conseiller d'Andronic II, Théodore Métochite, pendant le règne de l'empereur Andronic II, est celui de Michel d'Alexandrie[47]. Le seul texte que nous possédons sur ce martyre se trouve dans le codex *Wien, ÖNB, Phil. Gr.* 95, fol. 303-315 (xive siècle), qui a servi à l'édition parue dans les *Acta Sanctorum*[48].

43. Élizabeth Zachariadou date cet événement de l'année 1292 : É. Zachariadou, Pachymeres on the 'Amourioi' of Kastamonu, *BMGS* 3, 1977, p. 57-70 (repris dans Ead., *Romania and the Turks (c. 1300-c. 1500)*, Londres 1985 [Variorum Collected Studies Series 211], no II). Pour une analyse de l'identité de ce frère dans l'*Histoire* de Georges Pachymère, voir Failler, Les émirs turcs, p. 91-96.

44. *Ibid.*, p. 111-112.

45. Sur la rhétorique byzantine du christianisme qui exige une unité de tous les peuples de l'univers, sur les liens entre les différentes parties du monde chrétien, qui ne sont plus soumises au même pouvoir politique, sur le rôle central de l'empereur dans ce système, à partir du xiie siècle, voir G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996 (Bibliothèque des histoires), p. 264-328.

46. Pour la revendication universaliste des empereurs byzantins depuis 1240, voir Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium* (cité n. 42), p. 83-84, 102-105.

47. *PLP*, no 19059.

48. Théodore Métochite, *Oratio de S. Michaele martyre*, éd. H. Delehaye, *AASS* Nov. IV, 1925, p. 669-678.

L'oraison du martyr Michel d'Alexandrie se présente comme suit : Michel était originaire des environs de la ville de Smyrne. Il était très jeune quand il fut fait prisonnier pendant une attaque des barbares dans la région d'Ionie. Il fut alors arraché à sa patrie, à son domaine familial et à la foi et à la piété chrétiennes. Il fut ensuite vendu comme esclave en Égypte où il fut élevé comme un musulman ; il y devint soldat dans l'armée mamelouke. Ses liens avec les chrétiens étaient alors rompus. Mais le Seigneur lui révéla son origine et lui donna le courage et la force de mettre fin à ses engagements et d'éviter la destruction de son âme. Michel voulut se reconvertir au christianisme et il fit connaître ses intentions aux notables chrétiens d'Alexandrie et à leur chef spirituel. Ce ne fut cependant qu'après l'arrivée de l'ambassade de l'empereur Andronic II en Égypte qu'il put mettre ses intentions à exécution avec bravoure et dignité. À la fin de la mission de l'ambassade byzantine, Michel lui communiqua son intention et essaya d'embarquer en secret dans son bateau en se déguisant en moine. Il fut dénoncé aux autorités qui le jetèrent en prison et, quelques jours après, le firent comparaître devant le tribunal. S'obstinant dans son intention, il fut ramené en prison. Après l'échec d'un troisième essai pour le convaincre de changer sa décision, il fut condamné à mort. Il fut décapité en présence de nombreux témoins, non seulement des habitants d'Alexandrie, mais aussi des gens qui étaient là pour faire du commerce ou pour des visites, les Byzantins («Romains») de l'ambassade d'Andronic II, des Italiens, toujours nombreux dans cette ville, des Russes («Ros»), des Arabes, des Syriens («Syroi») et des Serbes («Triballoi»). Quand les chrétiens voulurent recueillir les reliques du martyr, les bourreaux les jetèrent au feu pour les empêcher de les récupérer.

La date du martyre de Michel est difficile à déterminer. Nous savons que Théodore Métochite en écrivit le récit à la demande de l'empereur Andronic II[49] et qu'il eut lieu pendant une ambassade byzantine en Égypte. Selon les sources byzantines et arabes, des ambassades byzantines furent conduites en Égypte successivement en 1311, 1312, 1313, 1314, 1315/1317, 1317/1318, 1320/1321 et 1325[50]. Ihor Ševčenko, dans son analyse des textes de Théodore Métochite, sans pouvoir donner une date exacte, affirme que le martyre dut avoir lieu longtemps après le début du règne d'Andronic II et que le récit dut être écrit peu après l'événement[51]. Le *logos* (oraison) sur le martyr Michel se trouve dans la collection des *logoi* 10-12 de Métochite ; le neuvième *logos* date de l'année 1303, les treizième et quatorzième sont postérieurs à 1316/1317 et le quinzième se situe entre les années 1328 et 1330. Nous pouvons donc affirmer que l'oraison sur le martyre de Michel fut écrite entre 1303 et 1328. Si nous examinons

49. *Ibid.*, p. 671[B] : Καί σοι πρόθυμος καὶ αὐτὸς ἔγωγ' ἤδη, νῦν ἐνθάδ' ἐξ ἐπιτάγματος τοὺς λόγους οὓς ἀξιοῖς φέρων, οὕστινας ἄρα τούσδε, πλήν γε ὡς ἂν δυναίμην πάντως συντελῶν κατ' ἐμαυτὸν τῷ ζήλῳ τῆς θεοσεβείας τῆς σῆς. Voir également *ibid.*, p. 678[A] : Τὸν δέ γε τὰ σὰ μάλιστα ποθήσαντα, τὸν δ' ἐμὸν πάντα θαυμαστὸν βασιλέα καὶ τὴν σὴν μεγίστην ταύτην ἀνδραγαθίαν διαφέροντως θαυμάσαντα καὶ ὅσαι ὧραι θριαμβεύοντα καὶ καλλυνόμενον ταύτῃ…

50. I. Ševčenko, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Bruxelles 1962 (Corpus bruxellense historiae byzantinae. Subsidia 3), p. 141, n. 3.

51. *Ibid.*, p. 141.

les années des ambassades byzantines en Égypte, nous pouvons limiter la période aux années entre 1311 et 1325[52].

L'empereur Andronic II est beaucoup plus présent dans le récit sur Michel d'Alexandrie que dans celui sur Nicétas le Jeune. À plusieurs reprises Théodore Métochite fait l'éloge de l'empereur[53]. Il affirme que le martyre de Michel est un cadeau du Christ à Andronic II[54], en récompense de sa piété et de sa préoccupation constante de la prospérité des chrétiens[55], non seulement de ceux qui sont sous son autorité politique mais aussi de ceux qui habitent dans les territoires extérieurs. Il insiste sur le fait que le seul but de l'empereur, en envoyant des ambassades régulières en Égypte, est de protéger la communauté chrétienne d'Égypte pour qu'elle puisse pratiquer sa foi en sécurité, sans soucis et en toute liberté[56]. Dans ce récit sur Michel, comme dans celui sur le martyr Nicétas d'ailleurs, nous remarquons que l'auteur met encore une fois l'accent sur la dimension œcuménique de l'empereur. Métochite nous apprend que l'empereur, en entendant cette histoire, lui demanda de l'écrire pour que tout le monde connaisse le martyre. Le contexte politique de la période nous donne des indices sur les raisons pour lesquelles la bienveillance de l'empereur lui était acquise.

Notre martyr Michel était originaire de la région de Smyrne. Bien que l'acropole de la ville de Smyrne tombât entre les mains des Turcs, plus précisément, entre les mains de l'émirat d'Aydın (Atinès, Ἀτίνης de Pachymère et « gabella de Tin » ou

52. En prenant en compte la présence des Serbes dans l'ambassade byzantine en Égypte, F. Dvornik date le martyre de l'année 1311. Selon F. Dölger la datation de Dvornik n'est pas convaincante. F. Dvornik, Quelques données sur les Slaves extraites du tome IV Novembris des « Acta Sanctorum », *BSl.* 1, 1929, p. 35-47, ici p. 43-45. F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*. 4, *Regesten von 1282-1341*, Munich 1960, n° 2326. En revanche, David Jacoby date le martyre des années 1290 en se référant à l'ouvrage d'Ihor Ševčenko sur la polémique entre Métochite et Choumnos (cité n. 50). Jacoby confond les saints nommés Michel et considère le *logos* 3 sur l'archange Michel au lieu du *logos* sur Michel d'Alexandrie. D. Jacoby, Byzantine Traders in Mamluk Egypt, dans *Byzantium State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides*, éd. A. Avraméa, A. Laiou et E. Chrysos, Athènes 2003, p. 249-268, ici p. 251-252 (repris dans Id., *Latins, Greeks and Muslims: Encounters in the Eastern Mediterranean, 10th-15th Centuries*, Farnham 2009 [Variorum Collected Studies Series 914], n° XI).

53. Théodore Métochite, *Oratio de S. Michaele martyre* (cité n. 48), p. 670[B-F], 671[A-B], 672[F], 673[A-B], 678[A-E].

54. *Ibid.*, p. 670[E-F] : Οἷον δή σοι καὶ τόδε μάλιστ' ἐφετὸν ἐκ πολλοῦ καὶ πολυπόθητον ἀπήντησε νέον, ὁ νέος οὗτος ἀναδειχθεὶς μέγας ὑπὲρ Χριστοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ θεοσεβείας ἀγωνιστής τε καὶ μάρτυς, ὃν δὴ πέμπουσί σοι νῦν.

55. *Ibid.*, p. 670[C-E] : Καὶ ἡ χριστιανικὴ διὰ πάντων ἐπίδειξις καὶ προκοπὴ καὶ εὐετηρία, φροντίδος σοὶ πρῶτον καὶ μέγιστον ἔργον, καὶ δόξα σοι ταῦτα καὶ τρυφὴ καὶ καυχήσεως ὄντως στέφανος.

56. *Ibid.*, p. 673[A] : Ἀλλ' ἄρ', ὡς ἔφην, ὁ τοῦ βασιλέως μέγας οὗτος ἔρως καὶ ἡ φιλόχριστος αὕτη σπουδὴ κἀκεῖ φέρει πάνυ τοι πόρρω καὶ πάντα τρόπον οἰκονομεῖ τὸν ἐνόντα καὶ τοῖς ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις θεοσεβέσι τ' ἀσφαλὲς καὶ ἀλώβητον καὶ ἀτυράννητον τῆς πίστεως, καὶ τοῖς ἐν μέσῳ τοσούτων ζιζανίων συμπνιγομένοις χριστιανικοῖς σπέρμασι ῥᾳστώνην ἥντινα δὴ καὶ βίοτον ὁπωσοῦν ἄλυπον· καὶ τοῦτό οἱ βούλονται, καὶ τοῦτ' ἐστιν ὁ σκόπος, αἱ συχναὶ πρὸς τὸν ἄρχοντα τῆς χώρας πρεσβεῖαι καὶ τἀνθάδε πρὸς τὴν ἐκείνου χρείαν ἀπαντῶντα φιλίως καὶ μάλ' εὐγενῶς, τοῦ βασιλέως πρὸς οὐδὲν ὀλιγωροῦντος, ὧν ἐκείνῳ μέλοι ἄν.

« bandes d'Atia » de la Chronique de Muntaner)[57] en 1317[58], la ville fut encerclée par les Turcs dès 1300[59]. En ce qui concerne les alentours de Smyrne, comme nous l'avons déjà mentionné, différentes villes étaient passées aux Turcs dès la fin du XIIIe siècle. Il semble que, dans les années 1280, Salpakis Mantachias (Menteşe), que nous avons cité plus haut, prit le contrôle de plusieurs villes dans et autour de la région de Smyrne. Après la mort de Salpakis et la révolte d'Alexios Philanthropénos[60] en 1295, Sasan, le gendre de l'émir de Menteşe, saisit l'opportunité qui s'offrait à lui pour occuper une grande partie de la région. La Compagnie catalane repoussa Sasan (« gabella de Cesa » dans la Chronique de Muntaner)[61], mais, après le départ de la Compagnie, celui-ci reprit le contrôle de la situation dans les années 1304-1308[62]. L'émirat d'Aydın ne put reprendre en main la région qu'après la mort de Sasan[63]. Plus à l'intérieur, on observe que l'émir Alişir de Germiyan (Karmanoi) et ses troupes, les plus puissantes des Perses selon Pachymère, accentuaient leur pression sur les villes autour de Philadelphie[64]. Atman, l'émir ottoman, harcelait quant à lui les frontières de Byzance plutôt dans la région de la Bithynie. Il faut noter que les attaques barbares, que Métochite mentionne, peuvent également avoir été le fait de la Compagnie catalane qui, après avoir repoussé les Turcs et au lieu de protéger la population contre leurs attaques, ruinait les populations d'Asie Mineure occidentale, simplement pour l'argent et le gain[65].

Michel d'Alexandrie fut probablement enlevé pendant cette période de troubles. Une partie de la population, non seulement des gens ordinaires mais aussi des aristocrates, se réfugia à Constantinople, mécontente du gouvernement inefficace d'Andronic II[66]. En 1305, à Constantinople, des émeutes populaires éclatèrent et des complots furent fomentés contre l'empereur. Certains contestèrent l'emploi

57. PACHYMÈRE, *Relations historiques*, XI, 9, t. 4, p. 425 ; FAILLER, Les émirs turcs, p. 82 ; RAMON MUNTANER, *Chronique*, trad. A. GOODENOUGH, *The Chronicle of Muntaner*, Londres 1920, p. 500-501.

58. Pour la date de la prise de Smyrne par l'émirat d'Aydın, voir P. LEMERLE, *L'émirat d'Aydin. Byzance et l'Occident. Recherches sur « La Geste d'Umur Pacha »*, Paris 1957 (Bibliothèque byzantine. Études 2), p. 40 ; AHRWEILER, L'histoire et la géographie de la région de Smyrne (cité n. 40), p. 41 ; H. AKIN, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, Ankara 1968, p. 31.

59. MAXIME PLANUDE, éd. M. TREU, *Maximi monachi Planudis epistulae*, Breslau 1890 (réimpr. Amsterdam 1960), p. 11-12.

60. *PLP*, no 29752.

61. *The Chronicle of Muntaner* (cité n. 57), p. 496-497.

62. WITTEK, *Das Fürstentum Mentesche* (cité n. 34), p. 38-45 (= *Menteşe Beyliği*, p. 41-43) ; FAILLER, Les émirs turcs, p. 90.

63. *Le Destān d'Umūr Pacha (Düstūrnāme-i Enver)*, éd. et trad. I. MÉLIKOFF-SAYAR, Paris 1954 (Bibliothèque byzantine. Documents 2), p. 46-47 ; AKIN, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma* (cité n. 58), p. 15-30.

64. PACHYMÈRE, *Relations historiques*, XI, 23, t. 4, p. 469-471, 477-479.

65. *Ibid.*, XI, 26, t. 4, p. 479-485.

66. *Ibid.*, X, 26, t. 4, p. 369 ; *The Chronicle of Muntaner* (cité n. 57), p. 491-492 ; ATHANASE Ier, éd. et trad. A.-M. M. TALBOT, *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: Letters to the Emperor Andronicus* II, *Members of the Impérial Family, and Officials*, Washington DC 1975 (CFHB 7), nos 22, 72, 73, 78, 102.

d'armées de mercenaires comme la Compagnie catalane ; d'autres mirent en cause la dissolution par l'empereur de la flotte byzantine en 1284, ce qui eut pour conséquence un manque de navires et empêcha l'envoi de secours contre la progression des Turcs sur tout le littoral de l'Asie Mineure occidentale.

En mai 1305, la population de Constantinople, menée par des émigrés anatoliens, manifesta avec violence contre les mercenaires catalans dans la Ville et commença à attaquer les maisons de riches notables[67]. En 1305, un opuscule diffamatoire contre Andronic II fut déposé en cachette sur son trône au palais. Dans ces circonstances Andronic II força toute la population de Constantinople à prêter serment et à affirmer sa loyauté envers lui et envers le co-empereur Michel IX Paléologue[68].

Si nous en revenons à l'histoire du martyr Michel, nous savons qu'après son enlèvement dans la région de Smyrne, il fut vendu comme esclave en Égypte et devint soldat dans l'armée mamelouke. Traditionnellement, les contingents de celle-ci étaient constitués d'éléments venus d'Asie centrale et du Caucase, via la Mésopotamie ou l'Asie Mineure. Dès 1243, cette route passa sous le contrôle des Mongols ilkhanides qui avaient des ambitions concernant l'Égypte des Mamelouks. Ainsi posèrent-ils un embargo sur l'exportation et le transit des esclaves à travers leur territoire. Dans ces conditions, les Mamelouks durent acheminer par d'autres voies les esclaves jusqu'en Égypte, leurs besoins demeurant importants pour remplacer les soldats morts et rajeunir leur armée. Après le rétablissement du pouvoir byzantin à Constantinople en 1261, les sultans mamelouks passèrent donc des traités avec les Byzantins, les Génois et les Mongols de la Horde d'Or (entre 1263 et 1323) pour permettre l'importation d'esclaves par la voie maritime, depuis la mer Noire, à travers le Bosphore et les Dardanelles[69]. Outre ce nouvel itinéraire du commerce d'esclaves, des sources vénitiennes du début du XIVe siècle nous apprennent qu'un autre réseau fut établi depuis les côtes de l'Asie Mineure via la Crète jusqu'en Europe occidentale, pour approvisionner cette dernière en esclaves. Les forces turques pillaient et emmenaient les habitants de ces régions pour les vendre aux Latins[70]. L'exemple de Michel montre donc que les habitants d'Asie Mineure, devenus esclaves, n'étaient pas seulement destinés à l'Europe occidentale mais aussi à l'Égypte.

67. Pachymère, *Relations historiques*, XII, 26, t. 4, p. 581, et XII, 31, t. 4, p. 595-599.

68. *Ibid.*, XIII, 5, t. 4, p. 629-631. Sur le mécontentement de la population constantinopolitaine et les complots, voir aussi Angelov, *Imperial Ideology* (cité n. 42), p. 319-321. Sur le serment de fidélité de la population de Constantinople à Andronic II, voir P. Guran, Une théorie politique du serment au XIVe siècle : Manuel Moschopoulos, dans *Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment*, éd. M.-F. Auzépy et G. Saint-Guillain, Paris 2008 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 29), p. 169-185.

69. A. Ehrenkreutz, Strategic Implications of the Slave Trade between Genoa and Mamluk Egypt in the Second Half of the Thirteenth Century, dans *The Islamic Middle East, 700-900. Studies in Economic and Social History*, éd. A. L. Udovitch, Princeton 1981 (Princeton Studies on the Middle East), p. 335-345, ici p. 336-337.

70. É. Zachariadou, *Trade and Crusade. Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1405)*, Venise 1983 (Library of the Hellenic Institute of Byzantine and Post-Byzantine Studies 11), p. 160-161.

Après la chute d'Acre aux mains des Mamelouks d'Égypte en 1291, le pape Nicolas IV (1288-1292) interdit toute activité commerciale avec l'Égypte, en vue de libérer la Terre sainte. En 1312, les puissances européennes, rassemblées au concile de Vienne, discutèrent encore une fois d'une nouvelle croisade contre l'Égypte ; leurs plans incluaient également la conquête de Constantinople au profit des souverains d'Occident. Comme nous pouvons le constater dans les œuvres d'un auteur favorable à la croisade, Marino Sanudo Torsello (1270-1343), l'arrêt des activités commerciales avec l'Égypte tenait une place importante dans ces plans. Marino Sanudo soutenait qu'un boycott commercial de l'Égypte devait être appuyé par une force de dix galères, qui patrouillerait en Méditerranée et qui bloquerait les bateaux allant à Alexandrie. Il ajoutait que l'interruption des échanges commerciaux et diplomatiques entre Byzance et l'Égypte faciliterait la soumission de l'Égypte[71].

Il y eut donc une forte pression sur Byzance et ses relations commerciales et diplomatiques avec l'Égypte. Ce ne furent pas seulement les puissances européennes et le pape qui s'y opposèrent mais, dans l'Empire byzantin même, il y eut également une opposition à l'alliance avec l'Égypte. Albert Failler rappelle ainsi le témoignage de Pachymère qui atteste qu'entre décembre 1296 et septembre 1297, avant même les échanges d'ambassades entre les États byzantin et égyptien, une opposition interne à ces contacts continus existait[72]. Selon Pachymère, l'empereur se demandait s'il pouvait utiliser le titre de frère pour qualifier le sultan d'Égypte dans ses écrits. Bien que ce fût une vieille habitude des empereurs d'agir ainsi, il éprouvait des scrupules à le faire. Il le fit savoir à certains évêques présents. Comme il y avait des divergences d'opinions, l'empereur réunit un synode au cours duquel les avis demeurèrent partagés. Certains y furent opposés car ils trouvaient que ce n'était pas juste de « refuser de donner par écrit le titre de père au pape, à cause de ses errements, et de ranger parmi ses frères celui qui n'était pas seulement athée, mais ennemi de la croix »[73]. Alors que la consultation dégénérait en une violente dispute, l'empereur décida d'accepter l'avis de ceux qui étaient en faveur de l'appellation « frère » et le synode approuva[74]. Dans ce contexte, le propos de Métochite soutenant que les ambassades impériales en Égypte n'avaient d'autre but que la protection des chrétiens dans ce pays nous paraît être un leurre. En revanche, en mentionnant la présence de commerçants italiens à Alexandrie, il montre que les Occidentaux eux-mêmes ne respectaient pas le boycott commercial.

Les sous-entendus du récit de Théodore Mouzalôn – la date du martyre, qui coïncide avec celle de la restauration de l'orthodoxie, ou le lieu de déposition des reliques du martyr Nicétas à côté de celles de Grégoire de Nysse – et son niveau de langue, peu accessible à l'ensemble de la population, montrent en définitive que

71. Marino Sanudo Torsello, *Liber Secretorum Fidelium Crucis*, trad. P. Lock, Farnham 2011 (Crusade Texts in Translation 21), p. 49-157. Pour l'analyse de l'œuvre, voir A. Laiou, Marino Sanudo Torsello, Byzantium and the Turks: The Background of Anti-Turkish League of 1332-1334, *Speculum* 46, 1970, p. 374-392.

72. Pachymère, *Relations historiques*, IX, 23, t. 3, p. 272, n. 34.

73. *Ibid.*, p. 275.

74. Laurent, *Regestes*, n° 1569.

l'auditoire auquel étaient destinés ces deux *martyria* appartenait à la cour impériale ou à certains milieux constantinopolitains, qui étaient bien au courant des débats théologiques après la restauration de l'orthodoxie, de l'opposition aux contacts avec l'Égypte et des révoltes et complots organisés contre Andronic II. Ces milieux souhaitaient donc montrer leur mécontentement envers l'inefficacité de sa politique contre les avancées des Turcs et mirent même en cause la légitimité de son pouvoir en 1305.

Les martyrs sont considérées comme des défenseurs héroïques de la foi chrétienne. Dans les *martyria* byzantins, les tortures et les épreuves qu'ils subissent sont le plus souvent comparées à un combat militaire ; leur endurance et leur persécution s'apparentent à une lutte finalement victorieuse. Nicétas et Michel, en s'opposant aux Seldjoukides et aux Mamelouks, non seulement témoignent de la révélation chrétienne dans les terres impies, mais ils obtiennent aussi une victoire spirituelle pour leur empereur, puisqu'ils font partie de l'œkoumène chrétien, dont le protecteur est l'Empereur byzantin. Les stratagèmes diplomatiques contre les Turcs ne fonctionnèrent pas, l'Asie Mineure fut perdue face aux émirats turcs, une partie des Byzantins fut asservie, mais, même dans ces conditions, les martyrs furent les signes divins du succès spirituel de l'empereur Andronic II en tant que protecteur des croyants. À travers les récits édifiants relatifs à ces nouveaux martyrs, l'empereur affirmait son pouvoir et son autorité, du moins à l'intérieur de l'Empire, pourtant soumis à de rudes épreuves économiques, politiques et militaires. Dans ce temps de détresse, la rhétorique du miracle et le choix de ces deux figures de martyrs par deux conseillers de l'empereur avaient pour but de soutenir et légitimer le pouvoir fragilisé d'Andronic II.

Buket Kİtapçı Bayri
Istanbul, Koç University
Research Center for Anatolian Civilizations

Abréviations

Failler, Les émirs turcs

A. Failler, Les émirs turcs à la conquête de l'Anatolie au début du 14e siècle, *REB* 52, 1994, p. 69-112

Laurent, *Regestes*

V. Laurent, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople.* 1, *Les actes des patriarches.* Fasc. 4, *Les regestes de 1208 à 1309*, Paris 1971 (Le Patriarcat byzantin 1)

Pachymère, *Relations historiques*

Georges Pachymérès, *Relations historiques.* 2, *Livres IV-VI*, éd. A. Failler, trad. V. Laurent, Paris 1984 (CFHB 24.2) ; 3, *Livres VII-IXIV*, et 4, *Livres X-XIII*, éd. et trad. A. Failler, Paris 1999 (CFHB 24.3-4)

Les higoumènes « ecclésiaux » dans les sources palestiniennes (Ve-VIe siècle)

Bénédicte Lesieur

Le terme grec ἡγούμενος (higoumène) vient du verbe ἡγοῦμαι qui signifie « guider, diriger, commander ». Son premier sens est celui de « dirigeant, gouvernant ». Il désigne le président d'une assemblée[1] ou, dans l'administration civile, un gouverneur[2], puis dans la hiérarchie ecclésiastique, un dirigeant dans le clergé ou un évêque[3]. Ce n'est que plus tardivement qu'il prend le sens de « supérieur de monastère ».

Les Vies de saints de Cyrille de Scythopolis contiennent d'intéressantes mentions de « prêtre et higoumène » à Jérusalem dans les années 450-510, dans le cadre de bâtiments qui sont identifiés par cet auteur comme des sanctuaires (*martyrion*, *ecclésia*)[4]. Les inscriptions palestiniennes de l'Antiquité tardive contiennent également souvent des mentions de « prêtre et higoumène », ou de « diacre et higoumène », retrouvées dans des églises ou des *martyria*. Dans cet article, nous nous demanderons si certains de ces higoumènes pourraient avoir dirigé non une communauté de moines regroupés dans un monastère, mais le personnel qui assurait le service du sanctuaire auquel leur titre est associé.

Avant de poursuivre, il nous faut clarifier le problème du sens du terme « monastère ». En effet, le français « monastère » et le grec *monastèrion* – comme son équivalent syriaque *dayrā* – ont des acceptions qui ne se recoupent pas. En grec, le terme *monastèrion* a le sens de lieu de résidence d'un ou de plusieurs moines, mais ne désigne pas le mode de vie communautaire – si l'on en croit du moins les moines égyptiens interrogés par Jean Cassien à la fin du IVe siècle[5]. En français, le mot

1. H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996, p. 763 : « as official title, president, "συνόδου" (*PGrenf. 2.67.3*, IIIe s. ap. J.-C.) ; "γερδίων" (*ibid. 43.9*, Ier s. ap. J.-C.) ; "ἱερέων" (*PLond. 2.281.2*, Ier s. ap. J.-C.) ».
2. *Ibid.*, p. 763 : « of Roman governor (ἡ. ἔθνους = Lat. *praeses provinciae, POxy. 1020.5*, IIe/IIIe s. ap. J.-C.); "ἡ. τῆς Γαλατίας" (Lucien, *Alexandre* 44, IIe s. ap. J.-C.); of subordinate officials, "ἡ. τοῦ στρατηγοῦ" (*POxy. 294.19*, Ier s. ap. J.-C.); "κώμης" (*PRyl. 125.3*, Ier s. ap. J.-C.) » ; Lampe, p. 601 : « 1. Ruler » ; E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, New York 1897, p. 561 : équivalent de ἡγεμών, *dux*, leader.
3. Lampe, p. 601 : « b. of clergy; 2. Bishop » ; Sophocles (cité note précédente), p. 561 : équivalent d'ἐπίσκοπος.
4. Pour ces mentions, voir *infra* les tableaux 1 et 2.
5. Jean Cassien, *Conl.*, 18.10, t. 3, p. 22 : selon Piamoun, « le monastère (*monasterium*) désigne seulement le logis, l'endroit même où habitent des moines ; la maison de cénobites (*coenobium*) signifie en même temps le caractère de la profession (*professio*) et le genre de vie (*qualitatem disciplinamque*) » (trad. Pichery). Le *monastèrion* grec peut donc désigner aussi bien un ermitage qu'une laure ou un bâtiment cénobitique.

désigne l'institution qui regroupe des moines (ou des moniales) qui vivent sous une même règle, ou bien la communauté monastique regroupée dans un monastère, ou encore le bâtiment où vit cette communauté[6]. Pour lever toute ambiguïté dans notre exposé, nous utiliserons le terme français « monastère » avec le sens restreint de « bâtiment accueillant une communauté monastique ».

Le terme higoumène ne pourrait-il pas aux IVe-VIIe siècles désigner occasionnellement un dirigeant ecclésial et non monastique ? Nous allons tenter de répondre à cette question, à partir d'un inventaire non exhaustif des mentions d'higoumènes liés à un sanctuaire dans les sources littéraires et épigraphiques palestiniennes des Ve-VIe siècles.

Inventaire des mentions d'higoumènes de sanctuaire

Nous proposons ici un ensemble de citations extraites de différentes sources, qui mentionnent des higoumènes dans le cadre d'un sanctuaire (*martyrion* ou église).

Les higoumènes de sanctuaires dans les sources littéraires

Tableau 1 - Chez Cyrille de Scythopolis

Source	1. Cyrille, *V. Euth.*, p. 49[16-17]
Fonction	Higoumène vers 454
Citation	« Ayant pris avec elle Gabrièlios, elle [Eudocie] le fit higoumène de la vénérable maison du saint protomartyr et premier diacre Étienne. »
Grec	τὸν μὲν Γαβριήλιον προσλαβομένη ἡγούμενον τοῦ σεβασμίου οἴκου πεποίηκεν τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος καὶ πρώτου διακόνου Στεφάνου.
Sanctuaire	*Martyrion* de Saint-Étienne (Jérusalem, porte nord)
Source	2. Cyrille, *V. Euth.*, p. 49[19-22]
Fonction	Higoumène vers 454
Citation	« La bienheureuse Bassa, après avoir fait venir André, [...] l'établit higoumène du *martyrion* de saint Ménas qu'elle avait fondé. »
Grec	ἡ δὲ μακαρία Βάσσα Ἀνδρέαν [...] μεταστειλαμένη ἡγούμενον αὐτὸν κατέστησεν τοῦ ὑπ' αὐτῆς κτισθέντος μαρτυρίου τοῦ ἁγίου Μηνᾶ.
Sanctuaire	*Martyrion* de Saint-Ménas (Jérusalem)
Source	3. Cyrille, *V. Théod.*, p. 236[28]-237[1]
Fonction	Économe, higoumène vers 479
Citation	« [...] la bienheureuse Hikélia étant morte, [Théodose] fut chargé de la gestion du lieu. Alors qu'il remplissait cette charge d'une manière irréprochable, l'higoumène du lieu mourut et tous élurent d'une seule voix Théodose higoumène de l'église du Kathisma. »

6. Définitions empruntées au lexicographe du site internet du CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales).

Grec	[…] τῆς μακαρίας τελειωθείσης Ἱκελίας ἐγχειρίζεται αὐτὸς τὴν τοῦ τόπου οἰκονομίαν. καὶ ταύτην αὐτοῦ ἀμέμπτως ἐκτελοῦντος συνέβη τελευτῆσαι τὸν τοῦ τόπου ἡγούμενον καὶ ψηφίζονται συμφώνως ἅπαντες Θεοδόσιον τῆς τοῦ Καθίσματος ἐκκλησίας ἡγούμενον.
Sanctuaire	Kathisma (Bethléem)

Source	4. Cyrille, *V. Sab.*, p. 104^{1-3}
Fonction	Higoumène vers 486
Citation	« Un certain Kyrikos […], qui était prêtre et higoumène de la Sainte-Anastasis et stavrophylaque […] »
Grec	Κυρικὸς δέ τις […] πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος ὑπάρχων τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως καὶ σταυροφύλαξ.
Sanctuaire	Anastasis (Jérusalem)

Source	5. Cyrille, *V. Sab.*, p. 127^{4-6}
Fonction	Higoumène vers 508
Citation	« Un certain Markianos, prêtre de la Sainte-Anastasis et higoumène de la Sainte-Sion. »
Grec	Μαρκιανὸς δέ τις πρεσβύτερος τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως καὶ ἡγούμενος τῆς ἁγίας Σιὼν.
Sanctuaire	Hagia Sion (Jérusalem)

Source	6a. Cyrille, *V. Théog.*, p. 241^{21}-242^{1}
Fonction	Économe
Citation	« [Flavia] […] nomma [Théognios] […] administrateur du même monastère […] »
Grec	ἥτις αὐτὸν […] διοικητὴν τοῦ αὐτοῦ κατέστησε μοναστηρίου.
Sanctuaire	*Martyrion* de Saint-Julien (mont des Oliviers)
Source	Paul[7], *V. Théog.*, 5, p. 83^{6-7}
Fonction	Économe
Citation	« [Flavia] […] le persuada de recevoir la charge de l'administration de celui-ci. »
Grec	ἔπεισεν αὐτὸν καταδέξασθαι φροντίζειν τῆς τούτου διοικήσεως.
Sanctuaire	*Martyrion* de Saint-Julien (mont des Oliviers)
Source	6b. *V. Théog.*, p. 242^{3-5}
Fonction	Higoumène vers 479 ?
Citation	« Ce […] Théognios fut alors tiré de force à la direction de l'église [de Saint-Julien] par tous ceux de la *sunodia*. »
Grec	ὁ […] οὗτος Θεόγνιος ἐπὶ τὴν τῆς αὐτῆς ἐκκλησίας ἡγεμονίαν ἑλκόμενος ὑπὸ πάντων τῶν τῆς συνοδίας.
Sanctuaire	*Martyrion* de Saint-Julien (mont des Oliviers)

7. Paul d'Élousa, *Vie de Théognios (BHG* 1786*)*, éd. J. Van den Gheyn, *Acta sancti Theognii episcopi Beteliae Paulo Elusensi et Cyrillo Scythopolitano auctoribus*, *An. Boll.* 10, 1891, p. 73-118.

Tableau 2 - Dans le *Pré Spirituel* de Jean Moschos

Source	7. Jean Moschos, *PS*, 187, col. 3064D
Fonction	Higoumène
Citation	« Le grand Abramios de la nouvelle église de la toute glorieuse Théotokos et Toujours Vierge Marie, qui fut higoumène après Eudoxios. »
Grec	ὁ μέγας Ἀβράμιος τῆς νέας ἐκκλησίας τῆς πανυμνήτου Θεοτόκου καὶ Ἀειπαρθένου Μαρίας, γενόμενος μετὰ Εὐδόξιον ἡγούμενος.
Sanctuaire	Néa (Jérusalem)

Source	8. Jean Moschos, *PS*, 68, col. 2917C
Fonction	Higoumène
Citation	« Abramios, higoumène de la nouvelle <église> de Sainte Marie Théotokos. »
Grec	Ἀβράμιος ὁ ἡγούμενος τῆς ἁγίας Θεοτόκου Μαρίας τῆς Νέας.
Sanctuaire	Néa (Jérusalem)

Source	9. Jean Moschos, *PS*, 6, col. 2857A
Fonction	Higoumène
Citation	« *abba* Kônstantinos, higoumène de la nouvelle <église> de Sainte Marie Théotokos. »
Grec	τοῦ ἀββᾶ Κωνσταντίνου τοῦ ἡγουμένου τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς Θεοτόκου τῆς νέας.
Sanctuaire	Néa (Jérusalem)

Les higoumènes de sanctuaires dans les sources épigraphiques

Tableau 3 - Dans les inscriptions de Jérusalem et de Jéricho

Source	10. *CIIP* 1.2, nº 800, p. 106 549/550, 564/565
Citation	« Ce travail, notre très pieux empereur Flavius Justinianus l'a accordé, grâce au soin et au zèle de Kônstantinos, le très saint prêtre et higoumène, dans la 13e indiction. »
Grec	Κ(αὶ) τοῦτο τὸ ἔργον ἐφιλοτιμή|σατο ὁ εὐσεβ(έστατος) ἡμῶν βασι|λεὺς Φλ(άουιος) Ἰουστινιανός, προνοί|ᾳ κ(αὶ) σπουδῖ Κωνσταντίνου | ὁσιωτά(του) πρεσβ(υτέρου) καὶ ἡγουμέ(νου) ἰνδ(ικτιῶνος) ιγʹ †
Sanctuaire	Dans un mur de la citerne de la Néa

Source	11. *SEG* 8.315 566
Citation	« Tombe du bienheureux Kyriakos, prêtre et higoumène et fondateur du pieux oratoire du saint et illustre martyr Georges et bienfaiteur de la Sainte Néa de l'illustre Théotokos à Jérusalem. Il est mort le 11 décembre de la 15e indiction, sous le règne de notre empereur Flavius Justin en l'an 2 [566]. »
Grec	† Θήκη μακαρι|ωτάτου Κυρια|κοῦ πρεσβ(υτέρου) | (καὶ) ἡγουμένου ‖ τοῦ (καὶ) συνστη|σαμένου τὸ | εὐαγὲς εὐκτή|ριον τοῦ ἁγίου | (καὶ) ἐνδόξου μάρ‖τυρος Γεωργί|ου (καὶ) δωρησαμέ|νῳ (*sic*) τῇ ἁγιωτά(τῃ) | νέᾳ ἐκλησίᾳ τῆς | ἐνδόξον Θεοτόκου ‖ ἐν Ἱεροσολύμοις. Ἐ|τελεύτησεν μηνὶ | Δεκενβρίου ιαʹ, ἰνδ(ικτιῶνος) | ιεʹ, βασιλίας τοῦ δεσ|πότου ἡμῶν Φλα(ουίου) ‖ Ἰουστίνου ἔτους | τὸ βʹ †
Sanctuaire	Dans une mosaïque à Jéricho

<table>
<tr><td>Source</td><td>12. CIIP 1.2, nº 933, p. 311</td></tr>
<tr><td>Citation</td><td>« Mémoires des prêtres, de Théophilos, higoumène, et de Théomnestos, prêtre ; et nous te supplions de ne placer personne au-dessus de nous ; et que Dieu juge l’usurpateur. Amen. »</td></tr>
<tr><td>Grec</td><td>Μνῆμα πρεσ|β(υτέρων) Θεοφίλου | ἡγουμένου | καὶ Θεομνήστου | πρεσβυτέρου | καὶ παρακαλοῦ|μεν ἵνα μὴ ἐπά|νω ἡμῶν θ<ῆ>τε | τινά, καὶ κρίνα<ι> | λαβ(όντα) Θ(ε)ός. Ἀμήν.</td></tr>
<tr><td>Sanctuaire</td><td>Près du couvent du Pater Noster (mont des Oliviers)</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td>Source</td><td>13. CIIP 1.2, nº 824, p. 139
614, fin VIIe siècle</td></tr>
<tr><td>Citation</td><td>« Cette sainte église du pieux monastère, Georges, higoumène et prêtre de la Sainte-Anastasis, l’a érigée depuis ses fondations et l’a offerte à notre Seigneur le Christ, pour son salut et celui de ses frères et de tous les bienfaiteurs. Amen[8]. »</td></tr>
<tr><td>Grec</td><td>[Τὴν ἁγίαν ταύτην ἐκκλησίαν τοῦ ε]ὐαγοῦς μοναστηρίου ἀνήγειρεν ἐκ θεμελ[ίων | Γεώργιος ἡγούμενος καὶ πρεσβύτερος τ]ῆς ἁγίας Ἀν[αστ(άσεως)] καὶ προσήνεγκεν τ[ῷ Κ(υρί)ῳ ἡμ(ῶν) | Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστ)ῷ ὑπὲρ σωτηρ(ίας) αὐτοῦ καὶ τῶν ἀδελφ]ῶν αὐτο[ῦ καὶ πάντων τῶν προσφ]ερόντ[ων. Ἀμήν]</td></tr>
<tr><td>Sanctuaire</td><td>Dominus Flevit à Gethsemani (pente occidentale du mont des Oliviers)</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td>Source</td><td>14. CIIP 1.2, nº 825, p. 141</td></tr>
<tr><td>Citation</td><td>« Ce saint oratoire, Syméon qui aime le Christ l’a orné, en l’offrant à notre Seigneur le Christ, pour la rémission de ses péchés et pour le repos de ses frères, Georges, l’higoumène, et Dométios, qui aime le Christ[9]. »</td></tr>
<tr><td>Grec</td><td>Τοῦτον τὸν εὐκτήριον ἅγιον οἰκ(ον) ἐκόσμησ(εν) | Συμεὼν ὁ φιλόχρ(ι)στος, τῷ Δεσπότῃ ἡμῶ(ν) | Χριστῷ προσαγαγὼν ὑπὲρ λύτρου τῶν | αὐτοῦ ἁμαρτιῶν κ(αὶ) ἀναπαύσεως τῶν | αὐτοῦ ἀδελφ(ῶν) Γεωργίου ἡγουμ(ένου) κ(αὶ) Δομετίου φιλοχρ(ίστου)</td></tr>
<tr><td>Sanctuaire</td><td>Dominus Flevit à Gethsemani (pente occidentale du mont des Oliviers)</td></tr>
</table>

Tableau 4 - Inscriptions de l’église de Jabaliya[10]

<table>
<tr><td>Source</td><td>15. Inscription nº 14, p. 404
vers 594</td></tr>
<tr><td>Citation</td><td>« Sous le prêtre et higoumène Salaôn, très aimé de Dieu, ce secteur a été recouvert d’une mosaïque au mois de Xanthikos de l’année 654 [594], indiction… » (trad. C. Saliou)</td></tr>
<tr><td>Grec</td><td>Ἐπὶ τοῦ θεο|φιλ(εστάτου) Σαλα|ονος πρεσβ(υτέρου) κ(αὶ) | [ἡ]γουμ(ένου) ἐψήφω(θη) | [τ]ὰ ὅδε μη(νὶ) Ξανθι(κοῦ) τοῦ δνχʹ [ἔτους] | ἰνδ [- - -]</td></tr>
<tr><td>Sanctuaire</td><td>locus 13, baptistère</td></tr>
</table>

8. Il s’agit de la partie haute de la stèle retrouvée en trois morceaux dans le domaine du Dominus Flevit.
9. Seconde partie de la stèle cassée retrouvée au Dominus Flevit.
10. C. Saliou, Gaza dans l’Antiquité Tardive : nouveaux documents épigraphiques, *Revue biblique* 107/3, 2000, p. 390-411, ici p. 404-405.

Source	16. Inscription nº 15, p. 405 vers 732
Citation	« L’ensemble de l’ouvrage de cette mosaïque de sol a été réalisé sous Sergios, notre très saint évêque de Gaza et sous Étienne, fils de Thomas, périodeute et higoumène, au mois de Lôos de l’année 792 [732], 15e indiction. » (trad. C. Saliou)
Grec	Ἐγένετο τὸ πᾶν ἔρ|γον τῆς χαμωψηφόσεος | ταύτης ἐπὶ Σεργίου τοῦ | ἁγιωτ(άτου) ἡμῶν ἐπισκόπου | Ἄζης καὶ Στεφάνου Θω[μ]|ᾶ περ(ιοδευτοῦ) καὶ ἡγουμένου ἐν μη(νὶ) Λῴου τοῦ βϙψ´ | ἔτους ἰνδ ιε´
Sanctuaire	*locus* 4, tapis central de la nef principale

Le cas des higoumènes dans les papyrus de Nessana

Tableau 5 - Inscriptions et papyrus de Nessana

Source	17. Inscription nº 12a † 592
Citation	« Ci-gît Sergios [Sergios Ier], fils de Patrikios [II], prêtre et higoumène, le 26 du mois de Péritios de la 10e indiction de l’année 486 [21 février de 592]. »
Grec	† κατ(ετ)ήθη ὁ μακάρ(ιος) Σέργιος | Πατρικίου πρεσβ(ύτερος) κ(αὶ) ἡγουμέ|νου μενὶ Περιτίο(υ) κϛ´ | ἰνδ(ικτιῶνος) ι´ ἔτους υπϛ´
Sanctuaire	Dans le coin est de l’aile nord de l’église principale[11]
Source[12]	18. *P. ness* 3.44.1 598
Citation	« Moi, Patrikios [III], fils de Sergios [Ier]. »
Grec	ἐγὼ ὁ Πατρίκιος Σεργίου
Source[13]	19. *P. ness* 3.45.1 602
Citation	« *Abba* Patrikios [III], fils de Sergios, higoumène de S. Serge. »
Grec	τοῦ ἀββᾶ Πατρικίου Σεργίου ἡγωμ̣ε̣[νου] | ἁγίου Σεργίου
Source[14]	20. *P. ness* 3.46.3 605
Citation	« Au très pieux Patrikios [III], fils de Sergios, lecteur et higoumène de <l’église> des saints et illustres martyrs Sergios et Bacchus. »

11. G. E. Kirk, C. B. Welles, Excavations at Nessana: The Inscriptions, dans *Excavations at Nessana*, 1, éd. H. D. Colt, Londres 1962, p. 131-197, ici p. 140.
12. C. J. Kraemer, *Excavations at Nessana.* 3, *Non-literary Papyri*, Princeton 1958, p. 132-133 : reçu d’un prêt.
13. *Ibid.*, p. 134-135 : reçu pour la récupération d’un dépôt d’argent fait par Patrikios à l’habitant d’un village.
14. *Ibid.*, p. 136-137.

Grec	τῷ εὐλαβε(στάτῳ) Πατρικίῳ Σεργίου ἀναγνώστῃ καὶ ἡγουμέ(νῳ) τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδοξ(οτάτου) μάρτυρος Σεργίου καὶ Βάχχου

Source[15]	21. *P. ness* 3.47.8 Avant 605 ?
Citation	« Patrikios [III] higoumène »
Grec	† Πατρίκιος ἡγούμενος †

Source	22. Inscription nº 12b † 628
Citation	« Ci-gît le bienheureux Patrikios [III], fils de Sergios [Ier], prêtre et higoumène, le 5 du mois de Lôos, de la 1re indiction, année 523 [628]. »
Grec	† κατ(ετ)ήθη ὁ μακάριος | Πατρικίου Σεργίου πρεσβ(ύτερος) | κ(αὶ) ἡγούμενος τῇ μενὸς | Λῴου ε΄ ἰνδ(ικτιῶνος) α΄ ἔτ(ους) φκγ΄.
Sanctuaire	voir 12a[16]

Tentative d'interprétation : de l'higoumène ecclésial à l'higoumène monastique

Une fonction d'abord ecclésiale avant d'être monastique

Les citations littéraires sélectionnées ci-dessus ont toutes la même particularité : l'higoumène n'est pas associé à un monastère ou à des moines, mais à un sanctuaire. Les sources secondaires n'hésitent pas à donner au terme higoumène le sens de « chef de monastère ». Un certain nombre d'arguments nous amènent à penser qu'en réalité le titre d'higoumène correspond à une fonction ecclésiale et non monastique pour au moins une partie des citations des tableaux 1 à 5.

Premier argument : l'usage uniquement monastique du terme higoumène est-il bien établi au Ve siècle ?

Le terme higoumène, en contexte chrétien, désigne aussi un membre de la hiérarchie ecclésiastique

Les dictionnaires indiquent en effet que ce mot a servi à désigner un évêque ou un dirigeant du clergé (Lampe, Sophocles)[17]. Ce sens est également signalé par Yiannis Meimaris, dans *Sacred Names* : selon lui, le terme d'higoumène « était

15. *Ibid.*, p. 139-141. Il s'agit d'un échange entre le diacre Étienne et Patrikios (III) : Patrikios s'adresse avec déférence à Étienne, qui lui est donc hiérarchiquement supérieur.
16. Kirk, Welles, The inscriptions (cité n. 11), p. 140.
17. Voir notes 1 et 2 ci-dessus. Ces sens sont signalés par le Lampe et le Sophocles. Toutefois, à la différence du Liddell-Scott, ces deux dictionnaires n'en fournissent pas d'exemples littéraires. On ne peut donc pas vérifier la période où le terme higoumène était utilisé avec ce sens.

donné à un leader, un évêque ou un prêtre supérieur de la communauté chrétienne, mais le plus souvent à un supérieur de monastère »[18].

Dans la *Coptic Encyclopedia*, le terme copte « hegumenos » reçoit la définition suivante : « A title given to some presbyters as a rule used together with the title *presbyteros*. The term derives from the Greek *hegoumenos,* whose primary meaning was "ruler," well known in pagan Greek and also used by Christian authors to denote a bishop. In late Greek texts from Egypt and in Coptic texts, this title referred to clerics and monks and was given to whoever played the leading role in the group[19]. » Nous pouvons lire également : « In those sources where hegumenos is one of the titles of an archimandrite, it should be treated as a church title and not a monastic one. In other words, such an archimandrite had a higher church rank than ordinary priests. » D'après Ewa Wipszycka, ce terme « n'est pas propre au milieu monastique » : l'étude des papyrus montre qu'il était employé pour désigner des « membres du clergé faisant ou non partie d'une communauté monastique ». De plus, selon elle, lorsque le terme higoumène accompagne le mot *presbytéros*, il désigne alors un prêtre de plus haut rang qu'un prêtre ordinaire. Ce mot correspondrait aux termes d'*archipresbytéros* ou *prôtopresbytéros*, rares en Égypte[20]. L'higoumène désignait donc aussi, à une période difficile à déterminer, un clerc supérieur, un évêque, le chef du *tagma* des prêtres ou des diacres[21] d'une communauté chrétienne donnée.

Cet usage ecclésiastique du terme higoumène est ancien, peut-être antérieur à la mise en place du monépiscopat[22], et précède certainement l'apparition de son sens monastique. C'est au IVe siècle que le terme higoumène pourrait avoir commencé à prendre ce sens monastique, en concurrence avec son acception ecclésiastique, avec l'apparition des premières communautés cénobitiques dirigées par des supérieurs. Il est donc possible que les sens ecclésiastique et monastique aient cohabité au IVe siècle. Une étude systématique de toutes les sources littéraires comme épigraphiques

18. Y. E. Meimaris, *Sacred Names, Saints, Martyrs and Church Officials in the Greek Inscriptions and Papyri Pertaining to the Christian Church of Palestine*, Athènes / Paris 1986 (Μελετήματα 2), p. 239.

19. E. Wipszycka, Hegoumenos, *The Coptic Encyclopedia* 4, éd. A. S. Atiya, New York 1991, p. 1215-1216.

20. E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe-VIIIe siècles)*, Varsovie 2009 (The Journal of Juristic Papyrology, Supplements 11), p. 328.

21. L'association d'higoumène avec un autre titre ecclésiastique se rencontre dans les inscriptions. À Nessana, on trouve un « lecteur et higoumène » (citation no 20), à Jabaliya, un « périodeute et higoumène » (citation no 16), à Kissufim, le diacre et moine Théodoros est *« paramonarios kai hègoumenos »* (« paramonaire et supérieur », selon la traduction de P. Figueras, Découvertes récentes d'épigraphies chrétiennes en Israël, dans *Actes du XIe Congrès International d'Archéologie Chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 sept. 1986*, éd. N. Duval, Rome 1989 [Studi di antichità cristiana 41 ; Collection de l'École française de Rome 123], p. 1771-1785, ici p. 1777).

22. Le monépiscopat ou épiscopat monarchique désigne un stade des institutions de l'Église chrétienne, dans lequel l'évêque devient le chef de la communauté chrétienne (à la fin du IIe s. ?), alors que, dans la période primitive, la hiérarchie ecclésiastique ne comprenait que le collège des presbytres (appelés aussi *épiskopoi*) et les diacres, dont la fonction était d'assister les prêtres (V. Saxer, L'émergence du monépiscopat au IIe siècle, dans *Histoire du Christianisme.* 1, *Le nouveau peuple [des origines à 250]*, éd. L. Pietri, Paris 2000, p. 408-436, p. 424-430).

et papyrologiques serait nécessaire pour déterminer à quel moment le sens monastique s'est imposé aux dépens des autres. Il nous semble donc pertinent de garder à l'esprit que, au Ve siècle, ce mot ne signifiait peut-être pas encore d'une manière univoque «supérieur de monastère».

L'usage du terme higoumène avec son sens monastique n'est pas fréquent à la fin du IVe et au Ve siècle

Dans les sources palestiniennes et plus généralement byzantines de l'Antiquité tardive, nous trouvons de nombreuses mentions d'higoumènes de monastère. Ainsi dès la première moitié du IVe siècle, Chariton, le «fondateur» du monachisme dans le désert de Judée, aurait désigné des higoumènes pour diriger les moines de ses laures de Pharan, Douka et Souka[23]. Les Vies de saints font apparaître dans le désert des environs de Jérusalem de nombreux higoumènes de monastère qui ont vécu dans la seconde moitié du Ve siècle. Cependant, toutes ces sources, même si elles évoquent des événements des IVe-Ve siècles, datent au plus tôt du VIe siècle[24], une époque où seul subsistait le sens monastique du terme. Un examen rapide des sources littéraires de la fin du IVe et du Ve siècle montre en revanche que l'emploi du terme higoumène avec son sens monastique n'était alors pas fréquent, y compris dans les années 440-450.

On ne trouve un higoumène qu'une seule fois dans l'*Historia monachorum* (395) à propos de Sérapion, «père (*patèr*) de nombreux monastères (*monastèria*) et supérieur (*hègouménos*) d'une abondante communauté (fraternité/*adelphotès*)»[25]. Ce titre semble difficile à concilier avec un simple chef de monastère, dans la mesure où Sérapion est le «père» de *monastèria* et non d'un *monastèrion*[26]. Par ailleurs, à cette période, le terme *monastèrion* désigne le plus souvent un ermitage constitué d'un ou de quelques moines, qui ne peut être assimilé à un *koinobion* à l'organisation communautaire. Ce Sérapion n'était donc sans doute pas le chef d'une communauté cénobitique, mais plutôt l'*abba*, le maître spirituel, d'un groupe d'ermites qui se considéraient comme ses disciples, mais résidaient d'une manière indépendante[27] dans leurs propres ermitages.

23. *Vie de Chariton* (*BHG* 300z), 25, éd. G. GARITTE, La vie prémétaphrastique de S. Chariton, *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 21, 1940-1941, p. 5-50, ici p. 35.

24. C'est le cas de la *Vie de Chariton*, qui est considérée comme postérieure aux Vies de saints de Cyrille de Scythopolis, écrites à la fin des années 550.

25. *Historia monachorum in Ægypto* (*BHG* 1433-1434), 18.1, éd. A.-J. FESTUGIÈRE, *Historia monachorum in Ægypto*, Bruxelles 1971 (Subs. Hag. 53), p. 114 : πατέρα πολλῶν μοναστηρίων καὶ ἡγούμενον πολλῆς ἀδελφότητος (trad. ID., *Enquête sur les moines d'Égypte*, Paris 1964 [Les moines d'Orient 4.1], p. 104).

26. WIPSZYCKA, Hegumenos, *The Coptic Encyclopedia* 4 (cité n. 19), p. 1215: «One cannot exclude the possibility that originally *hegumenos* described a monk who enjoyed higher authority, an elder who played the role of informal leader in a semi-anchoretic community. An excellent example is furnished by the *Historia Monachorum* (Festugière, 1964), where some monks are described as "fathers of many monasteries", although here "monastery" has a different meaning from the one given to it later on.»

27. «Indépendante» dans le sens où ces ermites assuraient eux-mêmes leur subsistance.

En Basse-Égypte où les colonies d'ermites se structurent autour d'une église, la direction des moines – du moins en ce qui concerne les affaires communes – est partagée entre un conseil des anciens (τὸ συνέδριον)[28] et le prêtre qui dessert l'église[29]. Le terme higoumène n'est cependant jamais employé pour évoquer un prêtre ou un *abba* de Nitrie, de Scété ou des Kellia, que ce soit chez Palladios ou Jean Cassien, qui écrivent dans les années 420, ou dans les *Apophtegmes*, rédigés pourtant au tournant des Ve et VIe siècles. Palladios, qui a séjourné dans les années 380 à Jérusalem et à Bethléem auprès de moines locaux, dont il a été le disciple, n'emploie pas le terme higoumène pour désigner ses maîtres spirituels. Dans les années 420, lorsque Marc le Diacre décrit le séjour de Porphyre à Jérusalem vers 380-390, nous constatons que le futur évêque de Gaza (395-420) mène une existence de moine solitaire, qui travaille pour subsister et fréquente régulièrement les sanctuaires de la ville sainte[30]. Il n'est jamais question d'higoumène dans ce récit, conservé dans une version remaniée au VIe siècle, mais dont l'original sous-jacent a probablement été rédigé dans les années 420[31].

28. *Apophtegmes des Pères. Collection alphabétique*, éd. PG 65, col. 72-440 (trad. L. Regnault, *Les sentences des Pères du désert, collection alphabétique*, Solesmes 1981) : *AP* 96, *Agathon* 14 (col. 113A) ; *AP* 233, *Évagre* 7 (col. 176A) ; *AP* 496, *Moïse* 2 (col. 281D) ; *AP* 779, *Pior* 3 (col. 373C). Jérôme dans sa lettre 22 (*Ep*. 22.33, datée de 384, éd. et trad. J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres*, t. 1, Paris 1955 [Collection des universités de France], p. 149) mentionne le *consilium* que réunissent les moines à Nitrie. Cassien utilise encore une autre expression : *cunctorum seniorum coetus* (*Conl.*, 21.1, t. 3, p. 75). Selon Bernard Flusin, les organes centraux de la colonie étaient les églises, le conseil des anciens et le prêtre (B. Flusin, La vie religieuse, les chrétiens dans le monde, le monachisme [chap. viii], dans *Le monde byzantin*. 1, *L'empire romain d'Orient [330-641]*, éd. C. Morrisson, Paris 2012², p. 239). Antoine Guillaumont signale que le prêtre dirigeait une sorte de conseil des anciens, « qui se réunissait » quand il y avait une décision importante à prendre ou une sanction à prononcer (A. Guillaumont, Le désert des Kellia, un grand site monastique égyptien, dans *Déserts chrétiens d'Égypte*, éd. Id. *et al.*, Nice 1993 [Collection Le Portique], p. 29-45, ici p. 39) ; voir aussi Wipszycka, *Moines et communautés* (cité n. 19), p. 353.

29. Palladios, *HL*, 12.1, p. 54 : ce récit mentionne l'évêque Dioscore qui avait été auparavant prêtre à Nitrie, au temps où Palladios était installé chez Évagre le Pontique aux Kellia. *HL*, 21.1, p. 104, mentionne Kronios « le prêtre de Nitrie ». On le voit visiter un malade (Benjamin), ce qui faisait sans doute partie des fonctions du prêtre de la colonie. *HL*, 18.1, p. 78, présente Macaire l'Alexandrin qui était prêtre aux Kellia. *HL*, 19.11, p. 102 : Moïse l'Éthiopien fut également prêtre à Scété.

30. Marc, *V. Porph.*, 5, p. 5 : « Voyant le saint homme se rendre continuellement à la Sainte-Anastasis du Christ et aux autres oratoires (*euktèria*) […] Un jour donc, l'ayant rencontré sur les marches du Martyrium, édifié par le bienheureux empereur Constantin […] Il allait donc, écoutant les paroles sacrées, prêtant l'oreille aux docteurs (*didaskalois*), participant chaque fois à la sainte table ; puis, il rentrait au logis (*katagôgion*). » Voir aussi *V. Porph.*, 8, p. 8 : « Il était l'ami des pauvres. Il était compatissant […] Il était continent […] Aussi dispersa-t-il, en très peu de temps, toute sa fortune, à telles enseignes que la nourriture journalière vint à lui manquer. Il s'adonna donc au métier de cordonnier […] » (trad. Grégoire et Kugener).

31. Dans les années qui suivent la mort de Porphyre en 420.

Dans l'*Histoire lausiaque* de Palladios (vers 420), le titre d'higoumène n'est utilisé qu'une fois pour Pachôme, le supérieur du monastère de Tabennèse, en concurrence avec le mot « archimandrite »[32]. Deux lettres de Nil d'Ancyre sont adressées à des higoumènes[33], sans que l'on puisse rien en conclure, puisque nous ignorons tout des deux personnages qui sont désignés par ce titre.

Dans les années 440-450, l'usage monastique du mot se rencontre également en Palestine. Sozomène, vers 440, présente Zacharie, le disciple et héritier de Silvain, comme « l'higoumène de la communauté monastique de Gérara »[34], alors que son maître, formé en Égypte, n'est jamais désigné par ce titre. Dans la *Vie de Mélanie la Jeune* par Gérontios[35], rédigée dans les années 440 ou 450, nous trouvons trois mentions d'higoumènes monastiques. À Alexandrie, Mélanie s'entretient avec « l'higoumène des Tabennesi et très saint *abba* Victor et avec les très religieux pères et higoumènes appelés Zeugètes »[36]. À Jérusalem, la sainte nomme une higoumène pour diriger le *koinobion* de femmes qu'elle a fondé sur le mont des Oliviers[37]. Ce terme d'higoumène associé à un « monastère » se retrouve dans une lettre de l'impératrice Pulchérie adressée en 453 à Bassa, higoumène d'un *askètèrion* à Jérusalem[38].

Ce rapide aperçu montre que, jusqu'au milieu du Ve siècle, l'usage du mot higoumène avec un sens monastique reste rare et sert à désigner les supérieurs de communautés de moines, le plus souvent de type cénobitique et, occasionnellement, de colonies d'ermites.

32. Palladios, *HL*, 18.15, p. 86 : οἱ ἀσκηταὶ ἐστασίασαν κατὰ τοῦ ἡγουμένου. L'épisode évoque le séjour de Macaire d'Alexandrie dans le monastère des Tabennésiotes en Thébaïde, dont l'higoumène, appelé aussi archimandrite, n'est autre que Pachôme (*HL*, 18.12, p. 84 : ἐλθὼν ἐν τῷ ἀσκητηρίῳ τῶν Ταβεννησιωτῶν ἐπεζήτει τὸν ἀρχιμανδρίτην τούτων, Παχώμιον ὀνόματι).

33. Nil d'Ancyre, *Ep*. 2.33, à Chrysogonos, prêtre et higoumène, PG 79, col. 213A, et *Ep*. 2.64, à Grégoire, higoumène, *ibid.*, col. 229A.

34. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, 9.17.4, éd. J. Bidez et G.C. Hansen, trad. A. Festugière et B. Grillet, *Sozomène, Histoire ecclésiastique, Livres VII-IX*, Paris 2008 (SC 516), p. 446. Sur le sens du mot higoumène ici, voir Wipszycka, Hegumenos, *CE* 4 (cité n. 19), p. 1215.

35. Cette vie a été rédigée après la mort de la sainte en 439. Bien que Gérontios n'ait pas adhéré à l'union dogmatique avec Juvénal en 456 / 457, il a conservé sa fonction d'archimandrite du mont des Oliviers jusque dans les années 480. Malgré l'absence d'allusions aux querelles dogmatiques, la vie pourrait avoir été écrite après le concile de Chalcédoine.

36. Gérontios, *Vie de Mélanie la Jeune*, Vie grecque (*BHG* 1241), éd. et trad. D. Gorce, *Vie de sainte Mélanie*, Paris 1962 (SC 90), 39[3-5], p. 200 : τῷ ἡγουμένῳ τῶν Ταβεννησιωτῶν καὶ τῷ ἁγιωτάτῳ ἀββᾷ Βίκτορι καὶ τοῖς θεοφιλεστάτοις πατράσιν καὶ ἡγουμένοις τοῖς λεγομένοις Ζευγήταις (trad., *ibid.*, p. 201).

37. *Ibid.*, 41[22-24], p. 206 : Καὶ δι' ὑπερβολὴν ταπεινοφροσύνης μὴ καταδεξαμένη εἶναι ἡγουμένη, ἑτέραν κατέστησεν εἰς τοῦτο τὸ ἔργον.

38. *Concilium universale Chalcedonense. Volumen primum, pars tertia*, éd. E. Schwartz, Berlin / Leipzig 1935 (Acta conciliorum oecumenicorum 2.1.3), p. 135 : Ἀντίτυπον βασιλικοῦ γράμματος γραφέντος Βάσσῃ ἡγουμένῃ ἀσκητηρίου ἐν Αἰλίᾳ παρὰ τῆς εὐσεβεστάτης καὶ φιλοχρίστου αὐγούστης Πουλχερίας. Le sens du terme *askètèrion* reste cependant assez nébuleux (Lampe, p. 244, « monastery; also hermitage » ; Sophocles [cité n. 2], p. 262, « an ascetic's cell; monastery »).

Aux IVe-Ve siècles, le terme « higoumène » est en concurrence avec beaucoup d'autres expressions pour désigner un « chef de monastère »

Basile de Césarée par exemple, dans les années 360-370, n'emploie que l'expression *proestôtes* pour désigner les supérieurs des fraternités évoquées dans sa correspondance ou ses écrits ascétiques. Ce terme, comme « higoumène », désigne d'abord, dans les textes chrétiens des IIe et IIIe siècles, une personne importante de l'Église, un évêque, avant d'être utilisé couramment, à partir du IVe siècle, pour qualifier le responsable d'une communauté monastique[39]. Jérôme et Jean Cassien n'utilisent pas davantage le mot higoumène, alors que c'est dans leurs écrits qu'apparaît pour la première fois le terme de *coenobium*[40]. Les supérieurs du monastère de Jean Cassien à Bethléem sont désignés par l'expression *seniores*[41]. Jérôme, de son côté, évoque les aînés (*maiores*) ou le *praepositus*[42].

Dans l'*Histoire philothée* (444[43]) de Théodoret de Cyr, l'expression higoumène avec le sens de « chef de monastère » n'est pas encore bien fixée. Ce terme est employé pour désigner un supérieur monastique en concurrence avec d'autres expressions, le participe substantivé du verbe ἡγεμονεύω[44], ou encore le mot ἡγεμών[45]. Le verbe ἡγεμονεύω est aussi utilisé pour évoquer la « direction » monastique[46]. Le mot ἡγεμονία apparaît chez Théodoret, tantôt avec le sens de supériorat / higouménat[47], tantôt avec un sens non monastique[48]. L'impression qui se dégage de la lecture de cette source est donc que le terme higoumène ne s'est pas encore imposé pour désigner le chef d'un monastère et qu'il conserve également une polysémie qu'il semble bien avoir perdue au VIe siècle.

39. Wipszycka, *Moines et communautés* (cité n. 19), p. 327.
40. Jerôme, *Lettres*, t. 1 (cité n. 28), *Ep*. 22.34, p. 149 ; 22.35, p. 150 ; Jean Cassien, *Conl.*, 17.2.1, t. 2, p. 488 ; 18.9, t. 3, p. 22 ; 18.10, t. 3, p. 22 ; 19.2, t. 3, p. 39, etc.
41. Id., *Institutiones*, 3.4.2, p. 104, éd. et trad. J.-C. Guy, *Jean Cassien, Institutions cénobitiques*, Paris 1965 (SC 109) : « On en référa aux anciens *(ad senories)*. »
42. Jérôme, *Lettres*, t. 1 (cité n. 28), *Ep*. 22.35, p. 150 (*prima apud eos confoederatio est oboedire maioribus*).
43. Sur cette date, voir P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977 (Théologie historique 42), p. 27-36.
44. Théodoret de Cyr, *Histoire philothée*, 26.5[10], éd. et trad. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, *Histoire des moines de Syrie*, 2 vol., Paris 1977-1979 (SC 234, 257), t. 2, p. 168.
45. *Ibid.*, 10.9[7], t. 1, p. 450 (sens plus vague de chef de troupeau, qui pourrait se réduire à la fonction d'*abba*, de guide spirituel et non de supérieur d'une communauté cénobitique) ; 26.6[5], t. 2, p. 170 (au pluriel pour désigner ceux qui dirigent la communauté autour de la colonne de Syméon). Ailleurs, *hègémôn* conserve son sens traditionnel de chef de l'administration civile (24.8[13-14], t. 2, p. 150, gouverneur) ou de chef de tribu (26.15[5], t. 2, p. 192).
46. *Ibid.*, 3.5[14], t. 1, p. 254 ; 4.12[21], t. 1, p. 320.
47. *Ibid.*, 4.5[3], t. 1, p. 300, 4.8[19], p. 310, 4.9[4], p. 312, 4.10[18], p. 314 ; 5.6[6], t. 1, p. 336 ; 10.9[1], t. 1, p. 450 ; 26.4[14], t. 2, p. 166.
48. *Ibid.*, 1.2[3], t. 1, p. 162, 1.10[13], p. 178, 1.11[3], p. 184 ; 2.1[7], t. 1, p. 140, 2.15[2], p. 226 ; 8.5[5], t. 1, p. 382, 8.5[8], p. 382 ; 24.8[9], t. 2, p. 150 ; 26.1[2], t. 2, p. 158.

Le terme higoumène est également beaucoup moins fréquent dans les sources du ve siècle que celui d'archimandrite. Plusieurs lettres de Théodoret sont adressées à des archimandrites[49]. Les actes du concile de Chalcédoine nous fournissent deux listes d'archimandrites de Constantinople, issues de pétitions, la première contre Eutychès en 448[50] et la seconde en faveur de celui-ci un an plus tard[51]. Chez Cyrille de Scythopolis, source certes tardive, aucun chef de communauté monastique à Jérusalem ou dans le désert n'est désigné par le terme higoumène pour la période antérieure aux années 460. Dans le désert, Théoctiste ou Euthyme sont de « grands vieillards », mais seuls leurs successeurs en 466 et en 473 sont désignés par le titre d'higoumène. Dans la cité de Jérusalem, Passarion, fondateur d'un grand « monastère » sur le mont Sion[52], et, après sa mort, son disciple Elpidios[53], apparaissent avec le titre d'« archimandrite des moines »[54]. Ce titre est aussi celui de Gérontios, qui succède à Mélanie la Jeune en 439 à la direction de ses deux *koinobia* sur le mont des Oliviers[55]. Dans la *Vie de Pierre l'Ibère*, conservée en syriaque, le titre de Gérontios est *rišdayrā*[56], en général traduit par higoumène. Cependant, le terme archimandrite est la transposition exacte de ce mot syriaque qui se décompose en *rīšā*, la « tête »,

49. Théodoret de Cyr, *Correspondance* (éd. et trad. Y. Azéma, *Théodoret de Cyr, Correspondance*, t. 1, Paris 1955 [SC 40] ; t. 2, Paris 1964 [SC 98] ; t. 3, Paris 1965 [SC 111]), *Ep.* 4, à Agathon, archimandrite, t. 1, p. 77 ; *Ep.* 27, à Aquilinus, diacre et archimandrite, t. 2, p. 85 ; *Ep.* 50, à Gérontios, archimandrite, t. 2, p. 127 ; *Ep.* 128, à Job, prêtre et archimandrite, t. 3, p. 107 ; *Ep.* 129, à Candidos, prêtre et archimandrite, t. 3, p. 109 ; *Ep.* 130, à Magnus Antoninus, prêtre et archimandrite, t. 3, p. 109-110 ; *Ep.* 132, à Longin, archimandrite de Dolichée, t. 3, p. 124-125 ; *Ep.* 138, à Jean, archimandrite, t. 3, p. 139-143 ; *Ep.* 142-143, à Marcel, archimandrite des Acémètes, t. 3, p. 153-159.

50. *Concilium universale Chalcedonense. Volumen primum, pars prima*, éd. E. Schwartz, Berlin / Leipzig 1933 (Acta conciliorum oecumenicorum 2.1.1), p. 146[31]-147[53].

51. *Concilium universale Chalcedonense. Volumen primum, pars altera*, éd. E. Schwartz, Berlin / Leipzig 1933 (Acta conciliorum oecumenicorum 2.1.2), p. 310-311. La seconde liste d'archimandrites a fait l'objet d'une enquête de la part du concile de Chalcédoine en 451. Celle-ci a permis d'établir que quinze des archimandrites qui y étaient cités n'étaient en fait que « des vagabonds, des imposteurs ou de simples gardiens de chapelle ou de *martyria* » (G. Dagron, Les moines et la ville, *TM* 4, 1970, p. 229-276, ici p. 243 [repris dans Id., *Idées byzantines*, Paris 2012 (Bilans de recherche 8), t. 1, p. 111-154, p. 123]). G. Dagron parle du « caractère encore très indécis des communautés monastiques de Constantinople à cette date » (Les moines, *op. cit.*, p. 243 [p. 124]) : la fonction d'archimandrite à cette période, comme celle d'higoumène, ne désignait pas encore systématiquement le supérieur d'une communauté cénobitique.

52. Voir la citation *infra*, p. 300.

53. Cyrille, *V. Euth.*, p. 42[11-14] : ἀποστέλλει πρὸς αὐτὸν ὁ Θεοδόσιος τοὺς τῶν μοναχῶν ἀρχιμανδρίτας Ἐλπίδιόν τε τὸν τοῦ μεγάλου Πασσαρίωνος μαθητὴν καὶ διάδοχον καὶ Γερόντιοντὸν τὴν μακαρίαν Μελάνην διαδεξάμενον (« Théodose envoya à celui-ci [Euthyme] les archimandrites des moines Elpidios, disciple et héritier du grand Passarion et Gérontios, le successeur de la bienheureuse Mélanie »).

54. *Ibid.*, p. 26[18-19] : Πασσαρίωνα τὸν ἐν ἁγίοις, ὄντα τὸ τηνικαῦτα χωρεπίσκοπον καὶ τῶν μοναχῶν ἀρχιμανδρίτην.

55. Voir la citation note précédente.

56. Jean Rufus, *V. Pet.*, 44, p. 60, et 46, p. 62.

et *dayrā*, la « bergerie » au sens primitif, puis le « monastère » (l'équivalent du grec *mandra*). Selon Jules Pargoire, dans le terme archimandrite, étymologiquement « chef de bergerie », *mandra* signifie métaphoriquement « monastère »[57]. Archimandrite ne recoupe cependant que partiellement l'acception d'higoumène : en effet, toujours selon Pargoire, il a le sens pour les uns de « supérieur de monastère », pour les autres d'un « dignitaire préposé aux supérieurs ordinaires »[58], c'est-à-dire une sorte de « supérieur d'higoumènes ». Nous reviendrons plus loin sur le sens primitif du syriaque *rišdayrā* et sur les liens entre higoumène et archimandrite.

Il est frappant de voir que dans les années 420-450, le terme higoumène reste d'un emploi plutôt rare en Palestine et que, dans deux cas, il est utilisé pour désigner le chef du monastère de Tabennèse. On peut donc se demander si ce terme ne pourrait pas avoir été emprunté par Palladios et Mélanie la Jeune aux usages pachômiens, lors de leur séjour en Égypte en 390-399, pour le premier, et vers 417, pour la seconde, et introduit par eux en Palestine. Les sources littéraires de la première moitié du ve siècle restent cependant bien trop rares pour que l'on puisse trancher dans un sens ou un autre. Nous n'avons de plus conservé aucun témoignage littéraire pour la seconde moitié du ve siècle. Il nous est donc impossible de savoir si le terme higoumène avec le sens de chef de monastère était d'un usage courant ou encore exceptionnel en Palestine à cette période. C'est là un premier argument pour remettre en question une lecture présentée comme assurée de ce terme avec le sens de chef de monastère pour les exemples d'higoumènes d'église tirés de Cyrille de Scythopolis.

Deuxième argument : le titre d'higoumène est associé dans nos citations à un sanctuaire et non à un monastère (ou une église monastique)

Le deuxième argument pour s'interroger sur le sens du terme higoumène dans les exemples tirés de Cyrille de Scythopolis vient du fait que le titre d'higoumène est alors systématiquement associé à un *martyrion*, qui n'était probablement pas une église monastique.

Le martyrion *et l'église « paroissiale » ne se confondent pas avec un monastère ou une église monastique*

Une église « paroissiale »[59] est une fondation en général privée, parfois épiscopale, qui peut être faite pour des raisons variées, mais qui sert aux besoins d'une communauté chrétienne d'un lieu donné (urbaine ou villageoise). Le dépôt de reliques en fait souvent aussi un *martyrion*, mais sa fonction principale reste de répondre aux besoins des laïcs d'un endroit donné.

57. J. Pargoire, Archimandrite, *DACL* 1, 1924, col. 2739.
58. *Ibid.*, col. 2740.
59. Ce terme « paroissial » est anachronique pour l'Orient dans l'Antiquité tardive, nous l'employons par commodité.

Un *martyrion* est un lieu saint qui commémore un événement mentionné dans le Nouveau ou l'Ancien Testament ou marque l'emplacement de la tombe d'un martyr – le plus souvent située dans un cimetière suburbain. Lorsque ce *martyrion* reçoit une construction – une église ou un sanctuaire sans autel – épiscopale ou privée, la principale fonction du lieu est la célébration d'une liturgie commémorative et funéraire marquée par des vigiles nocturnes propres au culte des morts. Ces sanctuaires accueillent de nombreux pèlerins et visiteurs et sont donc ouverts au public. Lorsque des « moines » sont présents dans l'un de ces sanctuaires, le *martyrion* est donc premier et la communauté de moines y est « secondaire »[60] : elle assure le service liturgique et l'accueil des visiteurs du lieu.

Les *euktèria* ou oratoires (sans autel) ou les églises monastiques peuvent certes accueillir des reliques, mais sont construits dans les *koinobia*, pour répondre aux besoins des moines qui les habitent. Les moniales du monastère de Paula à Bethléem célèbrent ainsi la liturgie dans leur monastère et ne se rendent à l'église de la Nativité toute proche que pour la célébration de la synaxe le dimanche[61], ce qui indique que ce *koinobion* n'était pas pourvu d'une église. À la différence des *monazontes* qui fréquentent régulièrement les églises, les cénobites vivent séparés du monde, en évitant les contacts avec les séculiers, ce qui les conduit à se doter d'églises ou d'oratoires privés. Dans ce cas, l'« église » où la communauté célèbre la liturgie est donc subordonnée aux besoins des moines. Sa fonction est bien monastique. Ces églises sont en général de taille relativement modeste, puisqu'elles n'étaient pas destinées à accueillir l'ensemble des chrétiens locaux, augmenté dans les *martyria* par la foule des pèlerins.

Les higoumènes de nos citations (tableaux 1 et 2) sont placés à la direction d'un martyrion *ou d'une église de type « paroissial »*

Or les higoumènes mentionnés par Cyrille sont les dirigeants d'un bâtiment qui n'est pas désigné explicitement par les termes *monè*, *monastèrion*, *phrontistèrion*, *askètèrion* ou *koinobion*, mais par des expressions variées qui renvoient à une église.

Plusieurs de ces higoumènes occupent leur fonction dans une église martyriale ou paroissiale qui ne peut être confondue avec une église monastique. Kyrikos (citation n° 4) est, en effet, en 490, prêtre, higoumène et stavrophylaque de la Sainte-Anastasis, le principal sanctuaire de la cité, qui commémore la résurrection du Christ. La titulature de Kyrikos qui mentionne la fonction de « stavrophylaque », gardien de la croix, indique qu'il était bien un clerc de l'Anastasis, ce qui nous invite à penser que ses autres attributions, « prêtre et higoumène », étaient également des fonctions liées à l'église et non à un monastère[62]. Les inscriptions nos 13 et 14 du

60. Non au sens chronologique ici, mais dans le sens où cette communauté est en fait subordonnée au sanctuaire (et non l'inverse).

61. Jérôme, *Ep.* 108.20, éd. et trad. J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres*, t. 5, Paris 1955 (Collection des universités de France), p. 186.

62. Notons par exemple que Porphyre est ordonné prêtre par l'évêque Praülios (en réalité, l'évêque Jean II), avant de recevoir la charge de stavrophylaque (Marc, *V. Porph.*, 10, p. 9-10). Cette dernière fonction était donc confiée à un clerc du sanctuaire.

tableau 3 mentionnent un autre prêtre et higoumène de l'Anastasis de la seconde moitié du VII[e] siècle, Georges, également fondateur d'un oratoire monastique. Markianos (citation n° 5), vers 511, au moment de la fondation du monastère de la Grotte par Sabas, est prêtre à l'Anastasis et higoumène à Hagia Sion, la plus ancienne église de Jérusalem. Ce Markianos exerce donc les deux fonctions de prêtre et d'higoumène dans deux sanctuaires différents. Si Markianos était l'higoumène du monastère (de Passarion) associé à Hagia Sion, pourquoi n'y exerçait-il pas aussi ses prérogatives de prêtre[63] ? Notons que son cas n'est pas isolé : Gabrièlios, juste avant de devenir higoumène de Saint-Étienne, est ordonné prêtre de l'Anastasis[64], et occupe ses deux fonctions pendant vingt-quatre ans avant de fonder un petit ermitage sur le mont des Oliviers[65].

D'après le *Pré spirituel* de Jean Moschos, Kônstantinos (vers 540-560), Eudoxios et Abramios étaient higoumènes de la Néa. Cette église, dont la construction a été entreprise par le patriarche Hèlias (494-516) et terminée en 543 grâce à l'aide de Justinien, est une très grande église (« paroissiale ») dédiée à la Théotokos. Dans une inscription retrouvée dans la citerne souterraine située sous cette église (inscription n° 10, tableau 3), nous constatons que le titre complet de Kônstantinos était « prêtre et higoumène », le même que celui de Kyrikos à l'Anastasis. Kônstantinos apparaît dans l'inscription comme le responsable des travaux de la citerne de la Néa, construite pour les besoins du sanctuaire, c'est-à-dire de son église, de ses deux *xénodochéia* et de son « monastère ». La fonction de prêtre et higoumène de la Néa paraît donc ici plus ecclésiale que monastique.

Dans les autres cas mentionnés par Cyrille, le bâtiment est un *martyrion* de fondation privée. Ces *martyria* pourraient avoir été fondés pour plusieurs raisons. Ils constituaient d'abord une offrande à la communauté chrétienne locale, permettant ainsi aux donateurs, qui étaient aussi le plus souvent des ascètes, de dépenser l'argent issu de la vente de leurs biens. Ces fondations avaient aussi souvent un but funéraire : le *ktètôr* faisait enterrer, sous l'autel, avec les reliques, des proches ou faisait installer son propre caveau funéraire, afin de profiter de la prière perpétuelle des moines qui fréquentaient ces sanctuaires.

63. Si on suppose que ce prêtre est en même temps le chef du monastère associé à l'Anastasis, il doit donc régulièrement quitter celui-ci pour célébrer la synaxe et participer à la liturgie d'une autre église. Notons que les canons de Rabboula (vers 434) à destination des moines interdisent précisément ce cas de figure. Les moines n'ont pas le droit de quitter leur monastère (canons 13-16). Ceux d'entre eux qui sont prêtres ou diacres au monastère et se voient confier la charge d'une église, doivent demeurer dans cette église (canon 21) : ils ne peuvent donc être à la fois moines d'un monastère et prêtres d'une église « paroissiale » (RABBOULA D'ÉDESSE, *Règles pour les moines*, éd. et trad. A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960 [Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11], p. 24-33, ici p. 31).

64. CYRILLE, *V. Euth.*, p. 49[13-16].

65. *Ibid.*, p. 56[6-8] : ὁ Γαβριήλιος πρεσβύτερος, ὡς εἴρηται, τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως καὶ ἡγούμενος τοῦ ἁγίου Στεφάνου ἐπὶ εἴκοσι τέσσαρας χρόνους διαμείνας κτίσας ἑαυτῷ μικρὸν μοναστήριον ἐν τῇ ἐξ ἀνατολῶν κοιλάδι τοῦ σεβασμίου βουνοῦ τῆς ἁγίας Ἀναλήψεω.

Dans les cas du Kathisma et de Saint-Julien, Théodose (citations n°s 2 et 3) et Théognios sont les higoumènes d'une église (*ekklésia*). Dans la fondation de Flavia, Saint-Julien, qui comprend un monastère et une église, Théognios a d'abord été nommé économe du monastère (citation n° 6a) avant d'être élevé à l'higouménat de l'église (citation n° 6b), preuve que cette fonction de direction est attachée au sanctuaire et non au monastère de Saint-Julien. Le Kathisma, qui selon Cyrille de Scythopolis était doté d'un *tagma* de *spoudaioi*, a été retrouvé et fouillé par l'archéologue Rina Avner. Une église de forme octogonale, dont la première phase de construction est datée du Ve siècle[66], y a été mise au jour. Elle est construite autour d'un rocher qui était considéré comme le lieu où la Vierge s'était assise pour se reposer lors de la fuite en Égypte : il s'agit d'un *martyrion*. L'*Itinéraire* du pèlerin de Plaisance (vers 560-570) mentionne bien l'église qui y est construite, mais ne signale pas de monastère à cet endroit[67]. Les fouilles ont révélé des bâtiments annexes à l'église, pourvus d'une cour, qui sont attribués à un monastère. Toutefois, on peut rappeler que dans les environs de Bethléem, la fondation de Paula qui comprenait deux monastères était aussi pourvue d'un *diuersorium*, c'est-à-dire d'une hôtellerie pour les visiteurs. Il est donc difficile de savoir quelle était la fonction exacte des bâtiments construits autour d'un sanctuaire : dans les zones suburbaines, près des routes de pèlerinage, ils servaient sans doute à loger à la fois le personnel du lieu saint (les *monazontes* comme les clercs), mais aussi les pauvres et les pèlerins.

André (citation n° 2) est l'higoumène du *martyrion* de Saint-Ménas vers 455/456. Il est nommé à la tête de ce sanctuaire par la fondatrice de celui-ci, Bassa, également higoumène d'un *askètèrion* non localisé[68], vers 452 / 453. Deux personnes distinctes ne peuvent avoir été en même temps higoumène d'un même monastère : il semble bien qu'André dirigeait le *martyrion*, alors que Bassa dirigeait une communauté de femmes qui desservaient peut-être ce sanctuaire et étaient regroupées dans un logement proche de Saint-Ménas.

66. R. Avner, The Recovery of the Kathisma Church and Its Influence on Octogonal Buildings, dans *One Land – Many Cultures. Archaeological Studies in Honour of Stanislao Loffreda*, éd. G. C. Bottini, Jérusalem 2003 (Publications of the Studium biblicum franciscanum 41), p. 173-186 ; Ead., The Kathisma Church, dans *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. 5, Supplementary Volume*, éd. E. Stern, Jérusalem 2008, p. 1831-1833.

67. Pèlerin de Plaisance, *Itinéraire*, éd. C. Milani, *Itinerarium Antonini Placentini. Un Viaggio in Terra Santa del 560-570 d.C.*, Milan 1977, 28.2-4, p. 178 ; trad. P. Maraval, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IVe-VIIe siècle)*, Paris 1996 (Sagesses chrétiennes), p. 203-235, ici p. 223 : « À trois milles de Jérusalem repose le corps de Rachel […] En cet endroit, j'ai vu, au milieu de la route, de l'eau immobile sortant d'un rocher […] on dit que sainte Marie fuyant en Égypte s'assit à cet endroit et eut soif, et que c'est ainsi que sortit cette eau. Une église maintenant y a été construite. » En revanche, après avoir présenté la basilique de Bethléem, le pèlerin signale plus loin, « avant Bethléem [la présence d']un monastère ceint d'un mur, où est rassemblée une multitude de moines » (*Itinéraire*, 29.5, éd. p. 182, trad. p. 223), peut-être la fondation de Paula, le monastère de Jean Cassien ou l'un des monastères associés au site du Champ des Bergers (Siyar el-Ghanam ou Keniset er-Raʿwat).

68. Voir *supra*, n. 38. A.-J. Festugière comme L. H. Vincent font de ce *martyrion* un monastère de vierges, en raison de la mention de l'*askètèrion* de Bassa dans les Actes du concile de Chalcédoine. Il est en effet vraisemblable que ce sanctuaire ait été desservi par un *tagma* de *parthénoi*, mais cela reste une hypothèse et non une certitude.

Saint-Étienne, dont Gabrièlios est nommé higoumène par l'impératrice Eudocie en 456/457 (citation nº 1), est le seul bâtiment désigné par des termes plus vagues – *sébasmios oikos, naos* – qui s'appliquent toutefois en général plutôt aux églises ou aux *martyria*[69]. Le pèlerin de Plaisance évoque bien « la basilique et le tombeau de Saint-Étienne » et à côté de celui-ci la tombe de l'impératrice[70], sans signaler la présence d'un monastère ou de moines. Nous reviendrons plus loin sur ce sanctuaire pour lequel les sources littéraires ne signalent aucun *tagma* de *spoudaioi*.

Dans tous ces cas, l'association du titre d'higoumène avec un *martyrion* nous amène à nous demander si cette fonction n'est pas liée à la direction des clercs de l'église (fonction de prêtre supérieur ou d'archiprêtre) ou à l'encadrement du « personnel » composite inscrit sur le registre de ce type de sanctuaire – clercs majeurs, mineurs, *monazontes* et *parthénoi*, pauvres assistés (veuves et orphelins).

Troisième argument : la fonction d'higoumène est associée le plus souvent dans nos citations à des groupes d'ascètes qui ne sont pas des moines

Pour que le terme higoumène puisse être interprété comme un « chef de monastère », encore faudrait-il que tous les sanctuaires mentionnés par Cyrille soient effectivement dotés d'un monastère. Mais était-ce le cas ? Dans la plupart des cas, les higoumènes de notre corpus de citations sont associés à des « moines », ce qui explique l'assimilation des higoumènes des sanctuaires avec des supérieurs de monastère. Il s'agit en réalité de proto-moines qui ne vivaient pas encore, pour la grande majorité, dans des monastères et dont le statut ambigu est plutôt celui de clercs.

Les tagmata *de* monazontes *et de* parthénoi

Dans la plupart des sanctuaires qui sont mentionnés dans nos inscriptions, nous trouvons des « moines » qui forment des groupes attachés à un sanctuaire précis. Il ne s'agit en réalité pas de moines à proprement parler, car, à la différence de ceux-ci, ils ne vivent pas séparés du monde, à l'écart des villes et des villages, mais bien au contraire à proximité des sanctuaires, qu'ils soient situés en ville, dans la zone suburbaine ou à la campagne.

En 384, Égérie mentionne la présence quotidienne de groupes de *monazontes* et de *parthénoi* à la vigile nocturne du matin et aux heures liturgiques de l'Anastasis[71].

69. Ναός, Liddell, Scott, *Greek-English Lexicon* (cité n. 1), p. 1160 : « temple, shrine, portable shrine » ; Lampe, p. 896 : « temple, shrine; Christian church; nave of church, accessible to laity ». Οἶκος, Sophocles (cité n. 2), p. 797 : « temple, particularly a Christian church » ; Lampe, p. 944 : « (3) house of God or of prayer, shrine, (church-)building; in conjunction with various adjs., basilica; oratory; vestibule; of a martyr shrine; of a any grave or a tomb. »

70. Pèlerin de Plaisance, *Itinéraire* (cité n. 67), 25.2, éd. p. 142, trad. p. 221.

71. Égérie, *It.*, 24.1, p. 235 : « Chaque jour avant le chant du coq, on ouvre toutes les portes de l'Anastasis et y descendent tous les *monazontes* et *parthenae* (moines et vierges) » (trad. Maraval).

Chez Cyrille de Scythopolis, nous retrouvons ces groupes à l'Anastasis dans les années 450, dans la *Vie de Théodose*, sous le nom de *tagmata* de *spoudaioi*[72]. Les ascètes ecclésiaux[73] étaient alors un phénomène banal à Jérusalem (et dans pratiquement tout l'Orient[74]). Des groupes de *monazontes* existaient, selon Égérie, au Lazarion de Béthanie et à l'église de la Nativité de Bethléem[75]. C'est aussi le cas du Kathisma près de Bethléem à partir de 456 / 457 :

> ὁ μακάριος Λογγῖνος […] λαβὼν αὐτὸν τῇ μακαρίᾳ καὶ ἐν ἁγίοις παρέθετο Ἱκελίᾳ τὴν τοῦ Καθίσματος τῆς θεοτόκου ἐκκλησίαν τὸ τηνικαῦτα οἰκοδομούσῃ ὡς δυνάμενον χρησιμεῦσαι αὐτῇ ἔν τε τῷ ἐκκλησιαστικῷ κανόνι καὶ ἐν ταῖς λοιπαῖς διακονίαις. αὕτη δὲ τότε ἡ μακαρία Ἱκελία […] ἥτις τὸν ἱερὸν τοῦτον νεανίαν δεξαμένη Θεοδόσιον καὶ ψάλτην εὐφυέστατον αὐτὸν εὑροῦσα ἐνκαταλέγει τῷ τάγματι τῶν αὐτόθι ὑπ' αὐτὴν σπουδαίων εὐλαβῶν ὄντων.
>
> Le bienheureux Longin […] l'emmena et le remit [Théodose] à la bienheureuse et sainte Hikélia qui était en train de construire l'église du Kathisma de la Théotokos, comme capable de la servir dans le *kanôn* ecclésiastique et dans d'autres diaconies. Cette bienheureuse Hikélia […] reçut ce saint jeune homme, Théodose, et, après avoir découvert qu'il était un chanteur, le fit inscrire dans le *tagma* des pieux *spoudaioi* qui étaient à son service[76].

On retrouve donc au Kathisma, qui était un *martyrion* privé, un *tagma* de *spoudaioi* similaire à celui de l'Anastasis. La Néa comportait également un *tagma* de *spoudaioi*, comme le montre un passage du *Pré spirituel*[77].

72. Cyrille, *V. Théod.*, p. 236[9-13]. Voir la citation nº 3, tableau 1, p. 282.

73. Sur cette expression, voir n. 114.

74. Sur la diffusion générale de ces *tagmata* de *monazontes* attachés aux églises et aux *martyria*, voir l'article d'A. Lambert, Apotactites et apotaxamènes, *DACL* 2.1, 1907, col. 2604-2626, ici col. 2610 : selon lui, les apotactites (synonymes de *monazontes*) « formaient dans chaque église un corps constitué » qui n'était pas « une organisation spéciale à la Palestine ». Il signale ainsi des groupes d'ascètes de ce type en Égypte, dans les régions du Pont et d'Arménie, en Perse et enfin dans les pays de langue grecque où on les rencontrait sous le vocable de τάγμα τῶν μοναζόντων et de τάγμα τῶν παρθένων.

75. Égérie, *It.*, 29.4, p. 268 : lors des cérémonies des fêtes pascales, l'évêque se rend au Lazarion de Béthanie. Quand il y arrive, « tous les moines viennent à sa rencontre » (*occurrent illi omnes monachi*) ; *ibid.*, 25.12, p. 254 : pendant l'Octave de Noël, une liturgie exceptionnelle est célébrée chaque jour à l'église de la Nativité de Bethléem, par tout le clergé et « les moines qui sont attachés au lieu » (*a monazontes, qui in ipso loco deputati sunt*).

76. Cyrille, *V. Théod.*, p. 236[16-28].

77. Jean Moschos, *PS*, 61, col. 2913[B] : *abba* Léontios de Cilicie « était un *spoudaios* du *tagma* de la nouvelle église de notre Dame sainte Marie Théotokos » (ὅτι εἰς τὸ τάγμα τῆς Δεσποίνης ἡμῶν τῆς ἁγίας Θεοτόκου Μαρίας τῆς νέας ἦν σπουδαῖος). Le pèlerin de Plaisance (*Itinéraire* [cité n. 67], 23.1, éd. p. 162, trad. p. 220) mentionne à la Néa une « grande congrégation de moines » (*congregatio nimia monachorum*).

Un mode de vie ecclésial et non cénobitique

Les textes littéraires, notamment les Vies de Sabas et de Théodose par Cyrille de Scythopolis, nous permettent de préciser le mode de vie de ces groupes de « moines » urbains et suburbains, si courants que les pèlerins ne les mentionnent que très rarement.

Une bonne partie d'entre eux, comme Porphyre, le futur évêque de Gaza, lorsqu'il réside à Jérusalem vers 380[78], sont des ascètes indépendants qui habitent la cité dans un petit logement – appelé souvent cellule ou *monastèrion* – et subviennent eux-mêmes à leurs besoins en travaillant[79] ou en mendiant. Ces ascètes fréquentent régulièrement les sanctuaires de la ville sainte[80], sans être obligés d'y être présents tous les jours.

Les membres du *tagma* de *spoudaioi*, au contraire, sont liés à un sanctuaire précis. Ils sont en effet inscrits sur le *kanôn* (registre) d'une église ou d'un *martyrion*, comme le montre sans ambiguïté le passage que nous venons de citer à propos de l'entrée de Théodose au Kathisma[81]. Les *monazontes* et les *parthénoi* inscrits dans un sanctuaire y assurent un service régulier à la différence des ascètes indépendants comme Porphyre qui vont et viennent d'un lieu saint à un autre ou encore pratiquent la vie tranquille (*hèsychia*) à leur domicile. C'est ce que montre le passage de la *Vie de Théodose* cité ci-dessus : Théodose est remis à Hikélia « comme capable de servir [l'église du Kathisma] dans le *kanôn* ecclésiastique[82] et dans d'autres diaconies ».

Un passage de la *Vie de Pierre l'Ibère*, qui évoque la fondation d'une « maison » par Pierre l'Ibère sur le modèle de la fondation de Passarion, permet de compléter et de confirmer la nature du service des *spoudaioi* / *monazontes* dans le sanctuaire auquel ils étaient attachés :

> Lorsqu'il [Pierre] vit que le bienheureux Passarion [...] avait érigé à l'intérieur des murs (*šūrē*) de Hagia Sion un grand et beau monastère (*ʿūmrā rabā wa payā*) pour le service (*tēšmēštā*[83]) et la psalmodie de ceux qui prient continuellement sans s'arrêter [...], il [Pierre] désira aussi participer à cette bonne œuvre et il décida que, avec

78. Porphyre a d'abord séjourné en Égypte à Scété (372-377), puis près du Jourdain (377-382). Tombé malade, il s'installe à Jérusalem entre 382 et 392, dates proposées par les éditeurs de la Vie, H. Grégoire et M.-A. Kugener (Marc, *V. Porph.*, 4, p. 4-5).

79. *Ibid.*, 8, p. 8 (voir *supra* n. 29).

80. *Ibid.*, 5, p. 5 (voir *supra* n. 29).

81. En témoigne également un passage de *l'Histoire ecclésiastique* de Socrate : lorsque l'impératrice Hélène se rend dans la cité, en 327, elle prie dans le « *tagma* des femmes » et invite à sa table les « vierges inscrites sur le registre (*kanôn*) des églises » (Socrate, *Histoire ecclésiastique*, 1.17.12, éd. G. C. Hansen, trad. P. Périchon et P. Maraval, *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique*, *Livre I*, Paris 2004 [SC 477], p. 180 : Οὕτω δὲ εἶχεν εὐλαβῶς περὶ ταῦτα, ὡς καὶ συνεύχεσθαι ἐν τῷ τῶν γυναικῶν τάγματι, καὶ τὰς παρθένους τὰς ἀναγεγραμμένας ἐν τῷ τῶν ἐκκλησιῶν κανόνι ἐπὶ ἑστίασιν προτρεπομένη).

82. Le *kanôn* ecclésiastique, dans ce contexte, désigne la liturgie propre au sanctuaire, fixée par son fondateur.

83. ܬܫܡܫܬܐ (*tēšmēštā*) signifie service, office : c'est l'équivalent du grec *diakonia*.

l'aide du Seigneur, il construirait une maison (*baytā*) et qu'il établirait à cet endroit un certain nombre de saints moines pour prier le Seigneur[84].
[…] il [Pierre] vit une certaine église (*ʿīdtā*) belle et splendide, remplie de lumière et de gloire où se tenaient en rang, et non ouvertement en chœurs, environ cinquante hommes qui en assuraient le service et chantaient. Une voix s'adressa à lui et lui dit : « Voici l'église que tu as promis de construire pour moi […] ». […] Il [Pierre] prépara ainsi ces frères qui étaient avec lui pour qu'ils se tiennent debout et chantent, en les mettant en rangs pour la prière jusqu'à ce jour[85].

Le service des *tagmata* de *monazontes* et de *parthénoi* consistait à prier et à chanter des psaumes à l'église. Ils assuraient notamment les vigiles nocturnes quotidiennes des sanctuaires, selon le témoignage d'Égérie, et comme on le voit dans les deux exemples ci-dessus, chantaient dans des chœurs – souvent mixtes – les heures liturgiques, suivant le « *kanôn* ecclésiastique », c'est-à-dire l'organisation liturgique du sanctuaire où ils étaient inscrits. L'extrait de la *Vie de Théodose* suggère d'autres obligations (diaconies), sans doute liées à l'entretien de l'église, à l'accueil des visiteurs et des pèlerins ou à l'assistance des pauvres et des malades. Les membres de ces groupes « monastiques » étaient donc les desservants d'un *martyrion*.

Grâce à la *Vie de Sabas*, nous savons que les *spoudaioi* recevaient en contrepartie de leur service une indemnité journalière financée par le revenu de l'église – lorsqu'elle était sous contrôle de l'évêque – ou par une fondation établie à cet effet par le *ktètôr* dans les sanctuaires « privés »[86].

84. Jean Rufus, *V. Pet.*, 52, p. 72.

85. *Ibid.*, 53[19-28], p. 74-76. Tombé malade avant d'avoir pu accomplir son vœu de construire une « maison », Pierre a d'abord la vision d'une église, avant d'en entreprendre la construction.

86. On peut le déduire notamment du passage suivant de la *Vie de Sabas* : ὁμοίως δὲ ὑπὸ ἄλλων εἰς διαφόρους τόπους ταγμάτων τε καὶ διαρίων ἑλκόμενος […] οὐδενὶ παντελῶς συναπήχθη (Cyrille, *V. Sab.*, p. 90[23-25]). Διάριον : (latin, *diarium*), « day's allowance » (Lampe, p. 358) ; *diarium*, journal, relation jour par jour ; au pluriel *diaria*, ration journalière, journée, salaire de chaque jour (F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré latin français*, Paris 1934, p. 513) ; « daily allowance of food or pay (au plur.) ; a diary journal » (C.T. Lewis, C. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879, p. 569). Voir J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington DC 1995 (Dumbarton Oaks Studies 32), p. 5 : « Many of the Jerusalem Monks, who were organized in groups (τάγμα, σπουδαῖοι) of devotees, performed rites and ceremonies in the pilgrims' and worshipers' churches in the city. They received a fixed daily allotment (διάριον) for their services and enjoyed an easy way of life », d'après A.-J. Festugière, *Les moines de Palestine.* 2, Paris 1962 [Les moines d'Orient 3.2], p. 18, n. 6). Un passage des *Constitutions apostoliques* (éd. et trad. M. Metzger, *Les constitutions apostoliques*. 3, *Livres VII et VIII*, Paris 1987 [SC 336]), 8.30.2[5-6], p. 234, permet de confirmer l'existence de cette indemnité : « Je prescris encore d'apporter toute prémice à l'évêque, aux presbytres et aux diacres, pour leur subsistance, mais d'offrir toute dîme (πᾶσαν δὲ δεκάτην) pour la subsistance des autres clercs, des vierges, des veuves (τῶν λοιπῶν κληρικῶν καὶ τῶν παρθένων καὶ τῶν χηρῶν) et des pauvres accablés par la misère » (trad. Metzger).

Malgré les apparences, ces *tagmata* de *monazontes* et de *parthénoi* ne peuvent être confondus avec des cénobites. En 490, alors que Kyrikos est higoumène de l'Anastasis[87], les *spoudaioi* du lieu vivaient encore dispersés à la Tour de David :

> καὶ δεξιοῦται ἐν τῷ πύργῳ τοῦ Δαυὶδ παρὰ Λογγίνῳ τινὶ γέροντι Καππαδόκῃ τοῦ τάγματος ὄντι τῶν σπουδαίων τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως.
>
> [Théodose] fut accueilli à la Tour de David, chez un certain Longin, un vieillard cappadocien, qui appartenait au *tagma* des *spoudaioi* de la sainte Anastasis du Christ notre Dieu[88].

Il faut en effet attendre le début du patriarcat de Hèlias (vers 494) pour que celui-ci fasse construire un monastère pour y regrouper les *spoudaioi* de ce sanctuaire[89]. Ces ascètes n'avaient aucune peine à se loger par leurs propres moyens dans la cité. La *Vie de Pierre l'Ibère* nous apprend que les autorités offraient des terrains aux arrivants[90], et, de plus, la zone de l'ancienne citadelle hasmonéenne, réaménagée par Hérode – dont la Tour de David constituait l'une des survivances[91] –, offrait de nombreux logements qu'il était facile d'occuper et où se concentraient donc une bonne partie des ermitages – *monastèria* et *askètèria* – de la cité. La description des *remnuoth* par Jérôme et celle des *sarabaïtes* par Cassien permettent de compléter les données sur le mode de vie de ces ascètes urbains[92] : ils habitaient d'une manière indépendante, c'est-à-dire sans direction, souvent en petits groupes de deux ou de trois, dans leur propre résidence, et ne mettaient pas en commun le produit de leur

87. Il intervient dans la confrontation qui oppose Sabas à une partie des moines du ravin de Siloam. Cet épisode précède l'ordination de Sabas à la prêtrise et la dédicace de l'église de la Grande Laure (Cyrille, *V. Sab.*, p. 104).

88. Id., *V. Théod.*, p. 236[9-13].

89. Id., *V. Sab.*, p. 116[4-7] : ὅστις πατριάρχης Ἡλίας ᾠκοδόμησεν μοναστήριον πλησίον τοῦ ἐπισκοπείου καὶ ἐν αὐτῷ περισυνήγαγεν τοὺς τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως σπουδαίους εἰς τοὺς περὶ τὸν πύργον τοῦ Δαυὶδ τόπους διεσπαρμένους (« Ce patriarche Hèlias bâtit un monastère près de l'*épiskopéion* et y rassembla les *spoudaioi* de la Sainte-Anastasis jusqu'alors dispersés dans les environs de la Tour de David »).

90. Jean Rufus, *V. Pet.*, 64, p. 92.

91. La citadelle, construite au IIe siècle av. J.-C., fut dotée de trois tours par Hérode, afin de renforcer la protection de son palais situé à côté.

92. Sur ce rapprochement, voir par exemple Anne Boud'hors (L'*Allocutio ad Monachos* d'Athanase d'Alexandrie [CPG 2186] : nouveaux fragments coptes, dans *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trend. Studies in Honor of Tito Orlandi*, éd. P. Buzi et A. Camplani, Rome 2011 [Studia Ephemeridis Augustinianum 125], p. 101-158, ici p. 116) : elle rapproche les termes constamment répétés de μοναχός et de παρθένος dans l'*Admonitio ad monachos* d'Athanase, d'un type d'ascètes des IVe-Ve siècles, désignés par le mot ἀποτακτικός. Il s'agit selon elle de communautés qui n'étaient pas de type cénobitique, mais qui pourraient avoir correspondu aux *sarabaïtes* de Cassien et aux *remnuoth* de Jérôme. Voir également A. Jakab, L'Égypte chrétienne au temps de Jean Cassien, dans *Jean Cassien, entre l'Orient et l'Occident. Actes du colloque international, Bucarest, 27-28 septembre 2001*, éd. C. Badilita et A. Jakab, Paris 2003 (Pont Euxinus), p. 1-14, ici p. 10 : « Les termes de *sarabaïte* et de *remnuoth* désignent ceux qui continuent à vivre en ascètes selon l'ancien modèle. »

travail[93]. Les *Plérophories* de Jean Rufus confirment que les moines urbains habitaient fréquemment en petits groupes familiaux – une mère et ses filles[94], un frère et une sœur[95]. Le mont des Oliviers, les pentes de la colline de Sion, les vallées du Cédron et de Hinnom accueillaient aussi d'importantes colonies d'ascètes suburbains, comme en témoigne par exemple la *Topographie de Jérusalem*, attribuée à Eucher, évêque de Lyon (449-456) à propos des environs de Hagia Sion :

> Le mont Sion est bordé, du côté qui regarde vers le nord, par des habitations de clercs et de religieux. À son sommet, les cellules des moines occupent le plateau ; elles entourent l'église, dont on rapporte qu'elle a été fondée là par les Apôtres pour honorer le lieu de la résurrection du Seigneur[96].

Certains moines pourraient avoir été logés dans l'église, dans l'*atrium*, qui a été parfois réaménagé pour loger des pèlerins, des malades ou des pauvres, comme c'était le cas semble-t-il à l'Anastasis[97], ou encore dans des cellules construites dans

93. Jérôme, *Lettres*, t. 1 (cité n. 28), *Ep*. 22.34, p. 149-150 ; trad. Y.-M. Duval et P. Laurence, *La lettre 22 à Eustochium. De uirginitate seruanda*, Bégrolles-en-Mauges 2011 (Vie monastique 47. Série monachisme ancien), p. 102 : « Ceux-ci [les *remnuoth*] vivent ensemble à deux, trois ou pas beaucoup plus, à leur guise et indépendants. Ils partagent une partie du fruit de leur travail pour avoir table commune. Ils habitent le plus souvent les villes ou les bourgs […] Ils éclatent souvent en disputes, car gagnant eux-mêmes la nourriture dont ils vivent, ils ne supportent pas d'obéir à quelqu'un. Ils ont l'habitude de rivaliser de jeûnes. » Cassien, *Conl.*, 18.7, t. 3, p. 19 : « Ils [les *sarabaïtes*] n'ont cure de la discipline cénobitique, ni de s'assujettir à l'autorité des anciens […] Ou ils restent dans leurs demeures particulières […] Ou bien ils se construisent des cellules, les décorent du nom de monastères, mais pour y vivre selon leur guise et en complète liberté […] Fuyant l'austérité cénobitique […] ils habitent à deux ou trois dans des cellules […] ils font leur principale affaire de rester libres du joug des anciens, afin de garder toute licence d'accomplir leurs caprices, de sortir, d'errer où il leur plaît […] » (trad. Pichery). D'après Cassien, les *sarabaïtes* travaillent parfois davantage que les cénobites, mais au lieu d'abandonner le fruit de leur travail à la gestion d'un économe, ils gardent l'argent pour eux. Dans les Actes des martyrs perses par exemple (voir S. P. Brock, S. Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley/Londres 1987 [The Tranformation of the Classical Heritage 13], § 308), Thècle et ses compagnes, qui sont des *bnay qyāmā*, sont arrêtées ensemble, ce qui suggère qu'elles habitaient dans un même lieu (Jullien, Le monachisme, p. 147). Cette description s'applique plus particulièrement aux ascètes indépendants, mais probablement également aux *monazontes* et *parthénoi*, qui ne recevaient sans doute pas tous un *diarion*.
94. Jean Rufus, *Plérophories* (*CPG* 7507), éd. et trad. F. Nau, *Plérophories c'est-à-dire témoignages et révélations (contre le concile de Chalcédoine) par Jean Rufus évêque de Maïouma*, Paris 1911 (PO 8.1), 80, p. 136-137 : une femme originaire de Pamphylie, qui a renoncé au monde avec ses filles, habite avec celles-ci et sans doute son fils Théodule, diacre, sur le mont des Oliviers.
95. Id., *Plér*. 44, p. 95 : Ourbicia, une diaconesse originaire de Crète, achète un *monastèrion* (*dayrā*) avec son frère Euphrasios près du sanctuaire de l'Ascension (Imbomon).
96. Eucher, *La topographie de Jérusalem* 4, éd. J. Fraipont, *Eucherii (quae fertur) de situ Hierusolymae epistula ad Faustum presbyterum*, dans *Itineraria et alia geographica*, éd. P. Geyer *et al.*, Turhnout 1965 (Corpus Christianorum, Series Latina 175), p. 235-243, ici p. 237 ; trad. P. Maraval, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IVe-VIIe siècle)*, Paris 1996 (Sagesses chrétiennes), p. 171.
97. Comme en témoigne un passage de la *Vie de Mélanie la Jeune* (Gérontios, *Vie de Mélanie la Jeune* [cité n. 36], 35[3], p. 192).

l'enceinte du sanctuaire. Le *martyrion* de Sainte-Thècle à Séleucie d'Isaurie fournit un bel exemple de la manière dont les *monazontes* se logeaient autour des sanctuaires :

> Là, auprès du sanctuaire, il n'y a rien d'autre que d'innombrables monastères (*monasteria*) d'hommes et de femmes. J'ai trouvé là une très chère amie à moi […] une sainte diaconesse du nom de Marthana, que j'avais connue à Jérusalem, où elle était montée pour prier ; elle dirigeait des monastères d'apotactites et de vierges (*monasteria aputactitum seu virginum*) […] Mais pour en revenir à mon sujet, il y a beaucoup de monastères sur la colline et, en son milieu, un très grand mur qui entoure l'église où se trouve le martyrium. Ce martyrium est très beau. Le mur est destiné à protéger l'église, pour que les Isauriens, de très mauvaises gens, souvent adonnés au brigandage, ne puissent tenter quelque action contre le monastère qui est là pour desservir l'église[98].

À Séleucie, une partie des *monazontes* et des *parthénoi* vivaient sur les pentes du sanctuaire sans doute en petits groupes dans des ermitages (*monastèria*), alors que d'autres – les *parthénoi* les plus modestes ? – habitaient dans un « monastère » dans l'enceinte du *martyrion*, peut-être lui aussi constitué de cellules ou de modestes ermitages dispersés à l'intérieur du mur[99]. Les canons de Rabboula destinés aux clercs et aux *bnay qyāmā* confirment que les ascètes ecclésiaux habitaient d'une manière dispersée en petits groupes autour de leur sanctuaire[100].

Les *spoudaioi* forment donc une proto-communauté[101], parfois désignée dans les sources par les termes de *monè* ou de *koinobion*, alors qu'ils n'habitent pas sous le même toit et que, de plus, ils ne sont pas soumis à une même règle. En effet, le passage de l'*Itinéraire* d'Égérie consacré aux pratiques de jeûnes des apotactites[102], qui varient fortement d'un individu à un autre, suggère que les *monazontes* pratiquaient la vie ascétique (jeûnes, diète, vêtements, sociabilité, etc.) d'une manière indépendante[103]. Dans ces conditions, même s'ils étaient soumis à la direction

98. Égérie, *It.*, 23.2-4, p. 226-231 (trad. Maraval).

99. Sur la cénobitisation des *tagmata* de *monazontes* et de *parthénoi*, voir *infra*, p. 313 et suiv.

100. Rabboula, *Canons*, canon 2, p. 36 : « Les périodeutes, prêtres, diacres ou *bnay qyāmā* ne vivront pas avec des femmes, à l'exception de leur mère, de leur sœur ou de leur fille. Ils ne leur bâtiront pas de résidence en dehors de leur propre habitation et resteront constamment avec elles. » Canon 10, p. 38 : « Leurs prêtres ne permettront pas aux *bnay qyāmā* d'habiter avec des laïcs, sauf avec leurs parents ou les uns avec les autres. » Canon 18, p. 40 : « Ne permettez pas aux *bnat qyāmā* de venir une par une à l'église ou de rentrer [chez elles] de nuit, mais si possible, elles habiteront les unes avec les autres. La même chose pour les *bnay qyāmā.* »

101. Les *monazontes* et *parthénoi* ne forment pas une véritable communauté, puisqu'ils n'habitent pas ensemble dans un même bâtiment et ne partagent pas une vie communautaire, hors du sanctuaire auquel ils sont attachés.

102. Selon A. Lambert, les *aputactitae* d'Égérie ne doivent pas être distingués des μονάζοντες καὶ παρθένοι d'Athanase, de Cyrille de Jérusalem, de Basile de Césarée, de Grégoire de Nazianze, de Nil, etc. (Apotactites et apotaxamènes, *DACL* 2.1 [cité n. 74], col. 2609).

103. Égérie, *It.*, 28.1-4, p. 264-267. Voir aussi Jérôme, *Ep.* 46.10 (lettre de Paula et Eustochium à Marcella), éd. et trad. J. Labourt, *Saint Jérôme, Lettres*, t. 2, Paris 1951 (Collection des universités de France), p. 110-111 : il y décrit les chœurs de moines et de vierges, les pratiques très diversifiées de jeûnes et de vêtements, dont le point commun est qu'elles ne cherchent pas à attirer l'attention ou l'admiration.

d'un higoumène dans le cadre du sanctuaire qu'ils desservaient, l'autorité de celui-ci ne s'étendait pas sur ces « moines » jusque dans le cadre de leur ermitage. Si la fonction des higoumènes d'église était de diriger les groupes de *monazontes* et de *parthénoi*, elle ne peut cependant être assimilée à celle des supérieurs de monastère.

Un statut ecclésial, voire clérical, et non monastique

Bien que les *tagmata* de *monazontes* (*spoudaioi* ou apotactites) constituent probablement les prototypes des *koinobia* de type pachômien et basilien[104], le statut des *monazontes* était vraisemblablement ecclésial, voire ecclésiastique.

Ces groupes de « dévots » hommes et femmes attachés au service d'une église paroissiale sont sans doute les équivalents palestiniens des *bnay* et *bnat qyāmā* syriens et mésopotamiens[105], « Fils et Filles du Pacte » ou « membres de l'Ordre »[106]. Le statut de ceux-ci est très débattu dans la littérature secondaire : ils sont considérés par les uns comme des moines et par les autres comme des assistants du clergé, dotés d'un statut plus clérical que monastique[107]. Selon Aimé Lambert, « ils formaient un corps constitué dans chaque église, intermédiaire entre le clergé et les fidèles »[108].

104. Un indice de cette parenté dans Jean Cassien, *Conl.*, 18.5, t. 3, p. 16 : « Comme ils s'abstenaient du mariage et se tenaient à l'écart de leurs parents […] on les appela moines (*monachi*) ou μονάζοντες à raison de l'austérité de cette vie sans famille et solitaire. Puis, les communautés qu'ils formaient leur firent donner le nom de cénobites et, à leurs cellules et logis, celui de maisons de cénobites (*coenobia*). Telle fut l'unique sorte de moines dans les temps les plus anciens […] Elle se conserva de longues années […] jusqu'à l'époque des abbés Paul et Antoine. » (trad. Pichery). Ces « cénobites » ne peuvent correspondre aux pachômiens dont les premières communautés ne sont pas antérieures à l'époque des *abba* Paul et Antoine. Nous pensons qu'il faut reconnaître dans ces « cénobites », appelés aussi *monazontes* par Cassien, les *tagmata* de *spoudaioi* attachés au service des sanctuaires.

105. Cette équivalence est proposée par Marie-Joseph Pierre : « Il semble qu'on puisse les assimiler aux *monazontes* dont parle Égérie, qui forment une sorte de confrérie (*tagma*) » (Aphraate le Sage persan, *Les Exposés.* 1, *Exposés I-X*, éd. et trad. M.-J. Pierre, Paris 1988 [SC 349], p. 101). Elle suit dans ce domaine G. Nedungatt (The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church, *OCP* 39, 1973, p. 191-215 et 419-444, ici p. 422-423), J.-M. Fiey (*Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, t. 1, Beyrouth 1965, p. 13) et Lambert (Apotactites et apotaxamènes, *DACL* 2.1 [cité n. 74], col. 2610).

106. Cette expression syriaque est traduite traditionnellement par « fils et filles du Pacte ». M.-J. Pierre préfère « membres de l'Ordre ». Pour une première approche des *bnay qyāmā*, voir G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar, *Late Antiquity, A Guide to Postclassical World*, Cambridge / Londres 2000, p. 344.

107. A. Sterk, *Renouncing the World yet Leading the Church: The Monk-bishop in Late Antiquity*, Cambridge MA / Londres 2004, p. 20 : selon lui l'ascétisme proto-monastique, dont témoignent Éphrem et Aphraate dans leurs œuvres, était étroitement lié (« tightly intertwined ») à l'organisation ecclésiale. Voir aussi Marie-Joseph Pierre qui, à la suite de ces débats, se demande si les sources nous permettent de savoir si « les membres de l'ordre [faisaient] partie de la hiérarchie ecclésiastique » ou s'il faut les classer « parmi les diverses formes de moines qui apparaissent dès le IIIe siècle » (M.-J. Pierre, Conférence, *EPHE, Section des sciences religieuses. Annuaire* 101, 1992, p. 283-287, ici p. 283).

108. Lambert, Apotactites et apotaxamènes, *DACL* 2.1 (cité n. 74), col. 2610.

L'étymologie du terme *qyāmā* peut éclairer cette question. Ce substantif est issu du verbe *qwm*, qui signifie « être debout » ou « faire un pacte », mais aussi au sens figuré « être institué » ou « être ressuscité ». Il renvoie au fait que ces ascètes prenaient l'engagement (deuxième sens de *qwm*) de ne pas se marier, qu'ils pratiquaient une prière « perpétuelle » pour le salut des membres de la communauté (premier sens de *qwm*, car les orants restent debout, y compris la nuit pour célébrer la vigile), qu'ils étaient alors institués dans un ordre des voués au service de l'église[109] (troisième sens de *qwm*) et que, enfin, ils croyaient faciliter, par leur renoncement, leurs prières et leurs jeûnes, leur résurrection et celle des autres chrétiens (dernier sens de *qwm*)[110].

Selon Florence Jullien, les membres de l'Ordre « vivaient près des églises paroissiales dans les villes ou à la campagne. Ils avaient prononcé un vœu (célibat), jeûnaient, instruisaient et catéchisaient[111] ». Dans les *Actes de Martha*, la gradation des fonctions pastorales – « les bergers chefs (évêques, prêtres ?), les pasteurs (diacres), enfin le saint *qeyama* » – suggère que les *bnay qyāmā* jouaient le rôle d'assistants des diacres[112]. Ces « moines » ont donc des caractéristiques mixtes : ce sont des ascètes (célibat, jeûne, vie consacrée à la prière), mais leur fonction à l'église était de seconder les diacres, puisqu'ils instruisaient les laïcs et formaient les néophytes sans doute sous la supervision d'un clerc. Ils prenaient rang dans le clergé, comme semble aussi le montrer le fait que dans les années 430, alors qu'il a rédigé des canons pour les moines, l'évêque Rabboula d'Édesse est aussi l'auteur de canons destinés aux clercs et aux *bnay qyāmā*.

Les partisans du monachisme, comme Jérôme, considèrent que les deux voies du sacerdoce et de la vie monastique sont inconciliables[113], car la carrière cléricale ne peut se dérouler que dans le monde, alors que les moines doivent se tenir à l'écart des villes et des villages, des relations sociales et donc de l'ordination. Or l'engagement des *monazontes* et des *parthénoi* dans l'Ordre les conduisait au contraire à animer la liturgie de l'église (martyriale ou paroissiale) comme chantres ou lecteurs, à instruire les fidèles et les néophytes, voire à participer activement à l'évangélisation des païens[114], à seconder le diacre dans ses missions d'assistance

109. Le *qyāmā* est donc l'équivalent du grec *tagma*.

110. Cette polysémie dont le grec *tagma* ne rend absolument pas compte est un indice sérieux pour situer l'origine de cette institution, répandue dans tout l'Orient au IVe siècle, en terre syriaque (Édesse, la Mésopotamie ?).

111. JULLIEN, Le monachisme, p. 143.

112. *Ibid.*, p. 149. C'est ce que suggèrent également les Actes de Thècle : la sainte et ses compagnes sont arrêtées avec le prêtre de leur village, Paul, et sont emmenées avec lui (BROCK, ASHBROOK HARVEY, *Holy Women* [cité n. 93], § 308). Les *bnat qyāmā* (le *tagma* des *parthénoi*) semblent donc attachées au service du prêtre local (JULLIEN, Le monachisme, p. 149).

113. JÉRÔME, *Ep*. 58 (à Paulin), éd. et trad. J. LABOURT, *Saint Jérôme, Lettres*, t. 3, Paris 1953 (Collection des universités de France), en particulier p. 78-79.

114. Le rôle des *monazontes* dans l'instruction des fidèles, la formation des néophytes et l'évangélisation des païens pourrait expliquer que les églises où des *tagmata* de *monazontes* sont présents comportent souvent des baptistères. Selon M.-J. Pierre, la présence des baptistères s'expliquerait pour une autre raison : ils auraient servi aux rites d'entrée dans l'ordre des *bnay* et *bnat qyāmā* (PIERRE, Conférence [cité n. 107], p. 285).

auprès des pauvres et des malades. C'est parmi eux que la hiérarchie ecclésiastique recrutait les clercs mineurs, mais aussi les diacres (ou les diaconesses) et les prêtres, alors qu'à la fin du IVe siècle, la règle pachômienne interdit l'ordination à la prêtrise des moines de la *koinônia* et que les ermites du désert égyptien de cette période résistent systématiquement à l'ordination. Dans les sanctuaires pourvus d'un *tagma* de *monazontes*, la hiérarchie ecclésiastique ne comprenait pas deux, mais trois niveaux : les clercs majeurs, les clercs mineurs et les *monazontes* institués pour le service de la prière et l'assistance des diacres.

On peut donc considérer que les *monazontes* étaient non pas des moines, mais des ascètes ecclésiaux[115]. Leur fonction était ecclésiale – le service liturgique de l'église, l'instruction des fidèles, l'assistance des pauvres et des malades –, leur statut était quasi clérical, puisqu'ils étaient institués dans les rangs du personnel de l'église au service de diacres ou de prêtres. Ils formaient un ordre, comme celui des diacres ou des prêtres, mais non une communauté monastique, caractérisée par sa soumission à une règle et à un supérieur communs. Ils n'entrent pas dans la division du peuple chrétien telle que le monde monastique la conçoit, qui oppose les moines (ermites ou cénobites) et les séculiers, qu'il s'agisse de laïcs ou de clercs. Et c'est bien parce qu'ils ne rentrent pas dans ce cadre que, dès la fin du IVe siècle, les *monazontes*, sous les noms de *remnuoth* (Jérôme) et de *sarabaïtes* (Cassien), des termes d'origine égyptienne signifiant en fait *monachoi*[116], sont considérés comme de mauvais moines et cessent, à partir de la première ou la seconde moitié du Ve siècle, d'être désignés sous le vocable de *monazontes*, remplacé par le terme *spoudaioi*.

L'higoumène de *martyrion* ou d'église « paroissiale » n'encadrait donc pas des moines, mais des ascètes ecclésiaux[117], qui faisaient partie du personnel de l'église aux côtés des clercs, dont ils étaient les assistants. Il est vraisemblable que ces ascètes étaient placés sous la responsabilité d'un clerc qui, dans les églises « paroissiales » au moins, était un prêtre ou un diacre (une diaconesse pour les *parthénoi*). Ces différentes observations nous amènent à conclure qu'une partie au moins des higoumènes dont il est question dans nos citations pourraient n'avoir été ni des moines, ni des supérieurs de monastère, mais des clercs ou des ascètes occupant un rang dans une église donnée, et dont la fonction était dès lors ecclésiale et non monastique.

115. Nous fabriquons cette expression à partir de celle d'« ascétisme ecclésial », empruntée à Y.-M. DUVAL et P. LAURENCE, dans *La lettre 22 à Eustochium* (cité n. 93), p. 31, et à J. M. GARRIGUES et J. LEGREZ, dans *Moines dans l'assemblée des fidèles à l'époque des Pères, IVe-VIIIe siècle*, Paris 1992 (Théologie historique 87), p. 214. Cette expression existe aussi dans les sources primaires, par exemple, chez Sozomène, qui parle de « vierges ecclésiastiques » (παρθένων ἐκκλησιαστικῶν), qui sont dirigées par une diaconesse (SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique* [cité n. 34], 8.23.7, p. 336).

116. A. GUILLAUMONT, Les remnuoth de saint Jérôme, dans *Christianisme d'Égypte, Hommages à René-Georges Coquin*, Paris 1995 (Cahiers de la Bibliothèque copte 9), p. 87-92.

117. Dont les chanoines (*kanonikoi*) sont les héritiers probables dans le monachisme occidental.

Quelle était la fonction de ces higoumènes ecclésiaux ?

Retour sur le sens chrétien « primitif » du terme higoumène

Notre hypothèse est que l'origine de la fonction d'higoumène est à chercher dans les termes syriaque *rišdayrā* (archimandrite) et *mdabrānā* (higoumène)[118] et leurs liens avec les *bnay* et *bnat qyāmā*.

Le rišdayrā *« primitif »*

Si le terme *dayrā* prend le sens de monastère sans doute au cours de la seconde moitié du IVe siècle[119], connaître son sens premier en contexte chrétien nous permettrait de mieux comprendre le sens ancien de *rišdayrā* avant la diffusion du monachisme et l'apparition des premières communautés proprement monastiques. Ce mot a le sens premier de « demeure » ou « bergerie »[120]. Ce substantif vient de *dāyār* – une forme paʿel du verbe *dwr* (habiter) – qui signifie d'abord « aller autour », « habiter », « aller et venir » et plus tardivement « mener une vie monastique ». D'autres substantifs construits sur la racine *dwr*, comme *dūrā*, « le cercle », *dārā*, « le siècle », « la génération », *dārē*, « la maison », « l'*atrium* », « la cour », nous permettent de comprendre que *dayrā* désigne à l'origine le « cercle » qui protège, et, à partir de ce sens, des espaces clos destinés à abriter des hommes ou des animaux.

Dans les *Carmina Nisibena*, Éphrem (vers 306-373) évoque le *dayrā d.ʿalānē*[121]. Paul Fhégali et Claude Navarre traduisent cette expression par « cercle des pasteurs »[122]. Cet usage de *dayrā* confirme qu'au milieu du IVe siècle, le mot n'avait pas encore le sens de monastère. *Dayrā* désigne cependant ici une « clôture » qui n'est plus constituée de bois ou de pierre, mais d'hommes qui sont les clercs de la communauté. Le *dayrā* est donc le rempart protecteur (la clôture) de la communauté chrétienne, en même temps que l'abri où celle-ci se tient (la bergerie).

Comme nous l'avons vu précédemment, dans les *Actes des Martyrs perses*, le récit consacré au martyre de Thècle et de ses quatre compagnes montre le lien étroit entre le prêtre du village et les *bnat qyāmā* – le *tagma* des *parthénoi*[123].

118. Et probablement d'autres à la haute époque caractérisée par la variété des institutions ecclésiastiques et du vocabulaire lui correspondant.

119. Une étude à partir de textes de cette période serait nécessaire pour préciser le moment précis où ce sens apparaît.

120. L. Costaz, *Dictionnaire syriaque-français, Syriac-English Dictionary*, Beyrouth 2002[3], p. 61.

121. Éphrem, *Carmina Nisibena*, 17.3, éd. et trad. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena. 1. Teil*, 2 vol., Louvain 1961 (CSCO 218-219. Scr. Syri 92-93), éd. p. 46[11] : *dayrā d.ʿallānē*. Cette expression est traduite par « der Kreis der Hirtenknechte (Priester oder Diakon) » par E. Beck, trad. p. 54, et par « fold of herdsmen » (bergerie de pasteurs) par S. H. Griffith, Asceticism in the Church of Syria, dans *Asceticism*, éd. V. L. Wimbush et R. Valantasis, New York / Oxford 1995, p. 237. D'après E. Beck, le *dayrā*, « bergerie », désigne l'Église. Costaz, *Dictionnaire* (cité note précédente), p. 253 : *ʿallanā* (au pluriel, *ʿallanē*) signifie au sens figuré « le chef, le pontife » ; au pluriel, il se traduit par « clergé ».

122. P. Fhégali, C. Navarre, *Les chants de Nisibe*, Paris 1989 (Antioche chrétienne 3), p. 61.

123. Jullien, Monachisme, p. 149.

Les vierges interpellent le prêtre Paul qui s'apprête à les exécuter sur ordre des autorités perses :

> À l'unisson [les vierges] crièrent : « Ô vil berger, vas-tu commencer [ta besogne] avec tes propres moutons ? Abattre les agneaux de ton propre troupeau ? Dans ta cupidité, t'es-tu transformé en loup tuant les agneaux de ta propre bergerie[124] ? »

Le prêtre est interpelé par le titre de « berger » qui désigne les évêques ou les prêtres dans la hiérarchie ecclésiastique telle qu'elle apparaît dans les *Actes de Martha*[125]. Les vierges elles-mêmes constituent le « troupeau » ou les « agneaux » de la « bergerie » (*dayrā*) dont il a la garde. On peut penser que ce prêtre chargé de « garder la bergerie » était le *rišdayrā* de la communauté locale, à l'origine l'évêque, plus tard le chef du clergé d'une église ou, dans une église paroissiale, le prêtre qui y officiait : c'était probablement le clerc responsable d'une église. Le *rišdayrā* était sans doute aussi le protecteur et le responsable des *bnay* et *bnat qyāmā*. Les canons de Rabboula montrent très bien les différentes responsabilités qui incombaient aux clercs concernant la supervision des *monazontes* et des *parthénoi*. Ils devaient empêcher les hommes et les femmes d'habiter ensemble, de résider chez des laïcs, d'aller et venir seuls de nuit entre l'église et leur domicile, de sortir à des fêtes sans être accompagnés par un prêtre pour les *monazontes*, par une diaconesse pour les *parthénoi*, etc. D'après ces canons, les prêtres ou les diacres devaient prendre soin des *bnay* et *bnat qyāmā* dans le besoin[126]. Nous pensons que le périodeute, souvent mentionné dans ces canons, était en fait le *rīšdayrā*, le clerc à la tête d'une église de village, mais tous les autres clercs d'un lieu donné partageaient la tâche d'encadrer et de surveiller les ascètes ecclésiaux[127] dans le cadre de l'église, une surveillance qui semble s'être accrue avec le temps.

Les premiers higoumènes des communautés chrétiennes

Dans un article consacré aux « monastères de pèlerinage » de Galilée, les archéologues Mordechai Aviam et Jacob Ashkenazi[128] rapprochent les *aputactites* de Jérusalem mentionnés par Égérie avec les *apotaktites* de Séleucie qui apparaissent dans des inscriptions d'Asie Mineure. Ces inscriptions les présentent comme un ordre de dévots soumis à un prêtre qui était nommé pour être leur directeur ou

124. *Ibid.*, p. 149 (trad. Jullien). Pour l'éd. : P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. 2, Paris / Leipzig 1891, p. 311.

125. Voir *supra*, p. 306.

126. Rabboula, *Canons*, canon 19, p. 41.

127. Voir n. 98. Rabboula, *Canons*, canon 37, p. 45 : « Vous ne permettrez pas à des *bnay qyāmā* d'aller à des assemblées ou à d'autres endroits sans des prêtres ou aux *bnat qyāmā* sans des diaconesses. »

128. M. Aviam, J. Ashkenazi, Late Antique Pilgrim Monasteries in Galilean Loca Sancta, *Liber Annuus* 64, 2014, p. 559-573.

leur instructeur (*presbytéros tôn apotaktikôn*)[129]. Ces auteurs suggèrent qu'un prêtre, un clerc donc, avait la charge de diriger et d'instruire les « dévots », c'est-à-dire les *spoudaioi* ou *monazontes* qui assuraient le service liturgique des sanctuaires.

Ce directeur-instructeur des groupes de « dévots » n'est pas sans évoquer la fonction du *mdabrānā* qui apparaît dans la *Didascalie des apôtres*[130]. Ce texte canonico-liturgique, daté du début du IIIe siècle, interdit aux veuves d'enseigner la religion et les oblige à renvoyer ceux qui leur posent des questions à un *mdabrānā*, un terme syriaque qui traduit sans doute le grec higoumène[131]. Il vient en effet de *dabar*, forme paʿel du verbe *dbar*, « conduire, mener », et signifie « diriger, administrer ». L'higoumène, un clerc chargé de l'instruction de la communauté, pourrait donc avoir été présent dans les cités dès le IIIe siècle, en Syrie notamment. Ce terme pourrait avoir désigné une fonction proche de celle du *malpānā*[132] ou didascale[133]. L'higoumène était peut-être aussi chargé de surveiller les veuves inscrites[134] qui, à cette époque, priaient (sans doute chez elles) pour la communauté, passaient de maison en maison pour collecter des aumônes, visiter les malades et sans doute,

129. C. W. Moir, *Monuments from Eastern Phrygia*, Manchester 1928 (Manchester Asia Minoris Antiqua 7), p. 173.

130. *La Didascalie des Apôtres*, 15, éd. A. Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac. 2, Chapters XI-XXVI*, Louvain 1979 (CSCO 407, Syr. 179), p. 158[7-11] ; trad. F. Nau, *La didascalie c'est-à-dire l'enseignement catholique des douze apôtres et des saints disciples de Notre Sauveur*, Paris 1902 (Ancienne littérature canonique syriaque 1), p. 84 : « Si elle [la veuve] est interrogée par quelqu'un, elle ne répondra pas aussitôt […] Elle enverra au directeur (ܠܘܬ ܡܕܒܪܢܐ) (*lūāth mdabrānā*). » Le terme syriaque *mdabrānā* est traduit par τοῖς ἡγουμένοις, les higoumènes, dans les *Constitutions apostoliques* (éd. et trad. M. Metzger, *Les constitutions apostoliques. 2, Livres III-VI*, Paris 1986 [SC 329], 3.5, p. 189), une œuvre canonico-liturgique plus tardive (années 380) dont certaines sections reprennent des passages entiers de la *Didascalie des apôtres* (texte rédigé en grec, mais conservé en traduction syriaque : *mdabrānā* serait donc une traduction du grec higoumène).

131. J. Payne Smith (Mrs Margoliouth), *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903, p. 252 : « A leader, ruler, judge, governor, prefect; a pilot; a tutor, guardian; a bishop, abbot. » Ces sens sont exactement les équivalents du grec *hègouménos*. Notons au passage la possibilité de traduire ce terme par « gardien ». Costaz, *Dictionnaire* (cité n. 120), p. 58 : chef, préposé, *leader*, *officer* ; administrateur ; abbé.

132. Le *malpānā* (ܡܰܠܦܳܢܳܐ) est le maître, le savant, le docteur. Ce mot vient du verbe *aleph*, qui veut dire enseigner.

133. Lampe, p. 364 : le διδάσκαλος est l'enseignant. Ce terme désigne un rang ou une fonction dans l'Église.

134. La *Didascalie des apôtres* (cité n. 130), 15, p. 85, nous apprend que les veuves étaient instituées dans l'église pour la prière, par opposition aux prêtres qui étaient ordonnés et aux autres assistants qui, eux, n'étaient ni institués ni ordonnés. Voir la *Tradition apostolique*, 10 (éd. et trad. B. Botte, *Hippolyte de Rome, La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, Paris 1984[2] [SC 11bis], p. 67) : « Qu'on institue la veuve par la parole seulement et qu'elle se joigne aux autres (veuves). Mais on ne lui imposera pas la main, parce qu'elle n'offre pas l'oblation et n'a pas de service liturgique. Or l'ordination se fait, pour les clercs, en vue du service liturgique. La veuve, elle, est instituée pour la prière qui est (le rôle commun) de tous » (trad. Botte).

malgré les interdictions, évangéliser et enseigner[135]. Ce second aspect de la fonction pourrait s'être renforcé, au cours du IIIe siècle, avec l'apparition des *bnay* et *bnat qyāmā*, les *monazontes / apotactites* et *parthénoi* dont parle Égérie, qui jouaient sans doute un rôle dans l'évangélisation des populations locales[136]. Alors que les ascètes qui pratiquaient la vie tranquille (*hèsychia*) chez eux ou dans un ermitage d'une cité ou d'un village restaient autonomes et sans direction, les autorités ecclésiastiques locales pourraient avoir prié l'higoumène, un clerc ou un ascète expérimenté chargé d'instruire les fidèles, de former et de surveiller les *monazontes* et les *parthénoi* qui se consacraient au service de la communauté[137]. Il devait sans doute leur faire apprendre les psaumes, le chant en chœur, voire en double chœur pour la liturgie antiphonée[138], et devait les guider par des conseils dans la pratique ascétique. Il est probable qu'il devait aussi réprimander ceux qui se conduisaient mal – en s'habillant trop richement, en se laissant inviter trop souvent à des repas, en gardant pour eux les dons qu'ils recevaient des fidèles.

Ce pourrait avoir été la fonction qu'exerçait Aphraate le sage perse dans les années 330-340. C'est peut-être en tant qu'higoumène / *mdabrānā* qu'il adresse des conseils – les *Démonstrations* – à l'ensemble de la communauté chrétienne qu'il est chargé d'instruire, et, plus spécifiquement, aux *bnay* et *bnat qyāmā*[139]. Éphrem le Syrien (vers 306-373), qui était diacre, pourrait lui aussi avoir été un higoumène chargé de l'instruction des ascètes voués au service de la communauté : il enseignait en effet des *madrašē*[140] à des chœurs de vierges, à Nisibe, puis à Édesse après 363.

135. On le constate indirectement dans les chapitres 14 et 15 de la *Didascalie* (cité n. 130), p. 82-92, qui sont consacrés aux veuves ou plutôt à l'ordre des veuves, *ṭūkāsā d.armalāthā* (ܛܘܟܣܐ ܕܐܪܡܠܬܐ). Notons que le terme *ṭūkāsā* (ordre), est une transcription probable de la forme grecque *taxis*. L'importance des prescriptions interdisant de nombreuses activités aux veuves (enseignement, gestion des aumônes, etc.) pourrait expliquer la création, à cette période, d'un clerc chargé de leur surveillance, l'higoumène dans les églises épiscopales et peut-être le *rīšdayrā*, le clerc responsable d'une église de quartier ou de village.

136. Ce qui expliquerait que, à une certaine époque, ces ascètes aient été placés sous surveillance de manière à mieux contrôler l'enseignement religieux qu'ils diffusaient auprès des fidèles, à moins que les *bnay* et *bnat qyāmā* n'aient été créés et développés par les autorités ecclésiastiques à la fin du IIIe siècle, sur le modèle des groupes de chanteurs itinérants des manichéens, afin de s'opposer au développement de cette secte en Syrie, selon une hypothèse proposée par Alain DESREUMAUX (Les apocryphes et les milieux monastiques syriaques, dans *Le monachisme syriaque aux premiers siècles de l'Église, IIe-début VIIe siècle*. 1, *Textes français*, Antélias 1998, p. 133).

137. Les higoumènes pourraient ainsi avoir servi de tuteurs légaux aux vierges consacrées ou *bnat qyāmā*.

138. Basile de Césarée y fait allusion dans une lettre (*Ep*. 207.3[8-9], BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, éd. et trad. Y. COURTONNE, *Saint Basile, Lettres*, t. 2, Paris 1961 [Collection des universités de France], p. 186).

139. Selon M.-J. PIERRE (APHRAATE LE SAGE PERSAN [cité n. 105], p. 40), Aphraate était un évêque, mais d'après S. ABOUZAYD (*Ihidayutha: A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon, 451 A.D.*, Oxford 1993, p. 56-58), il n'était pas un clerc, mais le chef spirituel des *bnay* et *bnat qyāmā*.

140. Les *madrašē* sont des hymnes lyriques et didactiques, chantés par des chœurs, qui étaient utilisés pour enseigner la religion aux fidèles.

Les vierges qui chantaient ces hymnes dans les assemblées ou dans les maisons privées contribuaient à l'instruction des fidèles et à l'évangélisation des païens, ce qui pourrait expliquer qu'elles aient été placées assez tôt sous le contrôle d'un surveillant ou higoumène, dans une période où la concurrence était rude avec d'autres sectes chrétiennes (judéo-chrétiens, encratites, gnostiques, ariens) et semi-chrétiennes (manichéens).

Dans certains sanctuaires, la direction et l'instruction des femmes semblent avoir été confiées à une diaconesse, qui était peut-être l'équivalente féminine de l'higoumène d'église. Nous en rencontrons un exemple dans la *Vie de Porphyre de Gaza* : une jeune fille juive, Salaphtha, après sa conversion au christianisme, refuse le mariage et veut se consacrer au Christ. Porphyre la confie alors à Manaris, une diaconesse, puis elle reçoit « l'habit canonique »[141]. On peut penser qu'elle a intégré le *tagma* des *parthénoi* de la nouvelle basilique Eudoxiana de Gaza, après une phase d'instruction auprès de la diaconesse. À Séleucie d'Isaurie, Marthana, une diaconesse, dirigeait des monastères d'apotactites et de vierges (*monasteria aputactitum seu virginum*)[142]. Enfin, Sozomène, dans son *Histoire ecclésiastique*, évoque la *spoudaia* Nikarètè. Après avoir décrit ses vertus et son mode de vie ascétique, il nous apprend que, par modestie, elle refusa de se laisser ordonner diaconesse par Jean Chrysostome qui voulait lui confier la direction des vierges ecclésiastiques[143]. Nonnous, la diaconesse de l'Anastasis mentionnée par une inscription retrouvée au *martyrion* de Saint-Étienne[144] à Jérusalem, pourrait avoir été une surveillante et enseignante responsable des vierges de Saint-Étienne ou de l'Anastasis[145].

Le *mdabrānā* (higoumène) pourrait donc avoir désigné, dans les sanctuaires sans autel dépourvus de clercs, un clerc, voire un ascète expérimenté, dont la fonction était d'instruire la communauté, plus particulièrement les *spoudaioi* qui fréquentaient régulièrement le sanctuaire. Sa direction était plutôt de nature « spirituelle » (spécialiste des Écritures, du dogme, de théorie ascétique) et liturgique (chantre, canonarque). Par ailleurs, dans les églises pourvues d'un personnel nombreux, ce titre servait probablement à désigner le chef d'un groupe de clercs : le chef des lecteurs ou des portiers, l'archidiacre ou l'archiprêtre, ce qui expliquerait pourquoi

141. Marc, *V. Porph.*, 102^{5-6}, p. 78 : δοὺς αὐτῇ τὸ κανονικὸν σχῆμα.

142. Égérie, *It.*, 23.2-4, p. 226-231.

143. Sozomène, *Histoire ecclésiastique* (cité n. 34), 8.23.7, p. 336 : ὡς μήτε εἰς ἀξίωμα διακόνου σπουδάσαι προελθεῖν μήτε προτρεπομένου πολλάκις Ἰωάννου ἑλέσθαι ποτὲ παρθένων ἐκκλησιαστικῶν ἡγεῖσθαι. L'emploi du verbe *hègoumai* est à rapprocher du terme higoumène que nous étudions ici.

144. *CIIP* 1.2, p. 267.

145. Sur les conseils de Denis Feissel, nous préférons la reconstitution proposée par A. Papadopoulos-Kérameus (A. Papadopoulos-Kérameus, *Συλλογὴ Παλαιστίνης καὶ συριακῆς ἁγιολογίας*, Saint-Pétersbourg 1907) : Θή[κη] δια|φέρ(ουσα) Νον|νοῦ δια|κονίσ(σης) | τῆς ἁγ(ίας) τ|οῦ Χ(ριστο)ῦ Ἀ(ναστάσεω)ς καὶ | τῆς μο(νῆς) αὐτῆ|ς (« Tombe appartenant à Nonnous, diaconesse de la Sainte Anastasis du Christ et de son monastère ») à celle de L. Di Segni (cité note précédente) : Θή[κη] δια|φέρ(ουσα) Νόν|νου δια|κ(όνου) Ὀνησ(ίμου) | τῆς ἁγ(ίας) τ|οῦ Χ(ριστο)ῦ Ἀ(ναστάσεω)ς κ(αὶ) | τῆς μο(νῆς) αὐτῆ|ς (« Tombe appartenant à Nonnos, fils d'Onèsimos, diacre de la Sainte Anastasis du Christ et de son monastère »).

on le trouve souvent associé à une fonction cléricale. Le *rīšdayrā* (archimandrite) était le « berger », le « gardien » d'une église « paroissiale » ou martyriale. C'était donc le prêtre ou, dans un sanctuaire doté d'un personnel nombreux, le prêtre principal (périodeute, archiprêtre). Sa direction était globale et concernait tous les domaines : elle s'étendait aux laïcs, aux clercs, aux *monazontes* et aux *parthénoi* qui desservaient son église.

Ces deux fonctions ne se confondaient peut-être pas, comme semble l'indiquer un passage des *Plérophories*, qui mentionne, à Attale de Pamphylie, une certaine Zoé, archimandrite (*rīšdayrthā*) et directrice d'un « couvent » de vierges (*mḥadīnīthā d.dayrā d.bthūlāthā*)[146]. Le mot *mḥadīnīthā* qui signifie « directrice, chef », vient de la forme paʿel du verbe *ḥdā*, « diriger, guider ». Le *mḥadīānā* est donc l'équivalent de *mdabrānā* (higoumène). Dans ce cas, à cette période plus tardive – les années 470-480 –, ce titre est semble-t-il porté par une supérieure de monastère. Il pourrait cependant avoir été emprunté aux institutions ecclésiales des IIIe et IVe siècles (diaconesse et higoumène), comme nous le verrons plus loin.

De la fonction ecclésiale à la fonction monastique

L'intérêt supplémentaire du petit corpus de citations littéraires tirées de Cyrille de Scythopolis est qu'elles pourraient nous permettre de comprendre comment l'on est passé d'une fonction ecclésiale à une fonction monastique au cours du Ve siècle.

La cénobitisation des tagmata *de* monazontes *et de* parthénoi *à Jérusalem*

Dès le dernier tiers du IVe siècle, on constate une tendance à la cénobitisation des *spoudaioi*. L'un des premiers témoignages sur ce phénomène se trouve dans l'*Histoire lausiaque* de Palladios, à Athribé en Égypte, dans les années 380-390 :

> Élie, un ascète, se consacra au service des vierges [...] Homme riche de la ville d'Athribé, ayant de la compassion pour les femmes ascètes, il y construisit un grand monastère dans lequel il rassembla toutes celles qui étaient vagabondes. Il prit soin d'elles, leur procurant toute forme de repos, des jardins, des conseils spirituels et tout ce qu'il faut pour vivre[147].

Dans ce cas, cependant, il s'agit de stabiliser des femmes ascètes qui vivent d'une manière vagabonde, peut-être en pratiquant la mendicité. À Constantinople, Olympias, amie de Jean Chrysostome, ordonnée diaconesse, fait construire un

146. Jean Rufus, *Plérophories* (cité n. 94), 82, p. 137.

147. Palladios, *HL*, 29.1¹⁻⁷, p. 144 (Ἠλίας τις ἀσκητὴς σφόδρα γέγονε φιλοπάρθενος [...] Ὃς κατοικτειρήσας τὸ τάγμα τῶν ἀσκητριῶν, ἐν Ἀθριβῇ τῇ πόλει ἔχων ἀναλώματα ᾠκοδόμησε μέγα μοναστήριον, καὶ συνήγαγε πάσας τὰς ἀλωμένας ἐν τῷ μοναστηρίῳ ἀκολούθως αὐτῶν φροντίζων, ποιήσας αὐταῖς ἀνάπαυσιν πᾶσαν καὶ κήπους καὶ χρηστήρια καὶ ὧν ἀπαιτεῖ ὁ βίος), trad. Molinier, p. 139 (N. Molinier, *Pallade d'Hélénopolis, Histoire Lausiaque*, Bégrolles-en-Mauge 1999 [Spiritualité orientale 75]).

monastère à côté de Sainte-Sophie[148]. Ce monastère est un exemple précoce du regroupement du *tagma* des *parthénoi* dans des *koinobia* par de riches laïcs ou par les autorités épiscopales.

La même tendance se retrouve à Jérusalem, à la fin du IVe siècle : de riches donateurs fondent des monastères, plus particulièrement pour les vierges. Ils offrent à celles-ci un revenu ou font construire un bâtiment pour les loger et leur procurer ce dont elles ont besoin. L'un des premiers exemples pourrait avoir été le « monastère » fondé par Mélanie l'Ancienne dans les années 370 à Jérusalem, qui accueille cinquante vierges[149]. Palladios ne nous fournit cependant pas assez de détails pour que nous sachions si cette communauté financée par Mélanie était effectivement regroupée dans un bâtiment et soumise à une règle et une direction communes. Nous ne savons pas non plus si ces cinquante vierges constituaient le *tagma* des *parthénoi* de l'Éléona, s'il s'agissait d'un monastère unique ou de cellules dispersées pour cinquante femmes ascètes desservant les nombreux lieux saints de la cité ou du mont des Oliviers. Grâce à la *Vie de Pierre l'Ibère*, nous apprenons que Passarion « fit aussi ériger dans les murs de sainte Sion un grand et beau monastère (*ʿūmrā*) pour le service (*tēšmēštā*[150]) et le chant des psaumes de ceux qui prient sans s'arrêter »[151]. Cette fondation coïncide probablement avec la construction d'une nouvelle basilique de Hagia Sion par l'évêque Jean II dans les années 390. Le « monastère », dont la nature reste floue, devait sans doute regrouper les *spoudaioi* de ce sanctuaire. Comme la description d'Eucher pour les années 440 ne mentionne cependant aucun monastère à côté ou dans l'enceinte de Hagia Sion, Passarion pourrait avoir créé en réalité un revenu pour établir un *tagma* de *monazontes* et de *parthénoi* au service de la nouvelle basilique. Les termes *ʿūmrā*, *monè* et *koinobion* semblent en effet avoir été utilisés pour désigner les *tagmata* de *spoudaioi*, bien avant que leurs membres ne soient regroupés dans un bâtiment unique et ne pratiquent une vie réellement communautaire.

Mélanie la Jeune fonde deux *koinobia* dans les années 430, à proximité de l'Éléona. Les deux communautés de *monazontes* et de *parthénoi* qu'elle y a établies sont dédiées à la célébration de la liturgie de ce sanctuaire et d'une chapelle annexe, l'Apostoléion, qu'elle a fait (re-)construire pour accueillir les tombeaux de sa mère

148. *Vie d'Olympias la diaconesse* 6.1-3, éd. et trad. A.-M. MALINGREY, dans *Jean Chrysostome, Lettres à Olympias. Vie anonyme d'Olympias*, Paris 1968² (SC 13bis), p. 406-449, ici p. 418 : « Elle est ordonnée diaconesse de cette sainte Grande-Église et elle bâtit un monastère à l'angle méridional de l'église. »

149. PALLADIOS, *HL*, 46.5$^{40-43}$, p. 224 (Αὕτη […] μοναστήριον κτίσασα ἐν Ἱεροσολύμοις εἰκοσιεπτὰ ἔτεσιν ἐνεχρόνισεν ἐκεῖ ἔχουσα συνοδίαν παρθένων πεντήκοντα), trad. MOLINIER (cité n. 147), p. 184 (« […] elle fonda un monastère à Jérusalem où elle demeura vingt-sept années, dirigeant une communauté de cinquante vierges »). La traduction de Nicolas Molinier introduit l'idée d'une communauté dirigée par Mélanie, alors que le texte grec reste plus vague (ἔχουσα). Dans un autre passage consacré à Mélanie l'Ancienne, Palladios mentionne qu'à sa mort, celle-ci a laissé à Jérusalem un monastère avec ses revenus (*HL*, 54.6$^{45-46}$, p. 248 : καταλείψασα καὶ μοναστήριον ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ τὰ τούτου ἀναλώματα).

150. Voir n. 83.

151. Voir p. 300.

Albina et de son époux Pinien[152]. La communauté de quatre-vingt dix vierges établie sur le mont des Oliviers, regroupée dans un bâtiment commun comprenant une citerne, est dirigée par une higoumène. Il s'agit donc bien d'un *tagma* de *parthénoi* cénobitisé. La fondation de Mélanie la Jeune pourrait avoir été copiée par d'autres matrones fortunées dans les années 450, en particulier Flavia à Saint-Julien, et peut-être Bassa à Saint-Ménas. Enfin, vers 494, le patriarche Hèlias fonde un monastère pour y regrouper les *spoudaioi* de l'Anastasis. Toutefois, il est peu probable que de telles fondations aient été établies dans tous les *martyria* de la cité et de sa zone suburbaine. Faire construire un bâtiment communautaire avec tout le nécessaire pour des *monazontes* ou des *parthénoi*, en plus du sanctuaire et d'un revenu permettant la subsistance du groupe, n'était certainement pas à la portée de toutes les bourses. Nous pensons que, dans la majorité des cas, les fondateurs se sont contentés d'assurer un revenu à de petits groupes d'ascètes et pas forcément pour une longue durée.

La progressive cénobitisation d'une partie des desservants de sanctuaires tend à imposer aux *monazontes* le mode de vie des cénobites[153], en les soumettant à une règle et à une direction communes. Elle témoigne de l'intériorisation par les autorités ecclésiastiques et les aristocraties sénatoriales et urbaines des normes monastiques aux dépens des usages traditionnels ascétiques, critiqués dès les années 380-390 par Jérôme et Cassien[154]. Les canons de Rabboula à destination des *bnay qyāmā* témoignent du même alignement des normes sur le modèle monastique : séparation des hommes et des femmes, surveillance étroite des déplacements[155]. Le canon 42 recommande de plus la résidence des ascètes à l'église[156]. Dans le Néguev, certains sanctuaires pourraient témoigner de la cénobitisation des *tagmata* de *monazontes* et de *parthénoi*.

152. GÉRONTIOS, *Vie de Mélanie la Jeune* (cité n. 36), 49[16-21], trad. p. 221 : « […] elle (Mélanie) eut envie de construire un monastère de saints hommes, pour qu'ils célébrassent sans interruption la psalmodie nocturne et diurne au lieu de l'Ascension du Seigneur et dans la grotte où le Sauveur s'entretint avec ses saints disciples au sujet de la fin des temps. » (trad. GORCE). Le sanctuaire dont il est question est l'Éléona, appelé aussi Apostoléion, car il abritait la grotte où Jésus aurait donné aux apôtres ses derniers enseignements.

153. M.-J. Pierre note qu'au Ve siècle la généralisation du monachisme et son institutionnalisation, la réintroduction de la liturgie dans les monastères, la banalisation de l'ordination sacerdotale des moines, y compris des ermites, introduisent la confusion entre les mouvements ascétique (les proto-moines urbains) et monastique (PIERRE, Conférence [cité n. 107], p. 286). Les ascètes se confondent d'autant plus facilement avec les moines, que les normes et les pratiques se sont rapprochées.

154. Ils reprochent en effet aux *remnuoth* / *sarabaïtes* de vivre en petits groupes, de refuser de se soumettre à la direction d'un ancien, de garder leurs revenus pour eux-mêmes au lieu de les mettre en commun, de se livrer à des pratiques excessives – dans le jeûne, la manière de s'habiller – afin d'attirer l'attention. Ces critiques correspondent, en filigrane, aux normes monastiques égyptiennes, qu'elles émanent des milieux pachômiens ou des colonies semi-anachorétiques de Basse-Égypte, qui valorisent les pratiques ascétiques modérées, placées sous la supervision d'un ancien, l'*abba*.

155. Voir n. 127.

156. RABBOULA, *Canons*, canon 42, p. 46 : « Les prêtres vivront dans l'église, ainsi que les diacres et si possibles les *bnay qyāmā*. »

Plusieurs d'entre eux semblent avoir été ainsi remaniés pour loger une communauté de *spoudaioi*, dont les membres habitaient, jusque-là, dispersés dans la cité. Dans certains cas, des cellules ont été aménagées dans leurs *atria*, auxquels un étage a parfois également été ajouté afin de créer des logements permanents[157]. C'est le cas des *atria* de l'église nord de Sobata et de l'église de Ruheibeh[158], qui, l'une comme l'autre, semblent avoir accueilli des moines. Dans d'autres cités, le complexe ecclésiastique comprend des bâtiments résidentiels qui pourraient aussi avoir été ajoutés dans le même but : c'est le cas de deux églises de Mampsis, de celle d'Oboda et du *martyrion* de Saints-Serge-et-Bacchus à Nessana[159]. Dans ce dernier sanctuaire, où les papyrus et les inscriptions montrent des higoumènes qui se succèdent de père en fils (citations n°s 17 à 22), ces derniers étaient sans doute encore des clercs chargés d'instruire les fidèles et les « moines » desservant le sanctuaire[160]. À Jabaliya, le complexe ecclésiastique, où nous retrouvons des *monazontes* et des *parthénoi*, comprenait aussi un « prêtre et higoumène » (citation n° 15) ou un « périodeute et higoumène » (citation n° 16) qui était sans doute le clerc responsable de la direction de l'église et de ses *spoudaioi*. En revanche, les fouilles n'ont révélé ni *atrium*, ni logements annexes, ni monastère construits à proximité de l'église[161]. Lorsque les ascètes desservant le sanctuaire étaient peu nombreux, ils logeaient peut-être dans l'église ou plus simplement continuaient d'habiter chez eux, comme aux IVe-Ve siècles.

De l'higoumène ecclésial à l'higoumène monastique

À partir du moment où les normes qui régissent les communautés de *monazontes* et de *parthénoi* s'alignent sur celles du mouvement monastique – séparation stricte des hommes et des femmes, vie communautaire dans une même résidence, introduction de règles concernant les pratiques ascétiques, soumission à la direction d'un « ancien », homogénéisation du *schèma*, l'habit monastique –, la proto-communauté de *spoudaioi* devient un monastère de type cénobitique, doté d'un supérieur. Deux sanctuaires fondés dans les années 450 nous fournissent de précieuses indications sur le passage de l'higoumène ecclésial au supérieur monastique à Jérusalem.

157. Ces portiques n'ont pas été construits à l'origine pour loger des *spoudaioi*. Ils étaient conçus comme un élément de prestige destiné à mettre en valeur le sanctuaire et à permettre une transition entre l'espace public et l'espace religieux.

158. P. Figueras, Monks and Monasteries in the Negev Desert, *Liber Annuus* 45, 1995, p. 401-450, ici p. 435 et 437-438.

159. *Ibid.*, p. 419-420, 428 et 433.

160. Comme semble l'indiquer plus particulièrement la fonction de « lecteur et higoumène » de Patrikios (citation n° 20).

161. J.-B. Humbert, The Rivers of Paradise in the Byzantine Church near Jabalyah – Gaza, dans *The Madaba Map Centenary, 1897-1997. Travelling through the Byzantine Umayyad Period. Proceedings of the International Conference Held in Amman, 7-9 April 1997*, éd. M. Piccirillo et E. Alliata, Jérusalem 1999 (Publications of the Studium biblicum franciscanum 40), p. 216-218.

Dans certains cas, comme à Saint-Ménas, la direction semble avoir été dédoublée. D'un côté, André dirige le sanctuaire (citation nº 2), et, de l'autre, Bassa assure la direction de l'*askètèrion*, probablement constitué d'un *tagma* de *parthénoi*. L'higoumène ecclésial était sans doute encore chargé de l'instruction des vierges, de leur formation au chant choral et de la définition de leurs obligations liturgiques au sanctuaire. Bassa, l'*amma* de la communauté, s'occupait probablement de la direction spirituelle – les conseils ascétiques –, comme de tous les aspects de la vie communautaire qui se déroulait au monastère : organisation des repas, répartition du travail et des tâches domestiques, punition en cas de manquement à la règle, etc. À Saint-Julien, la citation nº 6b indique que la direction pourrait avoir également été dédoublée : la fondation double était dotée d'un higoumène ecclésial. La gestion du monastère était confiée à un économe qui veillait peut-être aussi au respect de la règle, à moins qu'un *abba* ou un conseil d'anciens ne s'en soit chargé. L'higoumène du sanctuaire est nommé par le *ktètôr*. À la mort du fondateur et propriétaire du sanctuaire, Flavia à Saint-Julien, Hikélia au Kathisma, ce sont les moines qui élisent le nouvel higoumène : il est probable que ces deux femmes ont légué leur fondation au *tagma* qui assurait le service de leur sanctuaire. Le *martyrion* passe alors sous contrôle des ascètes ecclésiaux, l'higoumène de l'église, issu des *spoudaioi*, devient en même temps le supérieur de la communauté. Les fonctions d'higoumène ecclésial et de supérieur monastique se confondent alors.

Sur le mont des Oliviers et à Hagia Sion, la situation paraît un peu plus complexe. Si Gérontios semble avoir été l'higoumène du monastère d'hommes fondé par Mélanie la Jeune – la communauté de femmes disposait de sa propre higoumène –, il porte aussi chez Cyrille, comme Passarion et son successeur Elpidios à Hagia Sion, le titre d'«archimandrite des moines»[162]. Le fait d'ajouter «des moines» au titre d'archimandrite pourrait indiquer que le titre porté par Passarion et Gérontios est nouveau, à côté de la fonction traditionnelle de *rīšdayrā* (clerc supérieur). Chez Jean Rufus, le titre de Gérontios est approximativement celui de «prêtre et *rīšdayrā* du mont des Oliviers» ou de «*rīšdayrā* du mont des Oliviers et de ses monastères»[163] : Gérontios n'est pas en effet le clerc supérieur d'un sanctuaire, puisque les fondations de Mélanie n'étaient pas des églises.

Plusieurs facteurs distincts semblent avoir contribué à l'apparition d'un archimandrite monastique à partir du tournant des IVe-Ve siècles. Jérusalem attire à partir des années 370-380 des pèlerins issus de la haute aristocratie, qui multiplient les fondations privées de sanctuaires. Beaucoup d'entre eux se font en même temps

162. Voir n. 53 et 54.

163. JEAN RUFUS, *V. Pet.*, 46, p. 62 : ܐܬܬܣܝܡ ܩܫܝܫܐ ܐܟܚܕܐ ܘܪܝܫ ܕܝܪܐ ܒܛܘܪܐ ܩܕܝܫܐ ܕܙܝ̈ܬܐ ܘܕܥܘܡܖ̈ܐ ܕܒܗ (*ethtsīm qašīšā akḥdā ū.rīš dāyrā b.ṭūrā qadīšā d.zaytē wa.d.ʿūmrē d.bhā*). La traduction exacte est cependant délicate. Le texte syriaque dit que Gérontios est *rišdayrā* "sur" le Saint mont (*b.ṭūrā qadīšā*) des Oliviers et [*rišdayrā*] des monastères (*ʿūmrē*) qui s'y trouvent. Notons cependant que la présence d'un bet (ܒ) au lieu d'un dolat (ܕ) à cet endroit pourrait être due à une erreur de copie du scribe. Dans *V. Pet.* 44, p. 60, le texte syriaque dit bien «prêtre et *rišdayrā* "du" Saint mont des Oliviers (*qašīšā wa.rīš dāyrā d.ṭūrā qadīšā d. zaytē*)» (ܩܫܝܫܐ ܘܪܝܫ ܕܝܪܐ ܕܛܘܪܐ ܩܕܝܫܐ ܕܙܝ̈ܬܐ).

les protecteurs des *spoudaioi* de la cité, en les assistant ponctuellement ou régulièrement, en faisant construire pour eux des *monastèria*, c'est-à-dire des ermitages, ou encore en créant un revenu pour permettre à une partie d'entre eux d'assurer le service liturgique d'un sanctuaire sans avoir à travailler. De plus, l'assistance que ces aristocrates fournissent dans le cadre des *martyria* qu'ils ont fondés polarise un nombre croissant d'ascètes indépendants autour de leurs fondations. Passarion, les deux Mélanie, Eudoxie font dès lors office de patrons des « moines » et se retrouvent ainsi pourvus de nombreux « clients »[164]. Ils occupent donc une fonction tout à fait comparable à celle du *rīšdayrā*, le clerc qui protège et guide une église. C'est donc tout naturellement que le titre d'« archimandrite de moines » a été donné à ces protecteurs de *spoudaioi*.

Par ailleurs, les années 340-410 sont marquées par la division et la fronde des colonies d'ascètes suburbaines, attestées notamment par Palladios dans les années 380, au moment du règlement de la querelle entre ariens et nicéens[165]. Dans les années 390-450, les archevêques de Jérusalem – Jean II, Praülios et Juvénal – pourraient s'être appuyés sur certains de ces protecteurs de moines et avoir créé pour eux le titre d'« archimandrite de moines », afin de mieux contrôler les ascètes ecclésiaux et indépendants établis autour des grands sanctuaires suburbains. Cette fonction nouvelle se retrouve ailleurs à la même période, par exemple en Arménie, sous le titre de *proestôs*[166].

La migration du titre et de la fonction d'higoumène dans le désert

Après le retour de Juvénal sur le trône archiépiscopal en 453 et la conclusion d'un accord d'union entre lui et Eudocie autour de 456/457, deux disciples anti-chalcédoniens de Passarion, Romanos et Markianos, refusent de se rallier à cet accord et migrent dans le désert, où ils fondent, d'après Cyrille, des *koinobia*, le premier près de Thékoa, le second près de Bethléem[167]. Nous pensons que ces *koinobia* ont transposé au désert les institutions ecclésiales du sanctuaire de Hagia Sion dont ces deux *spoudaioi* étaient issus. Dans leurs monastères du désert, les anciens ascètes ecclésiaux vivaient probablement près de l'église et continuaient de célébrer ensemble la liturgie sur le modèle du *kanôn* de Hagia Sion sous la supervision de l'higoumène.

164. Quelques indices dans ce sens chez Palladios et Cyrille de Scythopolis. Mélanie l'Ancienne et Rufin parviennent à ramener à la foi orthodoxe les moines hérétiques de la cité (PALLADIOS, *HL*, 46.6, p. 224). Cyrille de Scythopolis insiste sur le rôle d'Eudocie dans le ralliement des moines de Jérusalem au rejet du concile de Chalcédoine (CYRILLE, *V. Euth*., p. 47[5-10]). Lorsqu'elle rejoint finalement la communion avec Juvénal, « elle ramène par son exemple des foules de laïques et de moines qui avaient été égarés par Théodose » (*ibid*., p 49[4-7]). Théodose est le moine élu patriarche par les anti-chalcédoniens de Jérusalem à la place de Juvénal entre 452 et 453.

165. Voir note précédente.

166. Dans la *Vie d'Euthyme*, le saint, alors qu'il est encore prêtre à Mélitène, dans les années 390-400, se voit confier la préfecture des monastères des environs de la cité (*ibid*., p. 13[16] : […] ἐπιτρέπεται φροντίζειν καὶ προίστασθαι τῶν περὶ τὴν πόλιν μοναστηρίων).

167. *Ibid*., p 49[10-13].

Ceux qui vivaient auparavant en ascètes indépendants autour de cette église maintenaient sans doute leur ancien mode de vie au désert, en pratiquant l'*hèsychia*, c'est-à-dire une semi-réclusion qui ne s'interrompait que pour la célébration de la synaxe le dimanche. Comme dans la cité, ces moines étaient sous la protection de l'archimandrite. Les monastères de Romanos et de Markianos pourraient avoir été les prototypes des laures-*koinobia* du désert. Gérasimos, probablement issu d'un *martyrion* urbain ou suburbain, comme Romanos et Markianos, aurait lui aussi établi au même moment une laure-*koinobion* dans le désert du Jourdain près de Jéricho. L'arrivée des higoumènes-archimandrites dans le désert, grâce aux *spoudaioi* de Hagia Sion, pourrait expliquer pourquoi les successeurs de Théoctiste, en 466, et d'Euthyme, en 473, prennent le titre d'higoumènes, dont leurs prédécesseurs ne sont, eux, jamais crédités par Cyrille[168]. Une grande partie des caractéristiques du monastère de Théodosios pourrait s'expliquer par l'influence de la communauté «aposchite» de Markianos : l'importance des églises et des infrastructures d'assistance, l'introduction du chant en chœur dans le désert, l'organisation de la liturgie sur le modèle ecclésial, la formation des novices à l'église par l'higoumène, l'apparition des fonctions de canonarque et d'économe, etc. Il n'est pas impossible que ces *koinobia* inspirés des *tagmata* de *spoudaioi* de la cité aient donc permis de diffuser dans le désert les usages et les institutions propres aux *martyria* urbains et, plus particulièrement, la supervision de la communauté par un higoumène ou un archimandrite. Dès les années 470, ces usages urbains et la direction higouménique commencent à se diffuser aux laures et pourraient avoir contribué à structurer ces colonies, notamment par l'intermédiaire de moines eux-mêmes formés dans les *martyria* urbains de Jérusalem, comme Sabas (à Hagia Sion), Théodosios (à l'Anastasis, puis au Kathisma) et Théognios (à Saint-Julien).

* *
*

Les sources littéraires (en syriaque) et papyrologiques (en Égypte), éventuellement épigraphiques, montrent que le premier sens chrétien du terme higoumène était celui de dirigeant de clercs ou de clerc supérieur d'une église. Dans le cadre du sanctuaire dont ils étaient responsables, les higoumènes avaient aussi la charge de protéger, de former, de surveiller et d'encadrer le *tagma* des *monazontes* et des *parthénoi* qui s'étaient voués au célibat et au service des autres membres de la communauté. La diffusion des normes monastiques à partir de la seconde moitié du IVe siècle pourrait expliquer comment le dirigeant ecclésial qu'était l'higoumène s'est transformé en supérieur de monastère, au fur et à mesure que les pratiques des ascètes ecclésiaux s'alignaient sur celles des cénobites. De plus, les institutions et l'organisation des *martyria* urbains et plus particulièrement la fonction d'higoumène pourraient avoir rejoint les déserts de Judée et du Jourdain, avec la migration d'une partie des *spoudaioi* anti-chalcédoniens hors de la cité, après 451.

168. *Ibid.*, p. 55^{13-16}, 58^{20-26}.

L'échantillon des données littéraires et épigraphiques sur lesquelles nous nous appuyons pour cet article est bien trop étroit pour que ces conclusions soient autre chose qu'un point de départ pour une étude plus large et systématique. Nous suggérons ici que mieux comprendre la mise en place d'un vocabulaire spécifiquement chrétien, en étudiant les sources littéraires et juridiques (documentation canonico-liturgique, actes des martyrs anciens notamment, législation impériale et canonique), papyrologiques et épigraphiques à partir au moins du IIIe siècle, pourrait nous permettre de reconstituer plus finement les évolutions des institutions ecclésiastiques et monastiques. Nos conclusions suggèrent par ailleurs que, d'une manière plutôt inattendue, voire paradoxale, le terme qui sert à désigner en Orient le chef d'un monastère est un emprunt au vocabulaire ecclésiastique. Le glissement de la fonction d'higoumène de l'église au monastère nous semble aussi illustrer le caractère indissolublement lié des évolutions des institutions ecclésiastiques et monastiques, mais aussi la pression constante des autorités épiscopales – et, au-delà, des élites dirigeantes de l'Empire – sur les ascètes, puis les moines, pour les faire entrer, malgré leurs réticences, dans le cadre normatif des institutions impériales.

Bénédicte Lesieur
UMR 8167 Orient et Méditerranée

Abréviations

CIIP 1.2
Corpus inscriptionum Iudaeae/Palaestinae. A Multi-lingual Corpus of the Inscriptions from Alexander to Muhammad. I, *Jerusalem.* 2, *705-1120*, éd. H.M. Cotton *et al.*, Berlin/Boston 2012

Cyrille, *V. Euth.*
Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme* (*BHG* 647-648b), éd. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939 (Texte und Untersuchungen 49.2), p. 3-85

Cyrille, *V. Sab.*
Cyrille de Scythopolis, *Vie de Sabas* (*BHG* 1608), éd. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939 (Texte und Untersuchungen 49.2), p. 85-200

Cyrille, *V. Théod.*
Cyrille de Scythopolis, *Vie de Théodosios* (*BHG* 1777), éd. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939 (Texte und Untersuchungen 49.2), p. 235-241

Cyrille, *V. Théog.*
Cyrille de Scythopolis, *Vie de Théognios* (*BHG* 1787), éd. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939 (Texte und Untersuchungen 49.2), p. 241-243

Égérie, *It.*
Égérie, *Itinerarium*, éd. et trad. P. Maraval, *Égérie, Journal de voyage (Itinéraire)*, Paris 1997 (SC 296)

Jean Cassien, *Conl.*
Jean Cassien, *Conférences*, éd. M. Petschenig et trad. E. Pichery, *Jean Cassien, Conférences.* 1, *I-VII*, Paris 2008 (SC 42bis) ; 2, *VIII-XVII*, Paris 2009 (SC 54bis) ; 3, *XVIII-XXIV*, Paris 1959 (SC 64)

Jean Moschos, *PS*

Jean Moschos, *Pré spirituel* (*BHG* 1441-2), chap. 1-219, éd. PG 87^c, col. 2852-3112

Jean Rufus, *V. Pet.*

Jean Rufus, *Vie de Pierre l'Ibère* (*BHO* 955), éd. et trad. C. B. Horn et R. R. Phenix, *John Rufus, The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*, Atlanta 2008 (Writings from the Greco-Roman World 24), p. 2-281

Jullien, Le monachisme

F. Jullien, Le monachisme chrétien dans l'Empire iranien (IVe-XIVe siècles), dans *Chrétiens en terre d'Iran : implantation et acculturation*, éd. R. Gyselen, Paris 2006 (Studia Iranica. Cahier 33), p. 143-184

Lampe

G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968

Marc, *V. Porph.*

Marc le Diacre, *Vie de Porphyre de Gaza* (*BHG* 1570), éd. et trad. H. Grégoire et M.-A. Kugener, *Marc le Diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris 1930 (Collection byzantine)

Palladios, *HL*

Palladios d'Hélénopolis, *Histoire lausiaque* (*BHG* 1435-8c), éd. G. J. M. Bartelink, *Palladio, La Storia Lausiaca*, Milan 1974 (Scrittori greci e latini. Vite dei santi 2)

Rabboula, *Canons*

Rabboula d'Édesse, *Règles pour le clergé et les Bnay Qyama*, éd. et trad. A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960 (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 11), p. 36-50

The House of Basil the Parakoimomenos

Paul Magdalino

In the course of Byzantium's long history, a few individuals effectively ruled the empire without occupying the imperial throne. One of the most interesting of these figures was Basil the Nothos, or Basil the Parakoimomenos, who was the main power beside or behind the throne for most of the period from 945 to 985.[1] The illegitimate son of the emperor Romanos I Lekapenos and a "Scythian" slave-girl, Basil survived the overthrow of his father's regime at the price of castration, to become the devoted and trusted servant of Constantine VII Porphyrogennetos, holding the confidential position of chamberlain (*parakoimomenos*) in the imperial household. Although at Constantine's death in 959 he was, rather inexplicably, passed over for the regency of Constantine's son Romanos II (959-962), he made a comeback after Romanos' premature death when he secured Constantinople for Nikephoros II Phokas in 963. Nikephoros rewarded him with the new title of 'president [of the senate]' (*proedros*). By 969, their relations had deteriorated to the point that Basil was believed to have facilitated the assassination and succession of Nikephoros by John II Tzimiskes. However, the latter's demise after only seven years in power was also attributed to the resentment of Basil the Parakoimomenos. It certainly allowed Basil to rule the empire in all but name, and in the name of the teenage sons of Romanos II, Basil II and Constantine VIII. This he did until 985, when Basil II, no longer a teenager, could no longer bear his own exclusion from power. The vindictiveness with which he not only removed the Parakoimomenos from office, but also sought to destroy the latter's political legacy, is a measure of how complete the elder Basil's political control had been. It was a political control that both amassed and expended great wealth, both facilitating and relying on an extensive network of social and cultural patronage. The greatest beneficiary of this patronage, the monastery that Basil founded in the name of his patron saint, has disappeared almost without trace, but his sponsorship has been seen, or surmised, in numerous cultural artefacts of the later tenth century, and interest in his role as the last patron of the "Macedonian Renaissance" shows no signs of abating.[2]

1. The bibliography on Basil is immense. I cite only the earliest and the latest of the comprehensive modern studies of his career: W. G. Brokkaar, Basil Lacapenus: Byzantium in the Tenth Century, *Studia Byzantina et Neohellenica Neerlandica* 3, 1972, p. 199-234; S. H. Wander, *The Joshua Roll*, Wiesbaden 2012.

2. See most recently L. Bevilacqua, Basilio 'parakoimomenos', l'aristocrazia e la passione per li arti sotto I Macedoni, in *La sapienza bizantina. Un secolo di recherche sulla civiltà di Bisanzio all'Università di Roma*, ed. A. Acconcia Longo et al., Rome 2012, p. 183-202.

At the centre of the Parakoimomenos' quasi-imperial power and patronage was his *oikos*, which was no doubt appropriate to his status. Indeed, his house and household are mentioned no less than four times in literature of the period. According to Leo the Deacon, Basil was able to mobilise and arm over three thousand "household members" (οἰκογενεῖς) in support of Nikephoros Phokas in 963.[3] The same author later records that he had witnessed a bright star descending on the house of the *proedros* Basil; this portended Basil's death shortly afterwards and the looting of his property.[4] The *De administrando imperio* (*DAI*) of Constantine Porphyrogenitus records that when Gregory, prince of Taron, visited Constantinople at the invitation of Leo VI (886-912), he received, in addition to the title of *magistros*, an annual stipend (10lb of gold + 10lb of silver *miliaresia*), and a house to reside in, "called the house of the barbarian, now the house of Basil the Parakoimomenos".[5] Finally, the author of the *Patria*, writing in 995, added to his entry on the cistern of Aspar that, "it was Aspar's house that Basil the Parakoimomenos had".[6]

Thus, the house of Basil the Parakoimomenos received a remarkable amount of attention from contemporaries, either because its owner was so memorable, or because it was a remarkable building, or both. In any case, contemporary readers did not need to be told what the house looked like or where in Constantinople it was located. Both questions are, however, of interest to the modern Byzantinist who wants to know more about Basil the Parakoimomenos as a cultural patron. In the hope that some such interested Byzantinists may be found among the readers of this volume, perhaps even including the *magistros* and one-time *proedros* to whom it is dedicated, I offer the following reflections.

To the first question, the information of the *Patria* suggests a partial answer: whether or not Basil's house was really the house formerly owned by the fifth-century *magister militum* Aspar, it was believed to be Aspar's house because it *looked* fifth-century. It looked four hundred years old and Theodosian, or post-Theodosian, so we may reasonably conjecture that it had a spacious layout, with colonnaded courtyards, a monumental marble façade, and large vaulted reception halls. It also, presumably, looked appropriate to the rank and standing of its occupant,[7] and here we may note one close resemblance between the fifth-century *magister militum* and the tenth-century chamberlain: Aspar had also been the power behind the throne of a series of emperors, but prevented from holding imperial office by a basic disqualification, in his case his Arianism.[8]

3. Leo Diaconus, *Historia*, ed. C. B. Hase, Bonn 1828 (CSHB), p. 47.
4. *Ibid.*, p. 172.
5. *De administrando imperio*, ed. G. Moravcsik, trans. R. J. H. Jenkins, Washington DC 1967 (CFHB 1), p. 190-191.
6. *Patria Constantinopoleos*, ed. T. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum*, vol. 2, Leipzig 1907 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 188.
7. Michael Psellos, *Chronographia*, ed. E. Renauld, Paris 1967[2] (Collection byzantine), t. 2, p. 142, indicates that imperial officials were expected to live in houses appropriate to their status.
8. *ODB* and *PLRE s.v.* Aspar.

The second question, that of location, is to be approached by considering both the information of the *DAI* and that of the *Patria*. Can we identify a building in Constantinople that was both called the 'house of the barbarian' and remembered as the house of Aspar? A 'house of the barbarian' or 'house of Barbaros' is not hard to find in tenth-century literature. Much of the action of the *Life of St Basil the Younger* is set in the period 920-944 in the house belonging to an imperial official called Constantine, who had the title πριμμικήριος τῶν ἐθνικῶν, and himself being of "ethnic" origin was popularly surnamed "the Barbarian".[9] The house, where the saint is said to have stayed regularly as Constantine's guest, was located in the Arkadianai district, that is in the area by the sea to the east of Hagia Sophia, which preserved the name of the fifth-century *thermae Arcadianae*, the Baths of Arcadius.[10] The authors of the commentary on the *DAI* identified this as the house mentioned in that text,[11] and they have been followed by Ihor Ševčenko,[12] myself,[13] and Cyril Mango.[14] The reasoning, which no-one has set out in clear detail, is presumably as follows: after the house ceased to be reserved for the princes of Taron, it was granted to the *primmikerios* Constantine 'Barbaros' by Romanos I, and then, under Constantine VII, passed to Basil the Parakoimomenos while continuing to be known by the sobriquet of its previous occupier. The chronology fits, yet there are two basic objections to this argument. First, the *Life of Basil the Younger* nowhere refers to the house as the 'house of the barbarian', which is odd if that had become its standard, shorthand designation. Secondly, the logical deduction from a straightforward reading of the *DAI* is that the house was already called the "house of the barbarian" when it was granted to the princes of Taron before 912. Moreover, Constantine "the Barbarian" was markedly less aristocratic, both by rank and by birth, than either the princes of Taron, or Basil the Parakoimomenos, son of an emperor; it is odd that he should have held the same house as either of them, and that this house should have been known by his name rather than by that of its present, illustrious owner.

9. *Life of St Basil the Younger* (*BHG* 263), ed. and trans. D. F. Sullivan, A.-M. Talbot and S. McGrath, *The Life of Saint Basil the Younger. Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version*, Washington DC 2014 (Dumbarton Oaks Studies 45), p. 116-119.

10. *Ibid.* Cf. R. Janin, *Constantinople byzantine : développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964² (Archives de l'Orient chrétien 4A), p. 311-312.

11. *De Administrando Imperio: A Commentary*, ed. R. J. H. Jenkins, London 1962, p. 164.

12. I. Ševčenko, Re-reading Constantine Porphyrogenitus, in *Byzantine Diplomacy*, ed. J. Shepard and S. Franklin, Aldershot 1992 (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 1), p. 191.

13. P. Magdalino, *Studies on the History and the Topography of Byzantine Constantinople*, Aldershot 2007 (Variorum Collected Studies Series 856), no. I, p. 47; Id., "What We Heard in the Lives of the Saints We Have Seen with Our Own Eyes": The Holy Man as Literary Text in Tenth-century Constantinople, in *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, ed. J. Howard-Johnston and P. A. Hayward, Oxford 1999, p. 83-112, at 109.

14. See below, n. 17.

We should therefore look for the "house of the barbarian" elsewhere in Constantinople, and we should take into account the sole existing evidence for the location of the house of Aspar. This occurs in another saint's life, that of St Markianos the Oikonomos.[15] One of Markianos' most celebrated achievements was his rebuilding of the church of St Anastasia, formally the Anastasis church of St Gregory of Nazianzos, in the Portico / Embolos of Domninos. This received many remarkable and costly gifts from the patricians Aspar and Ardabourios, because they were its neighbours to the north (πρὸς ἄρκτον αὐτῷ γειτνιῶντες).[16] This should mean that the *oikos* of Aspar, which later came into the possession of Basil the Parakoimomenos, lay to the north of the church of St Anastasia beside the Portico of Domninos, the main street leading from the central avenue (Mese) of Constantinople to the coast of the Golden Horn. However, Cyril Mango, in a recent article on the topographical data in the *Life of Markianos*, has dismissed its information on this point as "douteuse", because a person as important as Aspar would not have lived in this "quartier plutôt plébéien", and because he accepts that the house of Basil the Parakoimomenos, which tenth-century tradition identified as the house of Aspar, was identical with the house of Constantine Barbaros at the Arkadianai, a much more appropriate location for a high class residence, given its proximity to the Great Palace.[17]

Neither of Mango's objections is valid. To take the second one first, we have just seen that the house of Basil the Parakoimomenos is unlikely to have derived its name from the sobriquet of Constantine, *primmikerios ton ethnikon* c. 920-944, but rather is likely to have been known by that name already at the beginning of the tenth century. In fact, the barbarian after whom it was named was probably none other than Aspar himself; an Alan, with a conspicuously barbarian name and a distinctively barbarian power-base among the Gothic *foederati* in the imperial army, he was *the* barbarian in fifth-century Constantinople. If his house was remembered as the "house of the barbarian" this would in turn have helped to perpetuate its association with his memory, with a likely mutation of the genitive Ἄσπαρος to Ἀσπάρου in popular speech, so as to alternate and rhyme with Βαρβάρου.

When the house of Basil the Parakoimomenos has been untied from its spurious association with Constantine Barbaros, the objection to placing it in the downtown area overlooking the Golden Horn disappears. While the Arkadianai was certainly a most appropriate neighbourood for Aspar, and Basil, to reside in, the area of the Embolos of Domninos was not totally inappropriate. It may appear plebeian from the fact that the Embolos ran through the most densely inhabited part of the fifth-century city, as documented in the *Notitia* of Theodosius II, which lists no elite residences in the relevant urban regions VI and VII.[18] However, the only

15. Ed. and trans. J. Wortley, Vita Sancti Marciani Oeconomi, *BZ* 103, 2010, p. 715-772.

16. *Ibid.*, §16, p. 753, 769.

17. C. Mango, Le terme *antiforos* et la *Vie* de saint Marcien économe de la Grande Église, *TM* 15 (*Mélanges Jean-Pierre Sodini*), 2005, p. 317-328, at 327.

18. *Notitia Urbis Constantinopolitanae*, ed. O. Seeck, *Notitia Dignitatum*, Berlin 1876, p. 229-243, at 234-235; cf. the translation and commentary by J. Matthews, The *Notitia Urbis Constantinopolitanae*, in *Two Romes*, ed. L. Grig and G. Kelly, Oxford 2012 (Oxford Studies in Late Antiquity), p. 81-115.

elite residences listed in the *Notitia* are those of the imperial family; it ignores the often magnificent houses of high-ranking civil functionaries and generals,[19] and in any case the career of Aspar belongs to the period after the *Notitia* was composed. It should also be noted that the Embolos of Domninos was at the heart of the devastation caused by the great fire of 464, so that the house of Aspar and Ardaburius could well have been built in the context of reconstructing and upgrading the fire-gutted neighbourhoods. The area certainly had no lack of elite housing in the middle Byzantine period. In the eleventh and twelfth centuries, two high-ranking imperial relatives, the *proedros* Theodosios (cousin of Constantine IX Monomachos) and Constantine Angelos (son-in-law of Alexios I Komnenos), had their houses beside the corresponding section of the Golden Horn.[20] Closer to the Embolos, a fire that swept inland from the coast as far as the church of *ta Kyrou* in 1197 destroyed many fine and lofty mansions.[21] Two aristocratic palaces apparently survived this fire, because they are mentioned in Venetian documents concerning the Venetian quarter after 1204. These were the "palace of the Alanissa" and the palace whose northern boundary was marked by "the wall of the Sebastokrator". The former was to the south of the aqueduct and near the Dimakellin or Leomakellion, in the modern area of Unkapanı.[22] The name suggests that it had belonged to a princess of 'Alan', i.e. Georgian origin, most likely the one who became the official mistress of Constantine IX Monomachos after the death of Maria Skleraina, and like the latter received the title of *sebaste*;[23] interestingly, this palace was close to the house of the emperor's cousin Theodosios.[24] The "wall of the Sebastokrator" lay directly south of the original Venetian quarter, to the east of the Embolos.[25] It clearly marked the northern edge of a property that had belonged to one of the recent holders of the title of *sebastokrator*, created after 1081 by Alexios I Komenos

19. Obvious examples are the palaces of the early fifth-century *praepositi* Antiochos and (possibly) Lausos, whose impressive remains have been excavated close to the Hippodrome in Constantinople: see J. Freely, A. S. Çakmak, *Byzantine Monuments of Istanbul*, Cambridge 2004, p. 57-59.

20. House of Theodosios at the Leomakellon: John Skylitzes, *Synopsis Historiarum*, ed. H. Thurn, Berlin / New York 1973 (CFHB 5), p. 481; house of Constantine Angelos: A. Sanguineti, G. Bertolotto, Nuova serie di documenti sulle relazioni di Genova coll'Impero bizantino, *Atti della Società ligure di Storia patria* 29, 1896-1898, p. 337-573, at 346. On both locations, see P. Magdalino, The Maritime Neighborhoods of Constantinople: Commercial and Residential Functions, Sixth to Twelfth Centuries, *DOP* 54, 2000, p. 209-227, at 221-222 (repr. in Id., *Studies* [cited in n. 13], no. III).

21. Constantine Stilbes, *Carmen de incendio*, ed. J. Diethart and W. Hörandner, *Constantinus Stilbes, Poemata*, Munich / Leipzig 2005 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 8-51, at lines 104-105, p. 397-426.

22. D. Jacoby, The Venetian Quarter of Constantinople from 1082 to 1261, in *Novum Millennium. Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck*, ed. C. Sode and S. Takács, Aldershot 2001, p. 166; Magdalino, *Studies* (cited in n. 13), no. I, p. 90 n. 201.

23. Psellos, *Chronographia*, ed. Renauld (cited in n. 7), t. 2, p. 45-46.

24. Above, n. 19.

25. T. L. F. Tafel, G. Thomas, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, Vienna 1856-1857, t. 2, p. 4-5; A. Ağir, *İstanbul'un Eski Venedik Yerleşimi ve Dönüşümü*, Istanbul 2009, p. 40-45.

for his brother Isaac. Given its position close to the Embolos, one wonders whether this Sebastokrator's residence might not previously have been the house of Aspar and Basil the Parakoimomenos.

There is an additional reason for seeking the house of Basil the Parakoimomenos in the area of the Embolos of Domninos. This is because it was somewhere to the west of the Embolos that Basil established his monastery of St Basil, which was famously stripped of its wealth and its ornaments by Basil II.[26] Its location is indicated by the travel account of Antony of Novgorod, who visited Constantinople in 1200, and who describes the monastery of St Basil as lying near the church where St Romanos the Melodist was buried.[27] The tomb of Romanos was in the church of the Theotokos *ta Kyrou*, or Virgin Kyriotissa, which can be identified with the Kalenderhane Camii on the basis of paintings found in the building.[28] We should probably therefore look for the monastery of St Basil in this area, somewhere between the Bayezid and Suleymaniye mosques, at a distance of 300-500 m from the line of the Embolos.

Paul Magdalino
Emeritus Bishop Wardlaw Professor of Byzantine History,
University of St. Andrews

26. Psellos, *Chronographia*, ed. Renauld (cited in n. 7), t. 1, p. 13; R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*. I, *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*. 3, *Les églises et les monastères*, Paris 1969, p. 58-59; Magdalino, *Studies* (cited in n. 13), no. I, p. 69-70.

27. *Livre du pèlerin*, trans. B. de Khitrowo, in *Itinéraires russes en Orient*, I,1, Geneva 1889 (Publications de la société de l'Orient latin. Série géographique 5), p. 106.

28. *Kalenderhane in Istanbul: The Buildings, Their History, Architecture, and Decoration*, ed. C. L. Striker and Y. Doğan Kuban, Mainz 1997; see especially the historical survey by A. Berger, p. 7-17, with the important review by C. Mango in *BZ* 91, 1998, p. 586-590. Cf. also A. Berger, Zur Topographie der Ufergegend am Goldenen Horn in der byzantinischen Zeit, *Istanbuler Mitteilungen* 45, 1995, p. 156-157 n. 48.

L'impératrice byzantine et le cérémonial (VIIIe-XIIe siècle)

Élisabeth Malamut

À Byzance le cérémonial donne à la société son ordre interne symboliquement calqué sur l'ordre divin en même temps qu'il donne à l'impératrice comme à l'empereur la réalité du pouvoir avec les *regalia*[1]. Néanmoins, les prérogatives de l'impératrice lui sont déléguées par l'empereur le jour où il met la couronne sur la tête de son épouse, signifiant par là qu'elle ne détient pas, contrairement à lui, son pouvoir de Dieu[2]. Le cérémonial attaché à l'impératrice prend donc un sens différent. Il est intégré à la sacralité ordonnancée pour la gloire de l'empereur : « Vous embellissez le trône du pouvoir royal que vous tenez de vos pères, avec l'*augousta*, projetant une étincelante lumière de bon ordre » est-il énoncé à l'adresse de l'empereur dans le *Livre des cérémonies*[3]. Chaque geste, chaque manifestation, chaque acclamation donnent leur légitimité à l'empereur et à l'impératrice. Nous examinerons successivement le cérémonial d'intégration de la future impératrice (choix, arrivée et réception de la fiancée impériale, mariage et couronnement), le cérémonial palatial, en premier lieu lors de l'accouchement, ensuite lors des banquets, réceptions et fêtes, et le cérémonial observé lors des processions et des déplacements de l'impératrice à l'extérieur du palais, en concluant sur la fonction de représentation du corps public de l'impératrice aux grands rituels.

Le cérémonial d'intégration

Le concours de beauté

C'est à la fin du VIIIe siècle que s'instaure le « concours de beauté » pour choisir une fiancée à l'empereur[4]. Irène l'Athénienne, ayant échoué à négocier une épouse

1. G. Dagron, Réflexions sur le cérémonial byzantin, *Palaeoslavica* 10/1, 2002, p. 26-36 ; P. Buc, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris 2003 (Le nœud gordien).
2. *B* II.6.1.
3. Constantin VII Porphyrogénète, *Le Livre des cérémonies*, t. 2, chap. 72, p. 92.
4. Nous ne revenons pas ici sur la mise en cause du concours de beauté (L. Rydén, The Bride-Shows at the Byzantine Court: History or Fiction?, *Eranos* 83, 1985, p. 175-191) réfutée depuis, voir J. Herrin, Considerations on the Education of a Byzantine Princess, dans *The Empress Theophano, Byzantium and the West at the Turn of the First Millenium*, éd. A. Davids, Cambridge 2002, p. 66-68. Voir aussi W.T. Treadgold, The Bride-Shows of the Byzantine Emperors, *Byz.* 49, 1979, p. 395-413. Nous ne commenterons pas non plus les perspectives historiques et sociales que ce concours induit (voir en particulier J. Herrin, *Women in Purple, Rulers of Medieval Byzantium*, Londres 2001, p. 132-138, 190-191, 222-225), car notre propos se limite au cérémonial.

franque[5] pour son fils Constantin VI, inaugure cette pratique visant à mettre sur le trône la plus belle femme de l'empire. Ses émissaires trouvent la future élue dans un village de Paphlagonie et la ramènent avec ses parents et ses deux sœurs à Constantinople[6]. Cet usage se ritualise au fil du siècle où le concours de beauté est en vogue. Dans l'exemple mentionné, les trois jeunes filles de la maison de Philarète se rendent à Constantinople avec dix autres candidates[7]. De même, Nicéphore Ier procède pour le mariage de son fils Staurakios à une « vaste sélection » qui se conclut par le choix de trois jeunes filles dont une est l'élue, Théophanô l'Athénienne, une parente de l'impératrice Irène, tandis que les deux autres, encore plus belles, sont violées par Nicéphore[8]. Le concours devient avec le temps de plus en plus sophistiqué et donne lieu pour la fiancée de Théophile à un cérémonial palatial dont deux versions distinctes nous sont parvenues. Selon Syméon Magistros, c'est Euphrosyne, la belle-mère du jeune empereur âgé alors de seize ans, qui en a l'initiative[9]. Trois jeunes filles sont amenées à Constantinople et reçues dans le Triklinos de la Perle. L'empereur les soumet à un véritable examen avant de donner la pomme qu'il a reçue de sa belle-mère à celle qu'il a choisie. Émerveillé par la beauté de la concurrente nommée Kassia, il lui murmure « par la femme le mal est né ». Cette dernière réplique « avec modestie », est-il souligné, « par la femme est né le meilleur ». La vivacité de Kassia la perd, c'est à Théodora que Théophile offre la pomme[10].

5. Il s'agissait de Rotrude, fille de Charlemagne : Théophane, AM 6274 (781/782), p. 628 ; *Royal Frankish Annals*, trad. B.W. Scholz, *Carolingian Chronicles: Royal Frankish Annals and Nithard's Histories*, Ann Arbor 1970, *a.* 781 ; *Annales Mosellani*, éd. J.M. Lappenberg, dans *Annales aevi Suevici*, éd. G.H. Pertz, Hanovre 1859 (MGH. Scriptores 16), *a.* 781.

6. *The Life of St Philaretos the Merciful, Written by His Grandson Niketas*, éd. L. Rydén, Uppsala 2002 (Studia Byzantina Upsaliensia 8), p. 60, 80, 82-86, 88, 90-92.

7. Une fois les autres concurrentes éliminées, l'épouse de Philarète est introduite avec ses trois filles devant l'empereur et sa mère : aussitôt la première, Marie, est fiancée à l'empereur (*PmbZ*, no 4727), la deuxième à l'un de ses grands officiers, le patrice Constantinakios, lui aussi d'une éclatante beauté. Quant à la troisième, le roi des Lombards, un nommé Argousis, envoie une ambassade à l'empereur Constantin, accompagnée de nombreux présents, pour la demander en mariage : *The Life of St Philaretos the Merciful* (cité note précédente), p. 90-92.

8. Théophane, AM 6300 (807/808), p. 663-664. Selon l'auteur arabe Tabari, Nicéphore aurait envoyé une ambassade au calife Harun al-Rashid après la prise d'Héraclée de Cilicie par les musulmans pour lui demander de lui restituer une jeune fille captive qu'il avait précédemment demandée en mariage pour son fils. Le calife y aurait consenti et renvoyé la jeune fille, cf. M. Canard, La prise d'Héraclée, *Byz.* 32, 1962, p. 359.

9. Théodora était issue d'Ébissa de Paphlagonie (cf. *Théophane continué*, III.5, p. 131), ce qui dut influer sur le choix d'Euphrosyne (*PmbZ*, no 1705), dont la mère Marie d'Amnia était également originaire de Paphlagonie, voir à ce sujet Treadgold, The Problem of the Marriage, p. 338. Si le mariage de Théophile eut lieu en 821 et non en 829, comme il est traditionnellement admis, ce ne serait pas Euphrosyne qui aurait organisé le concours de beauté, mais Thècle, la première épouse de Michel II, cf. J. Signes Codoñer, *The Emperor Theophilos and the East, 829-842. Court and Frontier in Byzantium during the Last Phase of Iconoclasm*, Farnham/Burlington 2014 (Birmingham Byzantine and Ottoman Studies 13), p. 73-74.

10. Syméon Magistros, éd. S. Wahlgren, *Symeonis Magistri et Logothetae Chronicon*, Berlin 2006 (CFHB 44/1), 130.2-3, p. 216 ; version identique dans Georges le Moine continué, éd. I. Bekker, Bonn 1832 (CSHB), p. 790.

L'autre version donnée par la *Vie de Théodora* raconte que c'est Théophile lui-même qui fait rechercher les jeunes filles « les plus remarquables par leur beauté et leur silhouette » et en convoque plusieurs au palais[11]. L'empereur les aligne pour un premier examen et en sélectionne sept. Il donne à chacune une pomme et les renvoie dans leur chambre jusqu'au lendemain. Il les convoque une nouvelle fois « pour tester leur vertu » et leur demande de restituer les pommes impériales. Une seule sur les sept, ladite Théodora « qui se tenait derrière les six autres comme une rose parmi les épines ouvrit ses mains comme un lys et donna à l'empereur Théophile une seconde pomme en plus de la pomme impériale »[12]. La signification de son geste est clairement énoncée par la promise : la première pomme symbolise la vertu et la chasteté, la seconde l'enfantement d'un héritier au trône. Quelle que soit l'authenticité de cette seconde version, finalement aussi crédible que la première[13], le récit souligne combien le rôle de mère est déjà le plus puissant levier idéologique de la fonction d'impératrice[14]. Quant au concours de beauté, ce n'est pas seulement une cérémonie, mais fondamentalement un rituel : à chaque fois plusieurs jeunes filles sont sélectionnées, dont le nombre varie selon les circonstances et parfois selon les différentes versions de l'événement. Quel crédit donner à ces récits qui sont la proie facile de falsification des contemporains, car, comme le dit Philippe Buc, « la présence d'un rituel dans une source médiévale est rarement innocente »[15] ? Par ailleurs, la narration fait entrer la volonté divine dans l'élévation de Théodora au trône : en effet, si Théodora sait donner un sens à la seconde pomme, c'est grâce à la révélation faite à la jeune fille par un saint homme à Nicomédie, sur le chemin qui l'a conduite à Constantinople depuis la Paphlagonie. Il lui a prédit qu'elle serait impératrice et donné alors la seconde pomme en lui disant : « Ainsi revêtue de pourpre, tu seras au-dessus de toutes les femmes sur le trône impérial dans la pièce au toit d'or[16]. »

Le concours de beauté eut une vie limitée. De plus, certains auteurs ont occasionnellement inventé un concours pour falsifier une réalité dérangeante. Il est probable que le choix par Théodora d'Eudocie Dékapolitissa comme épouse pour son fils Michel ne se fît pas par concours de beauté, car les allusions audit concours

11. M. Vinson, The Life of Theodora and the Rhetoric of the Byzantine Bride Show, *JÖB* 49, 1999, p. 47-52.

12. *Life of Theodora*, p. 363.

13. Buc, *Dangereux rituel* (cité n. 1), p. 10-12.

14. Sur le rôle de mère comme le plus important fondement idéologique du rôle de l'impératrice à partir du xie siècle : B. Hill, Imperial Women and the Ideology of Womanhood in the Eleventh and Twelfth Centuries, dans *Women, Men and Eunuchs, Gender in Byzantium*, éd. L. James, Londres / New York 1997, p. 83.

15. P. Buc, Rituel politique et imaginaire politique au haut Moyen Âge, *RH* 2001/4, no 620, p. 843-883.

16. *Life of Theodora*, p. 365. Pour la pomme comme symbole de l'autorité impériale, voir D. Dželebdžić, Un aspect négligé de la symbolique de la pomme dans la littérature byzantine. À propos de la *Vita Basilii* (4. 14-20) [en serbe avec résumé en français], *ZRVI* 41, 2004, p. 113-132. Pour la prophétie du saint et sa fonction politique, voir A. Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Étude sur l'hagiographie méso-byzantine (ixe-xie siècles)*, Paris 2010 (Dossiers byzantins 10), p. 66.

sont mentionnées dans deux sources suspectes de justifier *a posteriori* les histoires qu'elles relatent. Ainsi, la *Vie d'Irène de Chrysobalanton* lie au concours de beauté organisé par Théodora la venue à Constantinople d'Irène, originaire de Cappadoce – et qui ne put d'ailleurs arriver à temps, car elle aurait été retardée sur son chemin par une visite à saint Ioannikios[17] ; et l'*Oraison Funèbre* composée par Léon VI pour son père Basile a comme but de revaloriser l'union forcée de Basile avec Eudocie Ingérina[18], qui jusqu'à l'assassinat de Michel III ne fut pas consommée. Le dernier exemple connu de concours de beauté est celui organisé pour le mariage de Léon VI en 882, dont l'élue fut Théophano. Le mariage ne fut pas heureux, même si Léon VI, après l'avoir reléguée au monastère pour le restant de sa vie, finit par lui vouer une réelle ferveur en lui consacrant l'église qui porta son nom jusqu'à ce qu'elle fût rebaptisée en l'église de Tous-les-Saints[19].

La réception de la fiancée impériale

La réception de la fiancée impériale à la cour byzantine est décrite dans les textes cérémoniels comme le rite qui la transforme en impératrice de Byzance. Son entrée dans la ville est initiatique : le franchissement des murs de la ville s'accompagne de son passage au statut d'*augousta* en même temps qu'elle se dépouille de ses vêtements d'origine pour revêtir l'habit impérial.

Les fiancées qui sont venues par mer depuis leur pays d'origine, comme Athénaïs-Irène, la fiancée de Léon IV, venue de Grèce, ou Agnès de France, venue de plus loin encore, arrivent dans la capitale par bateau depuis Hiéreia sur la rive opposée du Bosphore, dernière halte avant l'entrée dans la Ville. Aux VIIIe-Xe siècles, quand l'empereur et sa cour résident au Grand Palais, elles débarquent au port du Boukoléon. Irène l'Athénienne, en novembre 769, est escortée de nombreux *dromones* et de *chelandia* décorés d'étoffes de soie. Arrivée au port, elle est reçue par les plus éminents dignitaires et leurs épouses[20].

Au XIIe siècle, quand le palais impérial est désormais celui des Blachernes, situé au nord-est de la Ville, la fiancée arrive à un débarcadère qui se trouve non loin de l'église des Blachernes et, à cet endroit, elle est reçue par la cour des femmes, épouses des plus hauts dignitaires. Les données du Pseudo-Codinos sur la fiancée

17. Histoire trop proche de celle de la rencontre d'Isaiah et de Théodora pour être véridique, d'autant que Iôannikios était mort depuis longtemps (J. O. ROSENQVIST, *The Life of St Irene Abbess of Chrysobalanton*, Stockholm 1986 [Studia Byzantina Upsaliensia 1], chap. 6). Voir à ce sujet HERRIN, *Women in Purple* (cité n. 4), p. 222-223. Pour le rôle d'Irène de Chrysobalanton dans le contexte historique du Xe siècle, voir TIMOTIN, *Visions* (cité note précédente), p. 251-260.

18. Présente au concours de beauté organisé pour Michel III, Eudocie Ingérina (*PmbZ*, n° 1632) n'aurait pas été choisie par l'empereur, « il en épousa une autre […] c'était là une Providence d'en Haut qui la mettait en réserve pour une joie ultérieure [c'est à dire le mariage avec Basile] », cf. *Oraison Funèbre de Basile I par son fils Léon VI le Sage*, éd. A. VOGT et I. HAUSHERR, Rome 1932 (Orientalia Christiana 26, n° 77), p. 52-54.

19. G. DAGRON, Théophanô, les Saints-Apôtres et l'église de Tous-les-Saints, *Σύμμεικτα* 9 (*Mélanges à la mémoire de D. A. Zakythinos*), 1994 (1995), p. 201-218, ici p. 204.

20. THÉOPHANE, AM 6261 (novembre 769), p. 613.

impériale[21] sont corroborées par un poème du XIIe siècle en grec vernaculaire, en forme de livret illustré à l'intention de la fiancée impériale, rédigé à l'occasion de la réception et du mariage d'Agnès de France en 1179[22]. Le livret raconte que les messagers du roi (Louis VII) ont apporté à l'empereur Manuel Ier deux lettres successives, l'une annonçant les noces, l'autre la venue imminente de la princesse. L'une et l'autre étaient avant tout des instruments de propagande adressés au peuple de la capitale. À la lecture de la première éclate la joie de l'empereur, de la cour et du peuple. La seconde lettre ne manque pas de congratuler « l'empereur de Rome », monarque invaincu surpassant tous les souverains de la terre, et le fils porphyrogénète de l'empereur qui va accueillir la noble jeune fille, la beauté de l'Occident, la princesse d'un âge tendre.

Eustathe de Thessalonique est également l'auteur d'un discours de bienvenue pour la fiancée impériale venue de France, où il décrit son arrivée : la foule du peuple n'était pas seulement alignée le long des murs, mais emplissait aussi l'espace entre ces murs et le quai et elle chantait des hymnes d'acclamation avec ceux qui étaient juchés sur les remparts ; une flottille de trières s'étalait comme une prairie fleurie par les habits étincelants des gens à bord, les uns d'or, les autres d'argent, d'autres d'un autre métal encore[23]. La jeune fille resplendissant de mille grâces – sur laquelle aucun soleil plus éclatant ne brillera à jamais – allait descendre du bateau génois dont le capitaine, Baldovino Guercio, était bien connu des Byzantins.

Le livret décrit ensuite la réception de la princesse : l'empereur a envoyé une cour de soixante-dix femmes à la rencontre de la jeune fille. Ce sont toutes des descendantes de césars, de sébastocrators et de souverains couronnés. À la tête du cortège l'empereur a mis celle en laquelle il a le plus confiance, pour la recevoir en son nom. Il est dit plus loin qu'il s'agit de la fille de l'empereur, en l'occurrence il s'agirait de la Porphyrogénète Marie, née du premier mariage de Manuel Ier avec Berthe de Sulzbach. C'est elle qui revêt la fiancée de son habit de souveraine (*despoina*) avec tous les insignes qui conviennent à l'*augousta*, afin qu'elle puisse être vénérée de tous. Une illustration dudit livret marque ce passage d'un monde à l'autre,

21. Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, éd. J. Verpeaux, Paris 1966 (Le monde byzantin), p. 286-287. Même si le traité date du milieu du XIVe siècle, il est certain que ce protocole témoigne d'une réalité ancrée avant 1204.

22. M. Jeffreys, The Vernacular εἰσιτήριοι for Agnes of France, *Byzantine Papers: Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference, Canberra, 17-19 May 1978*, éd. E. Jeffreys, M. Jeffreys et A. Moffat, Canberra 1981 (Byzantina Australiensia 1), p. 101-102 ; C.J. Hilsdale, Constructing a Byzantine "Augusta:" A Greek Book for a French Bride, *The Art Bulletin* 87/3, 2005, p. 458-483. La date a été récemment contestée et reportée au mariage d'Andronic II avec Anne de Hongrie (A. Iacobini, L'epitalamio di Andronico II. Una cronaca di nozze dalla Costantinopoli paleologa, dans *Arte profana e arte sacra a Bisanzio*, éd. A. Iacobini et E. Zanini, Rome 1995 [Million 3], p. 361-410), mais les arguments ne sont pas entièrement convaincants.

23. Discours d'Eustathe de Thessalonique sur l'arrivée de la fiancée impériale venue de France à Constantinople, cf. *Fontes rerum Byzantinarum : Rhetorum saeculi XII orationes politicae*, t. 1, 1-2, éd. W. Regel et N. Novosadky, Saint-Pétersbourg 1892 (réimpr. Leipzig 1982), V, p. 80-92, ici p. 85. Pour le contexte politique et la division de la noblesse française sur ce mariage, cf. A. F. Stone, The Oration by Eustathios of Thessaloniki for Agnes of France: A Snapshot of Political Tension between Byzantium and the West, *Byz.* 73, 2003, p. 112-126.

passage symbolisé par un pont en pleine page : sur le registre supérieur figurent, à gauche, la princesse étrangère vêtue d'une longue cape rouge avec capuche et sa suite aussi simplement vêtue de manteaux rouge et bleu et, à droite, les femmes de la cour byzantine portant de grandes coiffes en éventail, de larges boucles d'oreille, des robes dorées brodées de pourpre. La princesse et l'une des femmes de la cour byzantine ont le visage entouré d'un nimbe pour signifier leur majesté. Sur le registre inférieur, la princesse étrangère devenue *despoina* byzantine trône au centre, en habit impérial, avec, de chaque côté, les dames de sa cour. De même que le Pseudo-Codinos évoque la réception par l'empereur de sa fiancée (« Si elle arrive en bateau, l'empereur va à cheval à sa rencontre dans la région de l'acropole, à la porte d'Eugène, avec les archontes »), le livret mentionne la procession impériale qui va à la rencontre de la princesse dans un magnifique château hors les murs dont le nom n'est pas donné, mais que l'on pourrait identifier au Kosmidion[24]. Le poème parle ensuite de la réception par la nouvelle impératrice de la princesse porphyrogénète désormais à son service, tandis que l'illustration correspondante nous montre une grande tente dorée avec des tentures rouges. Dans le registre supérieur est représentée une scène d'embrassade entre les deux impératrices, la nouvelle *augousta* et la Porphyrogénète dite *basilissa*, et dans le registre inférieur on voit les deux femmes échanger des confidences en aparté dans une chambre séparée par une portière de la suite de l'impératrice. La résidence de la fiancée impériale dans une tente à l'extérieur des murs ne surprendra pas si l'on rappelle que Marie d'Antioche a dû, selon Nicétas Choniatès[25], résider dans une tente au Philopation sur ordre d'Andronic Ier ; or le Philopation était l'un des plus beaux parcs, situé hors les murs de Constantinople au nord-ouest, où l'empereur aimait chasser. La tente est largement utilisée non seulement lors des campagnes militaires, mais aussi comme résidence temporaire hors les murs de la capitale lors d'une chasse, d'une réception, d'une rencontre diplomatique : c'est un petit palais[26]. La nouvelle impératrice est représentée portant une robe entièrement dorée avec des motifs pourpres et sa tête est ornée d'un diadème incrusté de perles avec un cabochon au centre posé sur un voile doré tandis que la Porphyrogénète porte une tunique et au dessus un manteau à larges manches à motifs rouges avec le *loros* constellé de pierreries et un voile rouge sous une couronne à trois cabochons. Elles tiennent leurs mains enlacées. Toutes les deux ont le visage entouré d'un nimbe. Assises sur deux trônes, leurs pieds reposent sur des *suppedia* (figure 1). La concurrence entre

24. On rappellera qu'un siècle plus tard, en 1296, Rita-Maria accosta à l'extrémité de la Corne d'Or près de Kosmidion et qu'elle y fut accueillie avec les plus grands honneurs, cf. *Georges Pachymérès*, *Relations historiques*, t. 3, éd. A. Failler, Paris 1999 (CFHB 24/3), IX, 5, p. 232. Voir É. Malamut, L'impératrice byzantine et la cour (xiiie-xve siècle), *ZRVI* 50, 2013, p. 650.

25. Nicétas Choniatès, éd., p. 255 ; trad., p. 142.

26. É. Malamut, La tente impériale à Byzance : une cour ambulante (ive-xiie siècles), dans *Dynamiques sociales au Moyen Âge en Occident et en Orient*, éd. Ead., Aix-en-Provence 2010 (Le temps de l'histoire), p. 65-88 ; M. Mullet, Tented Ceremony: Ephemeral Performances under the Komnenoi, dans *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean. Comparative Perspectives*, éd. A. Beihammer, S. Constantinou et M. Parani, Leyde / Boston 2013 (The Medieval Mediterranean 98), p. 512.



Figure 1 - Agnès de France et Marie la Porphyrogénète, *Vat. gr.* 1851, fol. 6r
(© Biblioteca Apostolica Vaticana)

ces deux impératrices est déjà visible dans leur représentation, tandis que Marie d'Antioche, alors l'*augousta* principale, figure sur une illustration antérieure du livret auprès de son époux Manuel et de son fils Alexis, écoutant le messager prosterné aux pieds de l'empereur. Les souverains sont à l'étage d'un palais, peut-être sur une terrasse, se révélant à leurs sujets comme dans une *prokypsis*, l'impératrice dominant son époux par la taille, portant la couronne évasée de l'impératrice principale, surmontée de pointes, avec des pendeloques, un grand manteau à larges motifs dont les pans ouverts laissent entrevoir le *loros* constellé de pierreries, ses pieds reposant sur un *suppedion*[27].

Mariage et couronnement

Le cérémonial scrupuleusement décrit pour le couronnement et le mariage d'une impératrice dans le *Livre des cérémonies*[28] fait partie de ces chapitres anonymes dont le protocole remonte aux Isauriens et est révisé au fil du temps. Plusieurs cérémonials sont décrits. Les chapitres 39 et 41 se réfèrent au mariage avec un jeune empereur, mais diffèrent selon que le mariage a lieu alors que la fiancée est déjà couronnée *augousta* (chapitre 39 sur le couronnement nuptial d'un empereur) ou que le mariage suit immédiatement le couronnement (chapitre 41 sur le couronnement et le couronnement nuptial d'une *augousta*)[29]. Le chapitre 41 aurait, selon Bury, été rédigé sur le modèle en 769 du couronnement d'Irène à l'Augusteus et de son mariage à Saint-Étienne de Daphné[30]. Néanmoins Bury pense que le couronnement et le mariage du chapitre 41 ne sont pas ceux d'Irène l'Athénienne du fait de l'absence des césars et du *nobilissimos*, demi-frères de Léon IV, et suggère que ce cérémonial fut suivi au xe siècle avec les adaptations nécessaires. Il mentionne le couronnement et le mariage, en 934, d'Anne avec Étienne, le fils de Romain Ier, et, en 944, de Berthe avec Romain II[31]. Dans ces deux exemples il s'agit d'un couronnement et d'un mariage simultanés. Bury suggère même que le chapitre 41 est en fait la description du mariage de Théophanô avec Romain II avec en arrière-plan le modèle de 769. Le chapitre 40 qui ne concerne que le couronnement de l'*augousta* serait quant à lui le modèle du couronnement de Théodora, l'épouse de Romain Ier Lécapène, ou de Sophie, l'épouse de Christophore en 922, ou de Zoé la quatrième épouse de Léon VI[32]. Enfin, le chapitre 39 serait le modèle du mariage de Constantin VII avec Hélène en 919[33].

27. Hilsdale, Constructing a Byzantine "Augusta" (cité n. 22), p. 465.
28. Constantin VII Porphyrogénète, *Le Livre des cérémonies*, I, chap. 48-50, t. 2 ; *The Book of Ceremonies*, I, chap. 39-41, t. 1.
29. J. B. Bury, The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogennetos, *The English Historical Review* 22, 1907, p. 428-431, 436.
30. Théophane, AM 6261 (768/769), p. 613 ; Bury, The Ceremonial Book (cité note précédente), p. 429-430.
31. Voir *infra* ce que nous savons de la réalité de ces cérémonials à l'époque considérée.
32. Bury, The Ceremonial Book (cité n. 29), p. 430. Le cas de Zoé, la quatrième épouse de Léon VI, est plus complexe à notre avis, voir ci-dessous.
33. *Ibid.* Même si couronnement et mariage se suivaient de peu, ils n'étaient pas simultanés.

Selon les chapitres 40 et 41 du *Livre des cérémonies*, le couronnement de l'*augousta* a lieu dans la salle de l'Augusteus où trônent les souverains. Il y a d'abord la réception des patrices, puis celle du reste de la cour. Le patriarche est introduit. Sur un signe de l'empereur, le préposite va chercher l'*augousta* qui porte le *maphorion* et le *sticharion*[34]. Le patriarche fait une prière sur la chlamyde, la donne aux souverains qui enlèvent le voile de l'*augousta* et la vêtent de la chlamyde. Puis le patriarche fait la prière sur la couronne et la donne « aux souverains » qui posent la couronne sur la tête de l'impératrice, à moins que le patriarche ne donne la couronne « au seul empereur » qui la pose sur la tête de l'impératrice. Deux situations distinctes peuvent en effet se présenter. Soit l'empereur trône avec son père s'il est en vie, comme il est dit au chapitre 41 où il est question « des souverains » qui placent la couronne sur la tête de l'*augousta* et y ajoutent les pendeloques, ce qui correspondrait au couronnement d'Irène, puisqu'il y avait alors deux empereurs, Constantin V et son fils Léon IV. Soit l'empereur, père de l'empereur, est mort et le couronnement de la fiancée impériale a lieu en présence de l'*augousta* mère de l'empereur. Le chapitre 40 suggérerait une telle situation, puisqu'il y est fait mention de « souverains » au pluriel, mais d'un seul empereur couronnant l'*augousta*. Ensuite, les souverains et l'*augousta* se rendent à la chapelle Saint-Étienne de Daphné[35]. Ils s'assoient sur leur trône et reçoivent successivement la cour des hommes et la cour des femmes. Le chapitre 40 détaille le cérémonial des entrées : ce sont les patrices qui entrent les premiers faire obéissance aux souverains et, immédiatement après, la cour des femmes est introduite. Les patriciennes à ceinture et les épouses des dignitaires entrent selon leur rang, font obéissance et embrassent les genoux des souverains et de la nouvelle *augousta*. Celle-ci, suivie de la chambre, quitte Saint-Étienne et, selon un parcours bien déterminé, par la Main d'Or, l'Onopodion où elle est reçue par les patrices et le reste du Sénat, le Dikioinion où elle est reçue par les mêmes, le Tribunal où elle passe au milieu d'une haie d'honneur des insignes et des sceptres, elle arrive enfin à la Terrasse du Tribunal et là, en présence des factions, elle se montre dans sa splendeur au peuple : c'est la *prokypsis* à laquelle répondent le *Trisagion* et les acclamations des factions. Ensuite, l'impératrice s'incline devant la croix : les dignitaires se prosternent et les enseignes lui rendent honneur. L'impératrice s'incline devant les deux factions qui l'acclament, puis elle retourne à l'Augusteus avec le cortège du Sénat et de la cour des femmes[36]. Le cérémonial du couronnement de l'impératrice aux VIIIe-Xe siècles a donc lieu à l'intérieur du Grand Palais, dans une sphère privée entièrement dépendante de l'empereur.

Un grave problème se posa lors du mariage et du couronnement de Zoé Karbonopsina. Si le mariage de Léon VI avec Zoé, béni par un prêtre inconnu au lieu du patriarche qui s'y refusait, fut entériné, tout autre chose était l'affaire du couronnement[37]. En effet, il ne suffisait pas que Zoé fût proclamée *basilissa* par

34. Pour les vêtements de l'impératrice, voir *infra*.

35. CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *The Book of Ceremonies*, t. 1, p. 203 n. 1.

36. *Ibid.*, I, chap. 40, p. 204, et I, chap. 41, p. 211 : il y a quelques nuances dans cette partie du cérémonial.

37. *Théophane continué*, éd. I. BEKKER, Bonn 1828 (CSHB), p. 370.

Léon et le Sénat, comme en témoigne la démarche de deux sénateurs proches de l'impératrice, Himérios, l'amiral de la flotte, et Nicolas le patrice, auprès du patriarche Euthyme. Ils voulurent le persuader de proclamer l'impératrice *augousta* « en l'église », ce à quoi il se refusa absolument[38]. Après la mort de l'empereur Alexandre, qui succéda de quelques mois à celle de Léon VI, le patriarche Nicolas Mystikos, promu à la tête du gouvernement, se dépêcha, pour éviter le retour au palais de Zoé, de faire signer un document au Sénat et au Synode, selon lequel ils ne l'acceptaient pas comme *basilissa* : elle ne devait ni revenir au palais ni être acclamée impératrice par quiconque[39]. Mieux encore, elle fut contrainte de prendre l'habit monastique et de changer son nom en celui d'Anne. Mais, en février-mars 914, Zoé finit par se rétablir sur le trône à la suite d'un coup d'État et Nicolas se réfugia dans un monastère. La première chose que fit alors Zoé fut de garantir au patriarche l'immunité en échange de sa promesse de la proclamer « en l'église »[40].

Le mariage et le « couronnement nuptial » étaient célébrés par le patriarche dans l'église Saint-Étienne selon le *Livre des cérémonies* (chap. 41) et, selon Théophane, le mariage d'Irène l'Athénienne se déroula effectivement à Saint-Étienne. Les nouveaux mariés empruntaient un itinéraire au départ identique à celui emprunté par l'*augousta* lors de son couronnement, passant par la Main d'Or et l'Onopodion où avait lieu la réception des patrices. Ils se rendaient alors au *sékréton* des consuls où avait lieu la réception des patrices et du reste du Sénat. En ce temps-là, les nouveaux mariés étaient acclamés par les chantres des deux factions qui se tenaient au pied des marches de la Magnaure, car la chambre nuptiale se trouvait alors à la Magnaure où se rendaient les jeunes mariés. Au troisième jour l'*augousta* sortait de la chambre nuptiale pour prendre un bain purificateur et l'auteur a soin de nous indiquer l'itinéraire de la procession : « Depuis la Magnaure jusqu'au bain, il y a les factions, les orgues, une partie des dignitaires : les patrices l'escortent à la descente du pont du côté de l'Oaton. Les consuls s'avancent et l'escortent jusqu'à la descente de Sainte-Christine. L'*augousta* prend son bain et ensuite elle revient dans la Chambre nuptiale escortée par les membres du Sénat et les factions [...] Il faut savoir que trois grenades pourpres ornées de pierres précieuses l'escortent ; la dame d'honneur (*parakathistra*) porte l'une derrière l'*augousta* ; les deux autres sont portées de l'un et l'autre côté[41]. » Reste à savoir si, du temps du mariage de l'*augousta* Hélène avec Constantin VII (919), sur le modèle du mariage de l'*augousta* déjà couronnée du chapitre 39[42], le bain nuptial avait toujours lieu à Sainte-Christine et même si cette coutume était toujours en vigueur. En effet, nous savons par une note de la main

38. *Vita Euthymii Patriarchae Cp.*, éd. P. Karlin-Hayter, Bruxelles 1970 (Bibliothèque de Byzantion 3), p. 108 (juin 906).

39. *Ibid.*, p. 132.

40. *Ibid.*, p. 136.

41. Herrin, *Women in Purple* (cité n. 4), p. 62-63 : le bain de Sainte-Christine se trouvait dans le complexe de la Magnaure. Le cérémonial à l'aller et au retour de l'*augousta* établit la composition du cortège et l'itinéraire de l'*augousta*, ce qui donne une impression d'éloignement accrue par le nombre des participants (les factions, les patrices, les sénateurs, l'orchestre).

42. Bury, The Ceremonial Book (cité n. 29), p. 430.

de Constantin VII, à la fin de ce même protocole du chapitre 39, que le mariage avait désormais lieu dans l'église de la Théotokos du Phare. Or, si Constantin utilise l'expression « en ces tout derniers temps », nous savons que c'est Léon VI qui a transféré la célébration des mariages impériaux à la Théotokos du Phare[43], chapelle dont le narthex s'ouvrait sur le Chrysotriklinos. Puis les nouveaux mariés se dirigeaient dans la chambre nuptiale du *koitôn* du Chrysotriklinos.

Nous avons quelques exemples précis des noces de l'impératrice au cours du IXe siècle. Contrairement à l'usage établi, quand, en août 795, Constantin VI se maria à Théodotè, après avoir répudié Marie d'Amnia, il est précisé que le mariage eut lieu non à l'église Saint-Étienne du Grand Palais, mais dans le palais de Saint-Mamas situé dans la banlieue suburbaine au sud des remparts, sans doute pour éviter le scandale[44]. Le 5 juin 830 le couronnement et le mariage de Théodora furent célébrés à l'église Saint-Étienne de Daphné où les souverains reçurent la cour et une partie du clergé[45]. Selon Léon le Grammairien, ce fut Théophile qui posa la couronne sur la tête de Théodora et le mariage fut célébré par le patriarche[46]. Syméon Magistros dit que la cérémonie s'acheva par une procession à Sainte-Sophie au terme de laquelle il y eut une distribution d'or au patriarche, au clergé et au Sénat[47]. Le *Livre des cérémonies* mentionne au chapitre 41 qu'un banquet avait lieu aux Dix-Neuf Lits après le mariage. La *Vie de Théodora* ne mentionne pas de banquet, mais les libéralités de l'impératrice : 15 livres d'or au patriarche, 50 au Sénat, 15 au clergé. En 855, le mariage de Michel III avec Eudocie Dékapolitissa fut célébré à l'église Saint-Étienne de Daphné et la chambre nuptiale était encore à la Magnaure[48]. Syméon Magistros précise que le Sénat se retira ensuite aux Dix-Neuf Lits, ce qui semble accréditer le fait que s'y tint à cette occasion le banquet nuptial.

À partir du règne de Léon VI, il y a tout lieu de penser que les couronnements et mariages de l'impératrice se déroulèrent dans la partie basse du Grand Palais et ne suivirent pas le protocole du chapitre 41 en ce qui concerne les lieux du cérémonial. Ainsi, le mariage en 934 d'Anne avec Étienne, le fils de Romain Ier, et celui en 944 de Berthe avec Romain, fils de Constantin VII, eurent lieu, selon toute vraisemblance, dans la Théotokos du Phare. Le couronnement d'Anne dut également avoir lieu à la Théotokos du Phare. Syméon Magistros précise, en effet, que la couronne du mariage et celle de l'empire furent données à Anne en même temps[49]. Une miniature

43. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 216.

44. Théophane, AM 6287 (août 795), p. 645.

45. *Life of Theodora*, p. 366. Il s'agit peut-être du clergé affecté au service religieux des chapelles palatiales.

46. Léon le Grammairien, p. 213. Les autres sources ont fait quelques confusions entre le couronnement de Théophile et celui de l'impératrice, voir à ce sujet, Treadgold, The Problem of the Marriage : il y eut d'abord le couronnement de l'impératrice par Théophile, puis le couronnement nuptial des deux époux par le patriarche. Pour une remise en question complète de la datation, voir *supra* n. 9.

47. Syméon Magistros (cité n. 10), 130.4, p. 216-217. Même version dans Georges le Moine continué (cité n. 10), p. 790.

48. Syméon Magistros (cité n. 10), 131.6, p. 234.

49. *Ibid.*, 136.68, p. 334.

du Skylitzès montre une chapelle comme décor du cérémonial pour le couronnement et le mariage d'Anne. On voit dans la partie gauche de la miniature le couronnement où le seul empereur représenté est Romain Lécapène. Dans la partie droite figure le couple couronné par le patriarche (figure 2). Le texte du Skylitzès mentionne que ce fut l'empereur Romain qui donna à Anne le diadème impérial et la couronne nuptiale[50]. Ce fut sans doute en raison de la mort de son fils Christophore (août 931), dont l'épouse Sophie avait assuré la fonction d'impératrice au palais depuis la mort de Théodora, sa propre épouse, en 922, que Romain Lécapène se dépêcha de trouver une nouvelle *augousta* pour son second fils Étienne qui désormais faisait figure de successeur. Une autre miniature du Skylizès représente le mariage de Romain II avec Berthe-Eudocie, fille d'Hugues d'Italie. Le couple des jeunes mariés est représenté comme précédemment dans une chapelle. Mais aucune miniature ne représente le couronnement d'Eudocie. Le texte ne mentionne que le mariage, ce qui est naturel puisque Romain n'a reçu le diadème impérial que le 22 mars 946[51], mais il est étonnant que, lors de cette cérémonie, Skylitzès n'y associe pas le nom de son épouse encore vivante à cette date[52]. Néanmoins, l'ivoire conservé au nom de Romain et d'Eudocie, où le Christ bénit les souverains, semble bien commémorer ledit couronnement[53].



Figure 2 - Couronnement d'Anne et mariage d'Étienne Lécapène et Anne, *codex Vitr.* 26-2, fol. 129r, registre inférieur (© BNE, Madrid)

50. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle*, miniature 314, fol. 129r ; Jean Skylitzès, éd. p. 230, trad. p. 192 (avril 934) : il y a un raccourci dans le texte et la miniature est plus fidèle à la réalité du cérémonial ; *Théophane continué*, éd. I. Bekker (cité n. 37), p. 422.

51. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle*, miniature 318, fol. 130v ; Jean Skylitzès, éd. p. 231, trad. p. 195 (sept. 944). Couronnement de Romain II : *ibid.*, éd. p. 237, trad. p. 200. C'était le dimanche de Pâques, cf. C. Angelidi, Designing Receptions in the Palace (*De Cerimoniis* 2.15), dans *Court Ceremonies and Rituals of Power* (cité n. 26), p. 465.

52. Elle vécut, selon Skylitzès, jusqu'en 949.

53. Voir ci-dessous.

Ce fut dans le Triklinos de Justinien somptueusement décoré que furent célébrées les noces de Théophanô, la seconde épouse de Romain II vers 955[54]. Le 20 septembre 963 quand Nicéphore épouse Théophanô, le mariage se déroule à la Néa, l'église palatiale fondée par Basile Ier. Les auteurs contemporains mentionnent que Nicéphore fut empêché de franchir les barrières du chancel par le patriarche Polyeucte, qui lui infligea une pénitence du fait des secondes noces, d'autant plus que la rumeur le désignait aussi comme le parrain de l'un des fils de Théophanô[55]. En 1034, Zoé la Porphyrogénète, issue de sang royal depuis cinq générations et par conséquent héritière du pouvoir impérial[56], procède au couronnement de Michel dans le Chrysotriklinos tout orné pour la circonstance : elle revêt Michel d'un habit d'or, lui pose la couronne impériale sur la tête, le fait asseoir sur un « trône somptueux », s'assied à ses côtés, également couronnée et vêtue d'un habit d'or, et « ordonne à ceux qui résidaient alors dans le palais de se prosterner devant eux et de faire l'acclamation ». Puis elle fait venir le patriarche pour la bénédiction du mariage qui se déroule soit dans le Chrysotriklinos où l'on a placé un autel portatif soit dans une chapelle attenante (la Théotokos du Phare ou Saint-Dèmètrios). Le lendemain les dignitaires et le reste du Sénat vinrent faire obéissance aux nouveaux mariés et reconnaître leur nouvel empereur en lui baisant la main droite[57]. Ce n'est pas un hasard si Zoé a choisi le Chrysotriklinos pour le couronnement et le mariage : l'espace où l'empereur trône sous l'image du Christ dans l'abside orientée vers l'est est similaire à un espace ecclésial[58]. Le pouvoir de l'empereur est ici délégué directement par le Christ et le patriarche n'est plus que son serviteur. Après que le mariage a été célébré, Zoé procède aux distributions habituelles d'or : 50 livres au patriarche, 50 au clergé. Le 11 juin 1043 le troisième mariage de Zoé – avec Constantin Monomaque – est célébré de façon plus traditionnelle à la Néa, tandis que le couronnement de Constantin a lieu le lendemain à Sainte-Sophie[59].

54. *Théophane continué*, éd. I. Bekker (cité n. 37), p. 458.

55. Jean Skylitzès, éd. p. 260-261, trad. p. 219-220 ; Zonaras, éd. T. Büttner-Wobst, *Ioannis Zonarae Epitomae historiarum libri XVIII*, t. 3, Bonn 1897 (CSHB), p. 498-499 (le couronnement de Nicéphore Phocas avait eu lieu précédemment à Sainte-Sophie).

56. G. Dagron, Nés dans la pourpre, *TM* 12, 1994, p. 105-142, ici p. 131.

57. Michel Psellos, t. 1, p. 54 (ne mentionne pas le mariage) ; Jean Skylitzès, éd. p. 391, trad. p. 324. Psellos et Skylitzès ne mentionnent que le Chrysotriklinos entièrement décoré pour l'occasion. Sur ce cérémonial, voir B. Hill, L. James, D.C. Smythe, Zoe: The Rhythm Method of Imperial Renewal, dans *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, éd. P. Magdalino, Aldershot 1994 (Publications of the Society for the Promotion of Byzantine Studies 2), p. 226.

58. M. Featherstone, The Great Palace as Reflected in the *De Cerimoniis*, dans *Visualisierungen von Herrschaft. Frühmittelalterliche Rezidenzen – Gestalt und Zeremoniell*, éd. F.A. Bauer, Istanbul 2006 (Byzas 5), p. 47-61, ici p. 51 ; G. Dagron, Trônes pour un empereur, dans *Byzantium: State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides*, Athènes 2003, p. 179-203 (repris dans Id., *Idées byzantines*, Paris 2012 [Bilans de recherche 8], t. 2, p. 487-509, ici p. 502-503).

59. Jean Skylitzès, éd. p. 423, trad. p. 352 : c'est le premier prêtre de la Néa qui bénit le mariage alors que c'est le patriarche qui couronne l'empereur.

Ainsi, de la fin du VIII[e] siècle jusqu'à la fin du XI[e], le mariage des impératrices s'est déroulé le plus souvent dans une chapelle au sein du Grand Palais : d'abord Saint-Étienne de Daphné, puis la Théotokos du Phare, enfin la Néa. La chambre nuptiale a connu des pérégrinations identiques : elle est d'abord située à la Magnaure, avant de l'être dans les appartements privés impériaux jouxtant le Chrysotriklinos. Le couronnement de l'impératrice était primitivement célébré à l'Augusteus, il s'est déplacé à l'église Saint-Étienne, puis à la Théotokos du Phare. Il faut noter néanmoins le mariage et sans doute le couronnement de Théophanô en 955 dans le Triklinos de Justinien et une autre exception, de taille, celle de la proclamation de Théodora la Porphyrogénète comme impératrice en 1042 à l'église Sainte-Sophie : le contexte était certes différent, puisqu'il s'agissait d'une révolte populaire contre l'empereur Michel V et également de la volonté d'associer la dernière princesse porphyrogénète à l'impératrice Zoé[60].

Par la suite le mariage à Sainte-Sophie s'institutionnalisa : Eudocie Makrembolitissa épousa Romain Diogène à Sainte-Sophie en même temps qu'il était couronné[61]. Marie d'Antioche fut unie en grande pompe à Manuel I[er] Comnène à Sainte-Sophie où elle reçut la couronne des mains de son époux le 25 décembre 1161, jour de Noël. Il est dit que les festivités se prolongèrent au palais, sans doute le Grand Palais, avec un banquet magnifique offert aux dignitaires et le lendemain il y eut des libéralités pour le patriarche et la Grande Église[62]. Le mariage d'Agnès de France avec l'héritier Alexis eut lieu au Grand Palais le 2 mars 1180 dans la salle dite *in Trullo* tandis qu'un mois plus tard la princesse impériale, la Porphyrogénète Marie, était unie à Rénier de Montferrat aux Blachernes. Il y eut donc une succession de fêtes sans interruption selon Guillaume de Tyr[63]. Nous ne savons pas où se déroulèrent le couronnement et le mariage de Marguerite de Hongrie, fille de Béla III, avec l'empereur Isaac II, sans doute aux Blachernes, peut-être à Sainte-Sophie.

Le cérémonial palatial

La nécessité d'une impératrice pour le cérémonial

Ce fut pour les empereurs byzantins une évidence qui s'imposa chaque fois que l'impératrice manquait à la cour. Si l'on rappelle que les banquets étaient l'occasion sans cesse renouvelée pour l'empereur de publier la *taxis* aux yeux de tous en donnant à chacun des dignitaires son rang par sa place à table[64] et que « sans impératrice,

60. Michel Psellos, t. 1, p. 108-109.

61. *Skylitzès Continuatus*, éd. E. Tsolakis, *Ἡ Συνέχεια τῆς Χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτση*, Thessalonique 1968 (Institute for Balkan Studies. Publications 105), p. 124.

62. Jean Kinnamos, éd. p. 211, trad. p. 140.

63. Guillaume de Tyr, *Histoire des croisades*, t. 3, Paris 1824 (Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France 18), p. 378-380.

64. *Le Traité de Philothée (899)*, dans N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantine des IX[e] et X[e] siècles*, Paris 1972 (Le monde byzantin), p. 82 : « Car toute la célébrité dans la vie, qui tient à la glorieuse valeur des titres, ne se manifeste pour les spectateurs que par l'appel à son ordre de préséance à la table splendide et au repas convoité de nos très sages empereurs. »

il était impossible de célébrer les banquets selon la tradition et la coutume prescrites», il ne pouvait y avoir, selon les auteurs, vacance d'impératrice à la cour : Léon VI fut dans la nécessité de couronner en 899 Anne, la fille qu'il avait eue de sa seconde épouse, Zoé Zaoutzaina, une fois cette dernière défunte[65]. Et quand Anne dut, selon les termes d'un traité passé avec Louis de Germanie, être envoyée à la cour franque[66], il se maria avec Eudocie Baianna : Nicolas Mystikos lui-même convint qu'en ce cas la législation canonique permettait les troisièmes noces car, dit-il, «il doit y avoir une femme dans le palais, qui gère les cérémonies relatives aux épouses de tes archontes»[67]. Quand l'empereur perdait son épouse, le gynécée n'avait plus de maîtresse, la cour n'avait plus de souveraine. En un tel cas, l'empereur veuf pressait en sous-main les sénateurs de lui demander de se remarier au plus vite, comme le fit Michel II à la mort de son épouse Thècle[68]. De même Manuel Ier Comnène écrivit à Baudouin III de Jérusalem que la mort de l'impératrice Irène l'avait laissé inquiet de sa succession puisqu'il ne lui restait qu'une fille. Il avait donc décidé avec les illustres membres du sacré palais que le mieux était de se marier en secondes noces. Il lui envoyait dans ce but une ambassade et lui demandait son avis sur le choix de la fiancée[69]. L'autre solution pour l'empereur veuf ou trop jeune pour être marié au moment de son accession au trône était de couronner une princesse impériale qui remplît la fonction d'impératrice. C'était une habitude séculaire depuis Théodose II qui régna avec sa sœur Pulchérie comme *augousta* jusqu'à son mariage avec Eudocie, et Héraclius qui, à la mort de sa première épouse en 613, couronna sa fille âgée d'un an, plutôt que de laisser l'empire sans impératrice[70] !

Cérémonial et/ou rituel de l'accouchement

La fonction primordiale de l'épouse de l'empereur est de lui donner un fils à tel point que le couronnement pour certaines d'entre elles ne s'imposa qu'à la naissance de l'héritier. Un cas mérite d'être cité, celui de la troisième épouse de Constantin V qui donna cinq fils à l'empereur avant d'être couronnée le 1er avril 769. On rappellera que Constantin V avait de sa première épouse un héritier couronné empereur, Léon IV, qui épousa quelques mois après Irène l'Athénienne (en novembre) ; il s'agissait certainement de donner son statut officiel à Eudocie pour que sa place ne

65. Jean Skylitzès, éd. p. 181, trad. p. 152.

66. Ce fut en 900 qu'Anne dut quitter la cour byzantine, cf. W. Ohnsorge, Drei Deperdita der byzantinischen Kaiserkanzlei und die Frankenadressen im Zeremonienbuch des Konstantinos Porphyrogennetos, *BZ* 45, 1952, p. 321-323.

67. Nicolas I Patriarch of Constantinople, *Letters*, éd. R.J.H. Jenkins et L.G. Westerink, Washington DC 1973 (CFHB 6), no 32, l. 74-84.

68. *Théophane continué*, II.24, p. 115 ; Jean Skylitzès, éd. p. 44, trad. p. 42-43.

69. Guillaume de Tyr, *Histoire des Croisades* (cité n. 63), 18.30, p. 148. Pour le déroulement de l'ambassade, voir É. Malamut, Le récit de voyage (*Hodoiporikon*) de Constantin Manassès (1160-1162), dans *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, éd. H. Bresc et E. Tixier du Mesnil, Nanterre 2010, p. 253-273.

70. *Chronicon Paschale, 284-628 AD*, trad. M. Whitby et Mary Whitby, Liverpool 1989 (Translated texts for Historians 7), p. 154 ; Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 49.

fût pas usurpée par la nouvelle *augousta*. Nous avons vu que Zoé Karbonopsina, la maîtresse de Léon VI, qui donna à l'empire l'héritier tant attendu, devint alors la quatrième épouse en dépit des canons et put finalement porter le titre d'*augousta*.

La maternité donnait lieu non seulement à une cérémonie, mais à un rituel. C'est dans la Porphyra que l'impératrice donnait naissance : « Cette salle du palais réservée depuis longtemps aux couches des impératrices ; nos ancêtres l'ont appelée "porphyra" et voilà pourquoi le nom de "porphyrogénètes" s'est répandu dans le monde entier » dit Anne Comnène[71]. Il est vrai que le terme « porphyrogénète » est mentionné pour la première fois pour Léon IV, fils de Constantin V et d'Irène la Khazare, né en 750. Léon III fit construire ladite salle après que sa propre épouse, Anne, eut accouché chez un particulier au retour d'une procession qu'elle avait faite à Notre-Dame des Blachernes sans avoir eu le temps de revenir au Palais[72]. La Porphyra acquit une célébrité sinistre du temps d'Irène l'Athénienne qui fit aveugler son fils en été 797 dans la chambre où elle l'avait enfanté vingt-six ans auparavant et Théophane rapporte : « Le soleil s'obscurcit pendant dix-sept jours et n'émit plus ses rayons de sorte que les vaisseaux déviaient de leur trajectoire et erraient ; et, à ce qu'on dit, tous convinrent que, si le soleil cachait ses rayons, c'était parce qu'on avait aveuglé l'empereur[73]. »

L'impératrice pénétrait donc dans la Porphyra dans les douleurs de l'accouchement. Cette chambre était richement décorée pour l'occasion : le toit était couvert de tissus pourpres. Des tentures de soie étaient suspendues aux murs extérieurs tandis qu'à l'intérieur se trouvait un lit à baldaquin drapé de rideaux brodés d'or et de couvre-lits garnis de pierreries. À côté se trouvait une petite couche pour recevoir le nouveau-né et par-dessus un couvre-lit qui protégeait du mauvais œil[74]. Avant l'accouchement, le patriarche bénissait la chambre. L'empereur assistait parfois à la naissance comme Manuel Ier le fit, quand Marie d'Antioche accoucha d'Alexis le 14 septembre 1169[75]. Son anxiété, selon Nicétas Choniatès, activa les contractions de l'impératrice et facilita la délivrance[76]. L'astrologue auquel Manuel vouait une

71. Anne Comnène, *Alexiade*, éd. et trad. B. Leib, 3 vol., Paris 1937-1945 (Collection byzantine), VI, 8, 1, t. 2, p. 60-61.

72. *Patria* III, 107 : G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des « Patria »*, Paris 1984 (Bibliothèque byzantine. Études 8), p. 317. C'est ainsi que la maison du protospathaire où l'impératrice accoucha fut transformée en monastère appelé *Tès Spoudès* (« De la Hâte »).

73. Théophane, AM 6562 (janvier 771), p. 614 ; AM 6289 (juillet 797), p. 649.

74. Voir le sermon inédit de Samuel Mauropous, *chartophylax*, cité dans P. Magdalino, *The Empire of Manuel Komnenos (1143-1180)*, Cambridge 1993, p. 243.

75. On rappellera qu'un poème accompagnant un portrait de Manuel et Marie d'Antioche invoquait Dieu pour qu'ils donnent naissance à un héritier : P. Magdalino, R. Nelson, The Emperor in Byzantine Art of Twelfth Century, *Byz. Forsch.* 8, 1982, p. 123-183, ici p. 137-140. Marie d'Antioche donna naissance à Alexis huit ans après son mariage.

76. Nicétas Choniatès, éd. p. 168-169, trad. p. 96. Il faut rappeler que sa première épouse n'avait eu que deux filles, dont la cadette était morte dans la petite enfance, et que le ventre de Berthe de Sulzbach avait été l'objet de la malédiction patriarcale : *ibid.*, éd. p. 81, trad. p. 47-48.

confiance totale était également présent. Il était important de savoir l'heure précise de la naissance de l'héritier pour calculer la conjonction des astres et prédire son avenir. L'art de l'astrologue prédit qu'il serait béni, un enfant favorisé par le destin et l'héritier de son père. Alors s'élevèrent les chants de remerciement à Dieu, une fois que l'astrologie eut apporté la caution symbolique des astres[77].

Du XIIe siècle date la coutume de suspendre depuis la galerie supérieure du Grand Palais la pantoufle rouge ornée de perles du nouveau-né porphyrogénète pour annoncer la nouvelle[78]. Toute la ville était décorée pour cet heureux événement : aux portiques des avenues et des places, partout des lampes d'argent étaient suspendues ainsi que de brillantes étoffes. À la Chalcé, sur les marches qui conduisaient au Grand Palais, des trompettistes éthiopiens et latins se mettaient à souffler dans leurs trompettes d'argent dès que la nouvelle de la naissance était parvenue. Alors fusaient les acclamations de la foule. Toutes les corporations étaient présentes pour s'unir au concert populaire. Il paraît que les écoliers sortaient de leurs écoles et les infirmes de leurs lits. Le vin coulait à flot dans les rues de la capitale.

Le chapitre du *Livre des cérémonies* consacré à la naissance de l'enfant mâle porphyrogénète[79] mentionne que le lendemain était offerte, et ce pendant sept jours, une sorte de collation – sans doute un breuvage à base de bouillon de mouton – dite *lochozema* (breuvage des couches) dans le portique des Dix-Neuf Lits ainsi qu'aux carrefours de la Mésè depuis la Chalcé jusqu'au forum du Bœuf. Le quatrième jour se déroulaient les courses à l'occasion desquelles le préposite était chargé, sur ordre de l'empereur, de réunir cinquante militaires des *tagmata*, cinquante représentants de chacune des deux factions et cinquante membres de l'administration de la ville, qui étaient priés d'acclamer le lendemain l'enfant par « tel nom ». Certes, le choix était celui de l'empereur, mais le rituel soulignait l'accord de l'empereur avec tout son peuple pour nommer l'héritier. Il est rapporté que Manuel nomma son fils Alexis, non sur un coup de tête ni en l'honneur de son grand-père, mais à cause de la réponse de l'oracle à la question : « Combien durera la dynastie d'Alexis Comnène ? » La réponse fut *aima* (sang) ; si on épelait, l'alpha désignait clairement Alexis, le iota Jean, les deux autres lettres Manuel et son successeur[80]. Le cinquième jour avait lieu à l'hippodrome la séance au cours de laquelle le Porphyrogénète était acclamé par son nom. Le huitième jour la chambre de l'impératrice était décorée de tentures tissées d'or et de lampes. L'enfant était

77. Au sujet de l'astrologie byzantine sous Manuel Ier, voir P. MAGDALINO, *L'orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)*, Paris 2006 (Réalités byzantines 12), p. 109-132, ici p. 109-110. De façon plus générale, sur les rapports entre événement et astrologie, voir G. DAGRON, Une rhétorique de l'événement : l'astrologie, dans *Faire l'événement au Moyen Âge*, éd. C. CAROZZI et H. TAVIANI-CAROZZI, Aix-en-Provence 2007 (Le temps de l'histoire), p. 193-200.

78. Pour la permanence de ce rituel au XIIIe siècle, cf. R. MACRIDÈS, The New Constantine and the New Constantinople – 1261?, *BMGS* 6, 1980, p. 28.

79. CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *The Book of Ceremonies*, II, chap. 21, t. 2, p. 618-619 ; DAGRON, Nés dans la pourpre (cité n. 56), p. 119-121.

80. NICÉTAS CHONIATÈS, éd. p. 168-169, trad. p. 96. Voir MAGDALINO, *The Empire* (cité n. 74), p. 200.

alors porté dans une chapelle où le prêtre disait la prière en imposant son nom : au milieu du xe siècle, la mère et l'enfant reposaient alors dans le *koitôn* jouxtant la grande salle du Chrysotriklinos, sans doute dans l'appartement de l'impératrice. Il faut penser qu'il s'agissait d'une chapelle palatiale voisine : la Théotokos du Phare, Saint-Démétrios ou Saint-Paul[81]. Après avoir été béni, l'enfant était ramené aux côtés de sa mère dans une petite couche. Tous deux étaient recouverts de tissus brodés d'or. Les dignitaires, puis les épouses des dignitaires se succédaient pour rendre honneur à l'enfant par des acclamations et des vœux semblables à ceux qui étaient adressés à l'empereur[82]. La mère portait alors l'enfant dans la pourpre pour le présenter aux visiteurs.

Le huitième jour après la naissance, soit le 22 septembre 1169, le fils de Manuel fut, selon Samuel Mauropous, conduit à l'église par sa demi-sœur pour recevoir son nom. L'empereur invita le clergé patriarcal et les évêques résidant à Constantinople pour un banquet dans la salle du trône qu'il avait construite au palais des Blachernes, où ils s'assirent en deux rangées qui prenaient toute la longueur de la salle. Manuel présidait, assis sur un splendide trône. Selon Choniatès, il régala alors les citoyens de la capitale, comme il était de coutume, et il paraît que, dans un autre banquet somptueux, il régala les dignitaires de très haut rang tandis que la Ville entière une fois encore recevait nourriture et vin[83].

Les cérémonies de cour

L'impératrice était entourée de sa cour (le *sékréton* des femmes), d'abord les femmes des dignitaires auxquelles elle distribuait de la pourpre lors des *Broumalia*[84], ensuite les femmes attachées à son service : les *koitonitai*, les servantes attachées à sa chambre, la *protovestiaria*, qui veillait sur sa garde-robe, la *parakoimôménè*, qui veillait sur son sommeil, la *primikèrissa*, qui ordonnançait les cérémonies, les *koubikoularéai*, pour toute cérémonie, procession et promenade, qui escortaient l'impératrice[85]. Ces cubiculaires étaient souvent de grandes dames, comme Théodotè, attachée à la cour de Marie d'Amnia, cousine de Théodore Stoudite, qui devint la maîtresse de Constantin VI avant d'être sa femme[86]. Il faut y ajouter un personnel eunuque comme le maître d'hôtel ou l'échanson de l'impératrice, mais aussi ses gardes du corps. Enfin, la nouvelle impératrice amenait à la cour sa parenté féminine, en particulier sa mère qui reçut à une époque cette dignité proprement féminine

81. Il est peu vraisemblable que l'on ait pris le risque d'amener l'enfant à Sainte-Sophie et de l'exposer, alors qu'il était âgé de quelques jours, aux aléas du temps ou à la présence de la foule.
82. Constantin VII Porphyrogénète, *The Book of Ceremonies*, II, chap. 21, t. 2, p. 619 ; Dagron, Nés dans la pourpre (cité n. 56), p. 120 n. 96.
83. Variante de l'édition I. Bekker, *Nicetae Choniatae Historia*, Bonn 1835 (CSHB), p. 220.
84. Entre le 24 novembre et le 17 décembre, cf. *Théophane continué*, III.44, p. 211.
85. Voir l'énumération donnée par le *Klétorologion* lors de la promotion de la patricienne à ceinture : *Le Traité de Philothée (899)*, dans Oikonomidès, *Les listes de préséance* (cité n. 64), p. 96-97.
86. *PmbZ*, no 7899 ; Herrin, *Unrivalled Influence*, p. 227.

qu'était la patricienne à ceinture dont la promotion est relatée dans le *Livre des cérémonies*[87]. Il y avait encore ses sœurs, ses amies d'enfance qu'elle avait amenées d'un lointain pays si elle venait elle-même de l'étranger. Il est probable que la cour féminine calquée sur la cour masculine de l'empereur se comptait aussi en centaines de personnes et peut-être dépassait le millier[88].

L'impératrice assistait-elle à toutes les cérémonies de cour aux côtés de son époux ? Il s'agit ici de s'interroger sur le rôle officiel et protocolaire de l'impératrice. Les représentations de l'impératrice trônant sont nombreuses dès la haute époque, en particulier sur les monnaies[89]. À l'époque que nous étudions, non seulement les monnaies représentent l'impératrice avec les insignes de l'*augousta* (couronne avec pendeloques, globe crucigère), mais encore nous avons la chance de disposer des miniatures du Skylitzès du codex de Madrid[90], qui permettent une approche plus concrète, même si les représentations impériales sont largement idéalisées. L'impératrice était-elle pour autant présente à toutes les cérémonies ? La chronique du Skylitzès que le peintre illustre ne nous aide guère, car il y a souvent une distance entre le texte et l'image[91]. Il faut, concernant les représentations des empereurs et des impératrices, comme le souligne André Grabar, faire la part des schémas convenus et des images symboles, ce que l'on peut définir comme «l'art impérial», un langage qui était entièrement compréhensible pour le lecteur byzantin[92]. L'image de l'impératrice trônant aux côtés de son époux n'est pas un décalque du texte.

87. Constantin VII Porphyrogenète, *Le Livre des cérémonies*, chap. 59, t. 2, p. 64-65 ; *The Book of Ceremonies*, chap. 50, t. 1, p. 257-261. La plus ancienne patricienne à ceinture connue est Théoktistè, la mère de Théodora, épouse de Théophile, cf. Jean Skylitzès, éd. p. 52, trad. p. 49 ; *Théophane continué*, III.5, p. 131. On connaît son sceau : G. Zacos, *Byzantine Lead Seals*, éd. W. Nesbitt, Berne 1985, no 569. Cette dignité n'est plus attestée après le xie siècle ; cf. J.-C. Cheynet, La patricienne à ceinture, une femme de qualité, dans *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (ixe-xve siècle)*, Paris 2000, p. 179-187 (repris dans Id, *La société byzantine. L'apport des sceaux*, Paris 2008 [Bilans de recherches 3], t. 1, p. 163-173).

88. A. P. Kazhdan, M. McCormick, The Social World of the Byzantine Court, dans *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, éd. H. Maguire, Washington DC 1997, p. 167-197 (p. 176, 183) : les auteurs ont estimé à 1600 le total des dignitaires invités aux banquets offerts par l'empereur entre Noël et l'Épiphanie ; L. Garland, *Byzantine Empresses, Women and Power in Byzantium AD 527-1204*, Londres / New York 1999, p. 5 ; Herrin, *Unrivalled Influence*, p. 222.

89. Outre les monnaies, il faut mentionner le panneau d'un diptyque en ivoire avec une impératrice trônant (ve siècle) : *Byzantium 330-1453*, éd. R. Cormack et M. Vassilaki, Londres 2008, no 24.

90. Il est désormais établi que le manuscrit a été écrit au xiie siècle.

91. «Chaque document possède sa spécificité et donne au réel une interprétation qui lui est propre», cf. M. Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris 2004 (La librairie du xxie siècle), p. 117.

92. A. Grabar, Les illustrations de la Chronique de Jean Skylitzès à la Bibliothèque Nationale de Madrid, *CArch.* 21, 1971, p. 191-211 (p. 198, *topoi* de l'empereur trônant, d'une scène de mariage et du couronnement) ; A. Grabar, M. Manoussacas, *L'illustration du manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque nationale de Madrid*, Venise 1979 (Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini di Venezia. Biblioteca 10), p. 148-150.

Un exemple intéressant est la représentation dans deux miniatures de Théodosia trônant aux côtés de son époux Léon V : une première fois alors que Michel d'Amorion est amené enchaîné devant l'empereur, une seconde fois quand le questeur interprète un oracle sibyllin écrit dans un livre de la bibliothèque impériale prophétisant la mort de l'empereur[93]. Or la chronique ne mentionne absolument pas l'impératrice trônant dans ces deux séquences. Concernant Michel, la chronique rapporte que Léon V suit Michel enchaîné, près d'être exécuté, quand Théodosia « sort de ses appartements le plus vivement du monde et comme une bacchante en furie, elle aborde l'empereur […] et entrave son élan »[94]. Concernant la scène de l'oracle, le texte ne mentionne pas davantage que l'impératrice se tenait alors aux côtés de l'empereur[95]. Nous pouvons donc nous interroger sur la volonté délibérée du peintre de représenter par deux fois Théodosia trônant aux côtés de son époux. Tout d'abord, nous savons que l'impératrice eut un rôle déterminant dans la grâce impériale et ce, en invoquant le jour où devait se dérouler le supplice de Michel, qui était la veille de la Nativité. Elle traitait Léon V de « maudit ennemi de Dieu, lui qui n'épargne pas cette sainte journée et qui va communier au divin corps ». Il n'y a pas de doute que l'argument religieux plaît aux iconodoules et que son image sur la miniature symbolise sa piété envers Dieu. Pour le second événement, nous savons que le père de Théodosia, Arsaber, était alors questeur : la représentation de Théodosia a pu de ce fait être associée à cette prophétie et nous relevons une fois de plus le lien de Théodosia avec l'iconophilie, lien réel ou reconstruit. L'image n'illustre pas telle ou telle séance du conseil à laquelle aurait participé l'impératrice, elle est signifiante de sa position religieuse et de son influence auprès de l'empereur[96].

S'il nous paraît certain que l'impératrice n'assistait qu'à une partie des cérémonies[97], il nous apparaît néanmoins que sa présence était en certaines occasions indispensable. Nous avons donc relevé les cérémonies où l'impératrice est explicitement mentionnée. Il semble que son rôle de représentation lors des ambassades étrangères reçues à Constantinople était essentiel[98]. Nous savons qu'en 840 Théodora était présente lors de la réception d'un émissaire de Cordoue, lequel disait ne pouvoir

93. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle*, miniatures fol. 24r et fol. 24v.

94. Jean Skylitzès, éd. p. 20, trad. p. 21.

95. *Ibid.*

96. Treadgold, *The Byzantine Revival*, p. 203, 224. Pour l'iconophilie de l'impératrice, voir la lettre qu'elle reçut du patriarche Nicéphore lui demandant d'intervenir auprès de son époux en tant que « femme » (*Life of the Patriarch Nikephoros I of Constantinople*, éd. A. M. Talbot, dans *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation*, éd. Ead., Washington DC 1998 [Byzantine Saints' Lives in Translation 2], p. 104), ce qui pose la question non résolue mais pertinente du lien des femmes avec l'iconophilie, en rappelant néanmoins qu'Ignace le Diacre écrivit la Vie du Patriarche Nicéphore après le rétablissement du culte des images par une autre femme.

97. Pour un avis contraire, voir Herrin, *Unrivalled Influence*, p. 177.

98. Il est intéressant de constater que la reine en Occident avait un rôle important dans la réception des visites diplomatiques, rôle protocolaire ou rôle actif, mais c'était en tout cas un temps fort de sa fonction représentative, cf. M. Gaude-Ferragu, *La reine au Moyen Âge. Le pouvoir au féminin* *XIV*^e^*-XV*^e^ *siècle*, Paris 2014, p. 172-173.

suivre la conversation avec sérieux, car il ne pouvait détacher son regard de sa très grande beauté, qui lui apparaissait comme un lever de soleil[99]. La scène se passait-elle au Chrysotriklinos ou à la Magnaure ?

Nous sommes mieux renseignés concernant la réception de la princesse russe Olga le 9 septembre 946 ou 957[100]. Comme il s'agissait d'une femme, elle fut reçue successivement par l'empereur Constantin VII et par l'impératrice Hélène. La réception par l'impératrice était exclusivement féminine : la suite masculine d'Olga n'y fut pas conviée. Elle se déroula dans le Triklinos de Justininien, grande salle d'apparat du Grand Palais, où l'on dressa sur une estrade le trône impérial de Théophile et, à côté, un siège impérial en or. Olga attendait à l'extérieur, aux Skyla. L'impératrice Hélène s'assit sur le trône de Théophile tandis que sa bru s'asseyait à côté d'elle sur le siège préparé à cette intention. Si la réception eut lieu en 946, la bru était la petite Berthe-Eudocie, fille d'Hugues d'Arles, arrivée à Constantinople en 944, maintenant âgée de huit ans[101]. Si ladite réception eut lieu en 957, soit deux ans avant la mort de Constantin VII, il s'agit de Théophanô, qui venait d'être mariée à Romain II (956) : elle avait alors seize ans. Avant de faire entrer Olga, l'impératrice avait convoqué sa cour au grand complet et l'on remarque qu'à la première entrée ont été appelées les patriciennes à ceinture avant toutes les autres, que suivaient les femmes de dignitaires, des épouses de magistres jusqu'aux femmes de spathaires, de *stratores* et de candidats, qui participèrent à la septième et dernière entrée. Olga entra alors avec sa suite. Il y eut un échange de salutations conforme au protocole[102]. Le texte n'en dit pas plus, mais l'on suppose que, devant toute la cour, Olga alla saluer l'impératrice et sa bru, puis qu'elle se retira. L'impératrice regagna ses appartements. Olga fut priée d'aller avec sa suite jusqu'à la salle du Kainourgion qui était attenante à la chambre de l'impératrice. Quand l'empereur eut rejoint son épouse, elle fut priée de venir converser avec eux, en présence également des Porphyrogénètes.

99. Maqqari, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, Munich 1828, t. 2, p. 115, cité dans Treadgold, *The Byzantine Revival*, p. 322. Pour l'interprétation de ce passage, voir-ci dessous. La présence de l'impératrice aux côtés du *basileus* lors de la réception des ambassades a été soulignée par les auteurs arabes dont al-Marwazi dans sa description des coutumes byzantines, cf. V. Minorsky, Marvazi on the Byzantines, *Annuaire de l'Institut de philologie orientale et slave* 10 (*Mélanges Henri Grégoire*, t. 2), 1950, p. 457-469, ici p. 460 (repris dans *Medieval Iran and Its Neighbours*, Londres 1982 [Variorum Collected Studies Series 166], n° VIII).

100. La date reste controversée, voir à ce sujet C. Zuckerman, Le voyage d'Olga et la première ambassade espagnole à Constantinople en 946, *TM* 13, 2000, p. 647-672 (946) ; M. Featherstone, Olga's Visit to Constantinople in *De Cerimoniis*, *REB* 61, 2003, p. 241-251 (957) ; Id., Δι' ἔνδειξιν: Display in Court Ceremonial (*De cerimoniis* II, 15), dans *The Material and the Ideal: Essays in Medieval Art and Archeology in Honour of Jean-Michel Spieser*, éd. A. Cutler et A. Papaconstantinou, Leyde / Boston 2008 (The Medieval Mediterranean 70), p. 81-112 ; F. Tinnefeld, Zum Stand der Olga-Diskussion, dans *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultu*r, éd. L.M. Hoffmann et A. Monchizadeh, Wiesbaden 2005 (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 7), p. 531-563. La date de 946 a été en dernier ressort privilégiée.

101. Ce mariage ne fut jamais consommé, les mariés ayant respectivement cinq et six ans, et Berthe mourut en 949, donc à l'âge de onze ans, voir à ce sujet Treadgold, The Problem of the Marriage, p. 330.

102. Constantin VII Porphyrogenète, *The Book of Ceremonies*, II, chap. 15, t. 2, p. 595-596.

Le même jour, un banquet fut donné en son honneur dans le même Triklinos de Justinien[103]. Le banquet était présidé par l'impératrice et sa bru. Olga entra escortée par les dames de sa suite qui firent une proskynèse, mais elle, pour sa part, inclina juste un peu la tête, comme le faisaient les patriciennes à ceinture, car leur coiffe trop haute (le *propoloma*) ne leur permettait pas de se prosterner aux pieds des souveraines[104]. Olga avait sans doute été, ce jour-là, promue patricienne à ceinture, raison pour laquelle elle alla s'asseoir avec les patriciennes qui l'accueillaient à leur table désormais[105]. Pendant ce temps, l'empereur donnait un banquet au Chrysotriklinos pour les hommes de la suite d'Olga. Mais, au dessert, l'empereur se leva et alla dans la salle à manger, l'Aristètèrion. On sortit du magnifique meuble d'apparat, appelé le *pentapyrgion*[106], une petite table d'or et on servit le dessert dans des plateaux en émail sertis de pierres précieuses. C'était une collation en toute intimité : y assistaient l'empereur Constantin VII et l'*augousta* Hélène, l'empereur Romain, leur fils, avec sa jeune épouse et les autres enfants porphyrogénètes[107]. On rappellera qu'Hélène avait quatre filles. En cette occasion, ou plus tard, on procéda comme de coutume à des distributions d'argent pour la princesse russe et sa suite : 500 *miliarèsia* à l'*archontissa* dans un récipient d'or serti de pierres précieuses, 20 *miliarèsia* à chacune des six femmes de sa famille, 8 *miliarèsia* à chacune de ses dix-huit servantes. La princesse séjourna plusieurs semaines à Constantinople. Sans doute lui fit-on visiter les églises célèbres de Constantinople, notamment la Néa fondée par Basile et également lui montra-t-on le voile de la Vierge et l'icône miraculeuse conservés à la Théotokos des Blachernes. Tout cela était bien nécessaire à la nouvelle baptisée[108]. Sans doute aussi donna-t-on des jeux en son honneur, les célèbres courses à l'hippodrome qui à cette époque étaient encore une coutume bien vivace. Il est vraisemblable que chaque fois l'impératrice était présente[109]. En tout cas, le 18 octobre, peut-être pour clôturer sa visite, il y eut un autre banquet offert par l'impératrice en son honneur au Pentakouboukleion de Saint-Paul : y assistaient l'impératrice et sa jeune bru mais aussi les enfants porphyrogénètes, sans doute les quatre filles, mais peut-être pas Romain car il semble que ce fût là encore un banquet exclusivement féminin. Plus tard, on procéda encore à des donations d'argent pour Olga et sa suite[110]. Il convient ici de noter la présence des enfants porphyrogénètes dans les diverses cérémonies données par l'impératrice. Il semble bien qu'un tel cérémonial était habituel, comme en témoignent la miniature de Basile Ier du *Parisinus gr.* 510 montrant l'impératrice Eudocie Ingérina entre ses deux fils, despotes déjà couronnés, Léon et Alexandre, et les mosaïques du Kainourgion au Palais, qui représentaient Basile trônant avec sa femme Eudocie et « leurs enfants », vêtus d'habits impériaux

103. *Ibid.*, p. 596-597.
104. Constantin VII Porphyrogenète, *Le Livre des cérémonies*, I, chap. 59, t. 2.
105. Voir Herrin, *Unrivalled Influence*, p. 246.
106. Treadgold, The Problem of the Marriage, p. 285.
107. Constantin VII Porphyrogenète, *The Book of Ceremonies*, II, chap. 15, t. 2, p. 597-598.
108. Jean Skylitzès, éd. p. 240, trad. p. 202.
109. Voir ci-dessous les déplacements de l'impératrice à l'extérieur du palais.
110. Constantin VII Porphyrogenète, *The Book of Ceremonies*, II, chap. 16, t. 2, p. 598.

et ornés de diadèmes. Les fils tenaient en main des rouleaux où étaient écrits des préceptes divins et les filles, le Livre des Évangiles[111].

Deux siècles plus tard, Marie d'Antioche était présente aux audiences des ambassadeurs venus d'Occident. Ce fut à cette occasion qu'elle révéla à Manuel Ier la teneur des propos échangés avec l'interprète officiel Aaron Isaac de Corinthe qui leur conseillait de ne pas céder trop vite aux demandes de paiement de l'empereur[112].

La fin de la période étudiée donne une plus grande visibilité encore à la cour féminine et à celle qui se trouve à son faîte. Le cas d'Euphrosyne, l'épouse d'Alexis III Ange, dont le rôle politique fut indissociable de sa présence marquée dans le cérémonial, fut particulièrement commenté par les contemporains. En avril 1195, Euphrosyne eut, en effet, un rôle majeur dans l'intronisation de son époux proclamé empereur par l'armée au camp de Kypsella, car elle fut l'organisatrice de son couronnement à Sainte-Sophie. Elle reçut, avant l'entrée de son époux dans le palais, une assemblée de dignitaires laïques et ecclésiastiques qui, selon le rituel, « se prosternèrent devant la femme […] courbèrent la tête en guise de tabourets, et comme des chiens serviles posèrent leur nez sur ses chaussures », gage de leur obéissance[113]. Par la suite, sa position à l'égal de l'empereur dans le cérémonial était manifeste. Ainsi, elle exigeait qu'on laissât toujours deux trônes dans la salle d'audience des ambassadeurs, ce qui ne manquait pas d'irriter les contemporains. Ils jugeaient qu'elle dépassait les bornes en méprisant les règles tacites auxquelles se soumettaient antérieurement les impératrices. Assise aux séances du conseil aux côtés de son époux, elle présidait dans de splendides vêtements, avec une couronne ornée de pierres précieuses et le cou paré de petits colliers très précieux. Il paraît aussi qu'elle recevait séparément les dignitaires de la cour qui lui devaient une proskynèse plus appuyée que celle réservée à l'empereur. Enfin, les parents de l'empereur investis des plus hautes charges n'hésitaient pas à porter le splendide trône sur leurs épaules pour élever l'impératrice[114].

En dehors de sa participation aux manifestations politiques, les textes soulignent la nécessaire présence de l'impératrice lors de certaines fêtes et cérémonies d'anniversaire à l'intérieur du palais où « la table de l'empereur et de l'impératrice » est dressée dans les différents banquets[115]. À la fête des Rameaux, l'impératrice siégeant au Chrysotriklinos aux côtés de l'empereur reçoit les entrées et prend les croix des

111. *Parisinus gr.* 510, cf. *Byzance : l'art byzantin dans les collections publiques françaises, musée du Louvre, 3 novembre 1992-1er février 1993*, éd. D. Alcouffe *et al.*, Paris 1992, p. 346-348 ; pour les mosaïques du Kainourgion, cf. *Vie de Basile* : éd. et trad. I. Ševčenko, *Chronographiae quae Theophanis continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur*, Berlin / Boston 2011 (CFHB 42), chap. 89, p. 290-293 ; Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 53. On rappellera qu'en 843 Théodora, alors régente, recevait au Palais des visiteurs en compagnie de son tout jeune fils, âgé de trois ans, qui jouait à côté d'elle, cf. *Actes de David, Syméon et Georges*, dans Talbot, *Byzantine Defenders of Images* (cité n. 96), p. 219.

112. Nicétas Choniatès, éd. p. 146-147, trad. p. 83.

113. *Ibid.*, éd. p. 455-456, trad., p. 250-251. À ce sujet, voir A. Beihammer, Comnenian Imperial Succession and the Ritual World of Niketas Choniates's *Chronike Diegesis*, dans *Court Ceremonies and Rituals of Power* (cité n. 26), p. 190, 195-196.

114. Nicétas Choniatès, éd. p. 460-461, trad. p. 252-253.

115. *Le Traité de Philothée (899)*, dans Oikonomidès, *Les listes de préséance* (cité n. 64), p. 229, l. 4.

personnes qui entrent comme l'empereur le fait « suivant le cérémonial de l'empereur qui est aussi le sien »[116]. L'impératrice Théodora assiste aux côtés de Théophile au mariage de sa sœur avec Nasr, un chef de tribu kurde surnommé Théophobe, qui a déserté le califat abbasside avec toute son armée et s'est réfugié à Byzance[117].

Les *Broumalia* des empereurs, fêtes fort prisées de Michel III, sont mentionnés du temps de Léon VI et nous savons que Constantin VII eut à cœur de les remettre en usage après quelque éclipse lors du règne de Romain Lécapène[118]. La fête avait lieu le soir. Une table était dressée dans la salle à manger. Étaient présents ceux qui dînaient habituellement avec l'empereur : les magistres, les préposites, les détenteurs de grandes charges, parfois des stratèges et surtout les parents de l'empereur. On chantait les eulogies impériales qui convenaient aux *Broumalia*. Puis venaient les acclamations et les vœux habituels. On buvait. Après quoi chacun recevait un flambeau et repartait chez lui. Mais tout de suite après, en petit comité, une autre table était dressée dans la même salle à manger et là s'asseyaient le grand empereur, le petit empereur et l'*augousta* avec les porphyrogénètes ainsi que les serviteurs les plus intimes, c'est-à-dire le parakoimomène, et d'autres invités, et tous congratulaient l'empereur et l'*augousta*. Le jour suivant, on dressait une table pour seize personnes dans le Triklinos de Justinien, présidée par les souverains. Avec eux étaient assis les plus grands dignitaires. Puis, sur ordre de l'empereur, ils se levaient tous pour danser : c'était le *saximon*[119]. On dansait souvent à Byzance : ces soirs-là on faisait au nom de chacun « la danse avec lumières » et ensuite on distribuait des bourses. Au *Broumalion* de l'*augousta* Zoé Zaoutzaina, le 29 novembre, étaient distribuées huit livres d'or[120]. Il y avait aussi des ballets lors des anniversaires de la naissance de l'empereur ou des anniversaires d'avènement et de couronnement. Le chapitre 65 du premier livre du *Livre des cérémonies* décrit en détail le cérémonial du *saximon* donné en l'honneur de l'empereur lors de l'anniversaire de son avènement[121] et mentionne qu'il s'applique au *saximon* donné en l'honneur de l'impératrice en la même circonstance. C'était un banquet avec ballet donné dans le Triklinos de Justinien. Le ballet est ici exécuté par les démarques des dèmes avec leurs factions et les grands officiers alternativement pour les Bleus et les Verts en

116. Constantin VII Porphyrogénète, *Le Livre des cérémonies*, chap. 41, t. 1, p. 164 : les entrées sont celles des préposés aux institutions religieuses.

117. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle*, miniature 127, fol. 53v. Les interprétations divergent sur la figure représentée en rouge, identifiée comme étant l'impératrice, cf. Ead., *op. cit.*, p. 97. Néanmoins il serait assez invraisemblable qu'en cette occasion Théodora ne fût pas présente. Le texte ne mentionne pas la présence de l'impératrice, mais il élude la cérémonie, cf. Jean Skylitzès, éd. p. 67, trad. p. 61.

118. Constantin VII Porphyrogénète, *The Book of Ceremonies*, II, chap. 18, t. 2, p. 606. Ce chapitre a été rédigé sous le règne de Constantin VII après que Romain II a été couronné, soit entre 946 et 959.

119. *Ibid.*, p. 602-603.

120. *Le Traité de Philothée (899)*, dans Oikonomidès, *Les listes de préséance* (cité n. 64), p. 222.

121. C'est l'apélatique qui donne en effet le thème de la fête : « Dieu vous a confirmé autocrator souverain » est-il récité, cf. Constantin VII Porphyrogénète, *Le Livre des cérémonies*, chap. 74, t. 2, p. 104 ; *The Book of Ceremonies*, chap. 65, t. 1, p. 293-296.

tournant trois fois autour de la table[122]. Après la danse, on distribuait des bourses. Une miniature du Skylitzès représente des danseuses au mariage de Zoé avec Romain III Argyre (figure 3)[123] ; les danseuses ont été immortalisées dans la couronne offerte au roi de Hongrie : Zoé, Théodora et Constantin Monomaque figurent dans leurs habits impériaux et avec des couronnes sur la tête. Deux danseuses sont représentées[124].



Figure 3 - Le mariage de Zoé avec Romain III Argyre,
codex Vitr. 26-2, fol. 198v (© BNE, Madrid)

Les vêtements d'apparat de l'impératrice et le jeu des couleurs

Grâce aux descriptions textuelles, aux miniatures[125], aux fresques et aux objets d'art, nous avons quelque connaissance des vêtements de l'impératrice lors des cérémonies.

L'importance des vêtements d'apparat de l'impératrice transparaît dans la description de la décoration du Grand Palais lors de la réception de l'ambassade de Tarse en 946. Aux huit absides voûtées du Chrysotriklinos étaient suspendues les couronnes impériales (celles de l'impératrice à côté de celles de l'empereur),

122. Ce banquet avec *saximon* du chap. 65 doit être lié à la réception de l'empereur par les factions des chap. 62 et 63 lors de l'anniversaire de son accession et date du règne de Constantin VII, cf. G. Dagron, Quelques remarques sur le cérémonial des fêtes profanes dans le *De Cerimoniis*, *TM* 16, 2010, p. 241.

123. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle*, Miniature 484, fol. 198v.

124. N. Oikonomidès, La couronne dite de Constantin Monomaque, *TM* 12, 1994, p. 241-262 (l'auteur présente la couronne comme une fabrication du XIXe siècle) ; pour un avis contraire, voir E. Kiss, The State of Research on the Monomachos Crown and Some Further Thoughts, dans *Perceptions of Byzantium and Its Neighbours (843-1261)*, éd. O. Z. Pevny, New York 2000, p. 60-83 (en particulier p. 72-74 pour les danseuses à la cour byzantine).

125. Notamment celles du Skylitzès dont on n'oubliera pas néanmoins qu'elles ont été exécutées au milieu ou à la fin du XIIe siècle, même si les modèles semblent antérieurs et doivent selon toute vraisemblance être attribués au XIe siècle.



Figure 4 - Le Christ couronnant Romain et Eudocie, ancienne plaque de reliure, BnF Médailles et Antiques, inv. 55 300 (© BnF, Paris)

également les chlamydes des empereurs et des impératrices : provenant du Panthéon, l'*hèplèsion* de l'*augousta*, peut-être son costume d'écuyère, et, provenant de la salle à manger, le *mandion* de l'*augousta*[126]. Lors de son couronnement, le *Livre des cérémonies* dit qu'elle revêtait la chlamyde bénie par le patriarche[127]. Sur l'ivoire qui orne la couverture d'un évangéliaire où le Christ bénit Romain et Eudocie[128], cette dernière figure vêtue d'une tunique à larges manches avec, par-dessus, une chlamyde ornée de médaillons, agrafée par une grosse fibule sur l'épaule droite, et sur la poitrine un *tablion*. Elle porte un diadème surmonté d'un astérisque avec des *prépendoulia* (figure 4).

Sur les miniatures du Skylitzès on voit souvent l'impératrice trônant aux côtés de son époux dans des vêtements entièrement dorés comme ceux de l'empereur, telle Théodosia, la femme de Léon V, qui porte une longue robe dorée avec un *loros* doré en forme de T, un voile doré sous son diadème[129]. Près de quatre siècles plus tard, nous avons la représentation d'Agnès de France arrivant à Byzance. Elle est d'abord vêtue à l'occidentale avec une robe rouge et dorée, puis elle est revêtue de la robe impériale dorée à motifs pourpres et elle porte le diadème perlé. L'impératrice est ailleurs représentée avec des vêtements plus spécifiques à sa fonction : ainsi Théodora trône avec Théophile, portant une tunique de dessous (*divitèsion* ?) dorée, le *thorakion* doré, un manteau bleu avec des pierres précieuses, le *maniakion*, les bottines rouges, une large couronne à un cabochon rouge au centre et des boucles d'oreille[130]. Ce n'était pas la seule couronne de l'impératrice. Il y avait le diadème simple comme nous l'avons vu, et aussi le diadème orné de pointes dit *modiolos*, qu'aurait porté Barka la première épouse de Léon V sous les moqueries de Prokopia, l'épouse de Michel Ier Rhangabé [131]. On remarquera que les princesses impériales, les filles de Théodora, portaient pour quatre d'entre elles le *loros* avec sa longue

126. Constantin VII Porphyrogenète, *The Book of Ceremonies*, II, chap. 15, t. 2, p. 580-581. Pour le *mandion* de l'impératrice, voir M. G. Parani, *Reconstructing the Reality of Images. Byzantine Material Culture and Religious Iconography (11th-15th Centuries)*, Leyde/Boston 2003 (The Medieval Mediterranean 41), p. 15, 73. Le *mandion* (*mandyas*) était l'un des six vêtements de dessus que certains ont assimilé à la chlamyde. Il était d'or.

127. Voir ci-dessus. Les vêtements des impératrices représentées dans les miniatures du Skylitzès de Madrid lors de leur couronnement, que nous décrivons ci-après, ne confirment ni n'infirment cette donnée du cérémonial.

128. Cabinet des médailles, Bibliothèque nationale de France : Parani, *Reconstructing the Reality of Images* (cité n. 126), p. 314, no 9. Il s'agit du couronnement de Romain et de Berthe-Eudocie (946) que certains ont préféré identifier au couronnement de Romain Diogène et d'Eudocie Makrembolitissa (1068).

129. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle*, miniatures 43, fol. 24r, et 44, fol. 24v.

130. *Ibid.*, miniature 102, fol. 45r. Le *maniakion* était le large collier orné de perles et de pierres précieuses qui couvrait les épaules.

131. Génésios, éd. A. Lesmueller-Werner et I. Thurn, *Iosephi Genesii Regum libri quattuor*, Berlin/New York 1978 (CFHB 14), p. 5 ; *Théophane continué*, I. 9, p. 31 ; Jean Skylitzès, éd. p. 8, trad. p. 8. Pour le *modiolos*, voir C. Morrisson, Le modiolos : couronne impériale ou couronne pour l'empereur, *TM* 14 (*Mélanges Gilbert Dagron*), 2002, p. 499-510, ici p. 509. Pour l'identité de Barka, qui serait la sœur de Thècle, la première épouse de Michel II, cf. Treadgold, *The Byzantine Revival*, p. 198. *Contra*, P. Schreiner, *Byz.* 61, 1991, p. 189 et n. 43 (il s'agirait d'un sobriquet donné à Théodosia) ; *PmbZ*, no 7790.

traîne[132], le *thorakion* doré et passementé de pierreries de diverses couleurs sur leur tunique à larges manches, tandis que l'aînée, Thècle, portait une longue tunique dorée sur laquelle on entrevoit un *loros* croisé (figure 5). Au mariage de sa sœur, Théodora portait une robe rouge avec un *maphorion* doré, tandis que sa sœur portait une robe dorée avec le *loros* doré en forme de T, qui ressemble en tout point au costume de l'impératrice Théodosia[133]. Toutes les images de Théodora trônant seule la montrent en robe dorée avec un *loros* doré, portant une couronne dorée posée sur un large voile doré. Lors de son mariage avec Constantin VII, Hélène Lécapène portait une tunique et un manteau à manches rouges[134]. Anne, l'épouse d'Étienne, fils de Romain, portait lors de son couronnement une tunique bleue, un manteau rouge et le *loros* doré en forme de T, et lors de son mariage une longue tunique rouge et le *loros* doré en forme de T comme son époux[135]. Zoé la Porphyrogénète était lors de son mariage avec Romain Argyre vêtue d'une longue tunique dorée avec par-dessus un manteau rouge et d'un voile blanc sans couronne[136]. Quand le mariage de Zoé avec Michel IV est célébré dans le Chrysotriklinos, Zoé porte uniquement une grande tunique bleue. Les couronnes des deux époux sont reliées par un voile[137]. Lors de son mariage avec Constantin Monomaque, Zoé porte



Figure 5 - Les filles de Théodora vénérant les icônes, *codex Vitr.* 26-2, fol. 44v (© BNE, Madrid)

132. Pour le *loros* et le *thorakion* de l'époque médio-byzantine, voir Parani, *Reconstructing the Reality* (cité n. 126), p. 25-26 et pl. 4.

133. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle*, miniature 127, fol. 53v. Il est possible que, le texte de Skylitzès mentionnant la sœur « de l'empereur » au lieu « de l'impératrice », le peintre ait voulu signifier qu'elle était de sang impérial.

134. *Ibid.*, miniature 298, fol. 125r.

135. *Ibid.*, miniature 314, fol. 129r.

136. *Ibid.*, miniature 484, fol. 198v.

137. *Ibid.*, miniature 504, fol. 206v.

une longue tunique dorée[138]. Lors du couronnement de Constantin IX, l'empereur et l'impératrice sont vêtus de façon identique avec une tunique rouge et un *loros* doré en forme de T[139]. En robe dorée et couronnées, les deux impératrices Zoé et Théodora, peut-être la *despoina* Marie Sklèraina et/ou les sœurs de l'empereur se montrent au peuple, à un balcon du palais[140]. Sur la plaque émaillée d'or de la couronne offerte au roi de Hongrie, Zoé porte une robe bleue ornée de cœurs, le *loros* avec sa longue traîne, le *thorakion* orné d'une croix à double traverse, la couronne à pointes, des *prépendoulia*, un sceptre en main droite. Sur la miniature du manuscrit des homélies de Jean Chrysostome du monastère de Sainte-Catherine au mont Sinaï, les deux sœurs Zoé et Théodora, qui sont de chaque côté de Constantin Monomaque, portent le *thorakion*, le *maniakion*, la large couronne (*tympanion*) avec des pointes, mais Zoé est en rouge et Théodora en bleu[141]. Irène Doukaina sur la Pala d'Oro est représentée debout avec une robe bleue ornée de piques avec des manches larges aux poignets, le *loros*, sa grande traîne, le *thorakion*, orné d'une croix à double traverse, une couronne surmontée de trois pointes, de larges boucles d'oreille. Elle a des chaussons rouges et un sceptre en main droite[142]. Sur la miniature du manuscrit du Vatican représentant le couple impérial Manuel Ier Comnène et Marie d'Antioche, l'impératrice porte une robe rouge à motifs bleus, richement ornée avec des manches très larges aux poignets, un large *maniakion* constellé de pierreries, le *loros* doré, sa grande traîne, le *thorakion* enrichi de pierres précieuses rouges et bleues et orné d'une croix, une large couronne à trois pointes, des boucles d'oreille et des chaussures rouges. Elle porte le sceptre en main gauche[143].

Nous remarquons la prééminence du doré, symbole de la puissance, mais aussi de la lumière qui resplendit, de l'énergie. L'empereur est représenté en doré et très souvent son épouse à ses côtés également : nous avons vu que l'impératrice Théodora apparut à l'ambassadeur al-Ghazal comme le soleil levant, car elle était vraisemblablement vêtue du loros doré en forme de T. Le bleu, couleur féminine, qui l'associe de façon allégorique à la Vierge, est également très présent : il recouvre en partie le doré comme pour l'adoucir, dans le cas de Théodora. Ce port du bleu virginal peut étonner dans le cas de Zoé lors de son mariage avec Michel IV, mais on pourrait dire que cette robe bleue vient comme purifier le côté sombre de l'événement et en adoucir la violence : le meurtre de Romain Argyre, le couronnement, la nuit même,

138. *Ibid.*, miniature 541, fol. 222r.

139. *Ibid.*, miniature 542, fol. 222r.

140. *Ibid.*, miniature 556, fol. 227v. Il semble bien que les couronnes de Zoé et de Théodora avec un cabochon ne sont pas identiques à celles des deux autres femmes.

141. *Sinait. gr.* 364. Cf. J. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leyde 1976 (Byzantina Neerlandica 6), p. 99-102 ; C. Walter, The Iconographical Sources for the Coronation of Milutin and Simonida at Gračanica, dans *L'art byzantin au début du XIVe siècle. Symposium de Gračanica 1973*, éd. S. Petković, Belgrade 1978, p. 195-196 (repris dans Id., *Prayer and Power in Byzantine and Papal Imagery*, Aldershot 1993 [Variorum Collected Studies Series 396], no IV).

142. Parani, *Reconstructing the Reality* (cité n. 126), p. 318, no 26

143. *Vat. gr.* 1176, fol. 2r. Cf. Spatharakis, *The Portrait* (cité n. 141), p. 208-210 ; Parani, *Reconstructing the Reality* (cité n. 126), p. 319, no 29.

de son amant Michel IV, le coup de force vis-à-vis du patriarche mis devant le fait accompli et pressé de donner immédiatement sa bénédiction. Il y avait également le rouge pourpre hérité de la Rome impériale, le symbole du pouvoir. Les bottines de l'impératrice sont toujours pourpres, comme parfois l'est sa longue robe ou sa tunique souvent rehaussée du doré du *loros* et, dans cette union des couleurs, c'est la majesté impériale qui est magnifiée : Zoé est représentée à l'égal de Constantin Monomaque, car c'est elle qui lui a donné sa légitimité. Mais on rappellera que Dobrodjeda, l'épouse du fils aîné de Jean II Comnène, qui était appelée à devenir impératrice, portait une robe pourpre foncé, le *byssus*, que Berthe de Sulzbach confondit avec le vêtement noir de nonne[144]. Ces couleurs n'étaient peut-être pas exactement celles portées dans la réalité quotidienne : nous savons par exemple que la tunique bleue, rouge ou pourpre était décorée de larges bandes au niveau du cou. De même l'uniformisation du couple impérial en vêtements dorés était dans la réalité moins répandue qu'il n'y paraît dans les miniatures. La couleur est avant tout symbole[145]. Le pourpre et l'or étaient des couleurs impériales. Le vêtement est sans doute le support chromatique le plus important aux yeux de tous et nul doute qu'il fallait de l'éclat et de la lumière dans les vêtements de l'impératrice. Ainsi, le portrait de Marie d'Antioche aux côtés de Manuel est présenté comme étant celui de la *prokypsis* de l'impératrice au concile de 1166[146]. En 1042, quand Théodora est arrachée du monastère du Pétrion où l'avait reléguée sa sœur pour être conduite au palais sur un bateau, elle porte alors un *maphorion* bleu, tandis que sa sœur Zoé, qui depuis le Grand Palais s'adresse aux citoyens, porte une robe pourpre et une couronne (figure 6), comme d'ailleurs pendant toute la durée des événements d'avril 1042 : elle est représentée dans le palais, assise sur un trône, dans sa robe rouge alors que Michel V s'adresse au peuple depuis le *kathisma* ou encore quand le peuple demande qu'elle associe au trône sa sœur Théodora [147]. Opposition du pourpre pour l'impératrice Zoé qui détient alors le pouvoir et du bleu pour celle qui est comme une vierge célibataire magnifiée par sa pureté ? Sur une autre miniature Théodora garde son *maphorion* bleu pour entrer au palais après que Michel V a été renversé, mais, en réalité, il paraît que le peuple l'avait revêtue d'une robe pourpre des plus somptueuses à Sainte-Sophie pour sa proclamation comme impératrice[148], sans doute du pourpre foncé, le fameux *byssus*…

144. Jean Kinnamos, éd. p. 36, trad. p. 37. Généralement les auteurs byzantins emploient les termes « rouge » (*kokkinos*) ou « pourpre » (*porphyra*) pour décrire la couleur impériale. Le terme « byssus » a donc ici une connotation plus ambiguë : à la fois somptueux et solennel, d'une couleur tirant vers le violet.

145. Voir à ce sujet Pastoureau, *Une histoire symbolique* (cité n. 91), p. 118.

146. La miniature du manuscrit mentionné ci-dessus ornait le manuscrit de l'*Ekthésis* synodale de 1166.

147. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle*, miniatures 536, fol. 219v ; 537, fol. 220r ; 538, fol. 220v.

148. *Ibid.*, miniature 539, fol. 220v ; Michel Psellos, t. 1, p. 108-109 ; Jean Skylitzès, éd. p. 419, trad. p. 347.



Figure 6 - 1042, Théodora retourne au palais. Zoé s'adresse aux citoyens, *codex Vitr.* 26-2, fol. 220v, registre inférieur (© BNE, Madrid)

Le cérémonial observé lors des processions et des déplacements de l'impératrice à l'extérieur du palais

Quand l'impératrice quittait le palais, quel était le cérémonial qui régissait ses faits et gestes ? Il s'agit ici de suivre l'impératrice dans ses apparitions publiques en dehors même du cérémonial de cour et de son strict protocole, dans les processions ou les visites d'églises ou de monastères, dans sa présence aux côtés de l'empereur en campagne, dans ses visites dévotionnelles aux saints moines ou aux saintes reliques. Nous avons vu que son personnel se comptait par centaines, mais l'impératrice ne se déplaçait pas toujours avec l'ensemble de sa cour. Il faut distinguer les processions à l'intérieur de Constantinople, qui devaient comprendre sa suite de dames d'honneur, quelques membres de sa famille, ses enfants en particulier, et des gardes armés pour assurer sa sécurité, de ses déplacements au long cours quand elle accompagnait l'empereur en campagne, par exemple, où elle disposait d'une tente avec garde-robe, trésor, chapelle et objets de culte, service de table à l'égal de l'empereur. Il est certain que tout membre de sa suite avait sa place attribuée lors de ces sorties. Si la plupart des sorties de l'impératrice hors du palais se déroulaient dans l'enceinte de la Ville, l'impératrice pouvait cependant fréquenter la résidence d'été du palais de Hiéreia de l'autre côté de la Propontide ou se rendre aux bains de Prusa[149] : tout était préparé pour ces déplacements comme nous le verrons. Elle pouvait aussi, nous l'avons dit, accompagner son époux dans ses lointaines expéditions.

149. En septembre 796, Irène l'Athénienne était allée en compagnie de son fils, Constantin VI, aux bains chauds de Prusa, quand la nouvelle parvint à l'empereur de la naissance de son fils Léon, cf. Théophane, AM 6289 (septembre-octobre 796), p. 648.

Processions dans les églises de Constantinople

L'impératrice avait coutume de se rendre dans les différentes églises de la Ville et dans la première d'entre elles, Sainte-Sophie. À certaines fêtes religieuses, comme celle du Dimanche de Pâques, l'impératrice venait à l'égal de l'empereur dans la Grande Église et y recevait la cour des femmes dans les catéchuménies à l'étage où se trouvait un siège qui lui était expressément réservé. Le *kouboukleion* qui avait œuvré précédemment pour les réceptions de l'empereur se mettait alors à sa disposition. Il y avait plusieurs entrées de la cour des femmes selon leur rang, depuis les patriciennes à ceinture jusqu'aux comtesses des Hicanates, et était alors échangé le baiser de paix entre l'impératrice et les dames de la cour. L'acclamation habituelle dite *polychronion* (nombreuses années) se faisait entendre, puis l'impératrice pénétrait dans le *mitatorion* avec ses propres cubiculaires femmes, sans doute pour changer de vêtement, peut-être pour offrir un banquet[150]. Le 25 décembre 718, l'épouse de Léon III, Marie, sitôt *augousta*, prit l'initiative de faire baptiser son fils par le patriarche Germain : « Elle fit une procession solennelle seule à la Grande Église sans son époux. Après avoir prié devant les portes du sanctuaire, elle se rendit au Grand Baptistère, où son époux était entré auparavant avec quelques membres de sa maison. » Après le baptême elle retourna au palais en procession et elle distribua de l'or aux citoyens sur le chemin qui la menait à la Chalcé[151]. Le baptême d'Étienne, fils de Basile Ier, fut plus traditionnel, puisque sur le chemin du retour, alors que le préposite Baanès tenait l'enfant, l'empereur et son épouse Eudocie, montés sur un char attelé de chevaux blancs, firent tous deux au peuple une distribution d'argent[152]. Léon IV couronna son fils, Constantin VI, le dimanche de Pâques (24 avril 776), comme il était de coutume de faire coïncider la plus grande fête religieuse avec la cérémonie du couronnement, mais ce fut à l'hippodrome. On ne dit pas que son épouse y assista. Le patriarche fit la prière sur l'autel portatif et le grand empereur couronna le petit. Ensuite il y eut une procession à Sainte-Sophie, très solennelle, qui réunit les cinq fils de la troisième épouse de Constantin V. L'*augousta* Irène, épouse de Léon IV, alla séparément en procession escortée des sceptres, par les Scholes, l'escalier de la Chalcé jusqu'à la tribune de l'église sans apparaître dans la Mésè à portiques. La jeune impératrice resta donc en retrait de la grande procession et cela parut assez insolite pour que le chroniqueur Théophane le notât[153]. En revanche, en 813, lors du couronnement de Théophylacte, fils de Michel Ier Rhangabé, Prokopia prit, dit-on, une part très active à la cérémonie et procéda à de grandes libéralités sur le chemin qui menait de Sainte-Sophie au Grand Palais[154].

150. Constantin VII Porphyrogenète, *Le Livre des cérémonies*, chap. 9, t. 1, p. 61 ; *The Book of Ceremonies*, chap. 9, t. 1, p. 67. Nous savons que le *mitatorion* était un véritable petit appartement impérial à l'intérieur de Sainte-Sophie. L'édition d'Ann Moffat a rétabli la chronologie de cette cérémonie : il s'agit du Dimanche de Pâques et non de la Pentecôte.
151. Théophane, AM 6211 (25 décembre 718), p. 551-553.
152. Syméon Magistros, 132.3, p. 261.
153. Théophane, AM 6268 (775/776), p. 621.
154. Léon le Grammairien, p. 335. On rappellera que ce chemin était fort court, mais que la procession était si lente qu'il y avait possibilité pour les souverains à cheval, en char ou à pied de se faire acclamer et de distribuer des libéralités au peuple.

Les impératrices se rendaient dans bien d'autres églises que Sainte-Sophie. Une des destinations les plus habituelles était la Théotokos des Blachernes située à l'extrémité nord-est de la Ville. L'église était réputée pour ses reliques et être favorable à la maternité à tel point qu'Anne (Marie), épouse de Léon III, surprise dans les douleurs, dut accoucher sur le chemin du retour, comme nous l'avons vu[155]. On notera que, l'église étant fort éloignée du Palais, les impératrices n'hésitaient pas à s'y rendre à cheval, ce qui valut quelque mésaventure à Théodora, l'épouse de Théophile, dont le cheval se cabra à l'aller et au retour au lieu-dit Digestheas[156]. On dit que ce fut au cours d'une procession à l'église des Quarante Martyrs, où se trouvaient les sœurs porphyrogénètes Zoé et Théodora ainsi que la Sklèraina, que le peuple s'en prit à cette dernière[157]. Les impératrices Zoé et Théodora inaugurèrent aux côtés de l'empereur Monomaque l'église Saint-Georges des Manganes le 21 avril 1047, cérémonie si exceptionnelle pour une fondation impériale qui avait accaparé l'empereur de longues années qu'elle fit l'objet de l'éloge du rhéteur Mauropous[158]. Les textes passent généralement sous silence les processions où l'impératrice se rendait aux côtés de son époux dans les diverses églises de la capitale ou de sa proche banlieue, et nous n'en avons mention qu'occasionnellement, ainsi le 25 février 813 quand Michel Ier et son épouse Prokopia se rendirent au monastère Saint-Taraise où fut célébré un service en mémoire du patriarche dont la tombe fut recouverte d'une feuille d'argent de 95 livres[159].

L'impératrice aimait également se rendre aux bains, le plus souvent en compagnie de ses dames d'honneur ou de ses filles. Le complexe des Blachernes comportait un établissement de bains, ce qui permettait à l'impératrice de faire ses dévotions et de se baigner[160]. D'autres églises jouissaient de la réputation d'eaux chaudes miraculeuses, en particulier la Théotokos de la Source (Pègè) qui bénéficia de la bienfaisance de nombreux empereurs et fut l'un des sanctuaires les plus visités par les membres de la famille impériale ou les dignitaires de haut rang. Irène l'Athénienne, selon l'auteur des miracles du xe siècle, y aurait été guérie de ses hémorragies. En tout cas, elle fit don à l'église de voiles tissés d'or et de rideaux filés d'or, d'une couronne et de vaisselle à usage liturgique décorée de pierres précieuses et de perles. Elle ordonna également qu'elle et son fils fussent représentés sur une mosaïque, de chaque côté de l'église, en figures de donateurs[161]. La même source raconte que Thècle, la fille

155. Marie était le nom de la femme de l'empereur Léon III, appelée Anne dans les *Patria* sans doute par confusion avec sa fille Anne ; *PmbZ*, no 4723.

156. *Patria*, III, 41. En cet endroit elle fonda l'église Sainte-Anne : Dagron, *Constantinople imaginaire* (cité n. 72), p. 317 n. 12.

157. Voir ci-dessous. Cette cérémonie se situe entre 1042 (date de l'attribution du titre de sébaste à Marie Sklèraina) et sa mort (1046).

158. J. Lefort, Rhétorique et politique : trois discours de Jean Mauropous en 1047, *TM* 6, 1976, p. 278.

159. Théophane, AM 6305 (812/813), p. 623.

160. L'impératrice Théodora avait coutume d'aller à la sainte église de la Mère de Dieu aux Blachernes pour y faire ses dévotions et s'y baigner avec ses filles, cf. *Théophane continué*, IV.22, p. 249 ; Jean Skylitzès, éd. p. 98, trad. p. 86.

161. Pour les miracles de l'église de la Vierge de Pègè, voir S. Efthymiadis, Le monastère de la Source à Constantinople et ses deux recueils de miracles : entre hagiographie et patriographie,

de Théodora, fut guérie elle aussi par la source miraculeuse, raison pour laquelle l'impératrice, sa mère, aurait émis des chrysobulles de donation à l'église, ou encore que Zoé Karbonopsina aurait été délivrée de sa stérilité grâce au pouvoir de la Vierge de la Source.

Comment se déplaçait l'impératrice dans une ville aussi grande que Constantinople ? Nous avons vu qu'elle montait à cheval facilement. Pour les courtes distances, comme du Palais à Sainte-Sophie, elle allait le plus souvent à pied.

La présence de l'impératrice aux jeux et aux spectacles

La présence de l'impératrice aux jeux et aux spectacles était mal vue des auteurs byzantins. D'une part l'impératrice était perçue comme une femme dont la présence en public était réprouvée même si c'était une femme d'exception et d'autre part elle risquait par là d'affaiblir l'autorité impériale. Pourtant, les historiens ne manquèrent pas de raconter des anecdotes sur ce thème car ils avaient le dessein de s'en servir dans le jugement qu'ils portaient sur le règne et qui serait transmis à la postérité. C'est pourquoi il fallait que les histoires qu'ils rapportaient fussent crédibles.

L'impératrice Théodora assistait aux courses de l'hippodrome où son époux Théophile concourait sous la couleur bleue, ce qui ne manqua pas de surprendre une fois de plus l'ambassadeur omeyyade qui était admiratif de sa beauté, comme nous l'avons vu. Eudocie Ingérina, épouse de Basile, co-impératrice avec Eudocie Dékapolitissa, assistait aux courses de chevaux à l'hippodrome Saint-Mamas en septembre 866 en l'honneur du nouveau-né Léon[162]. Al-Marwazi, médecin arabe du début du XIIe siècle, décrit les manifestations données à l'hippodrome : concert, luttes, courses, tout cela en présence de l'empereur et de l'impératrice avec leur cour respective, celle de l'empereur en rouge, celle de l'impératrice en vert. Il mentionne des combats d'animaux, entre chiens et renards, guépards et antilopes, lions et taureaux, tandis que les spectateurs festoyaient, buvaient et dansaient. Il s'étonne non seulement de la présence de l'impératrice aux jeux, mais plus encore du fait que les « hommes de l'impératrice défient ceux de l'empereur » et, si ses hommes étaient vainqueurs, l'impératrice elle-même leur distribuait les prix[163]. Al-Marwazi

---

REB 64-65, 2006-2007, p. 283-309, ici p. 290 (repris dans Id., *Hagiography in Byzantium: Literature, Social History and Cult*, Farnham / Burlington 2011 [Variorum Collected Studies Series 989], no XV). Récit dans *Miracles de la Vierge de Pègè* : *AASS* Nov. III, p. 880 ; C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire: Sources and Documents*, Englewood Cliffs NJ 1972, p. 156-157 (traduction) ; A. M. Talbot, Two Accounts of Miracles at the Pege Shrine in Constantinople, *TM* 14 (*Mélanges Gilbert Dagron*), 2002, p. 605-615.

162. Nombre de contemporains en attribuaient la paternité à Michel III, cf. Léon le Grammairien, p. 249-251 ; Syméon Magistros, 131.45-54, p. 255-259. Le palais, l'hippodrome et le port de Saint-Mamas étaient situés sur le Bosphore au sud des murailles, cf. R. Janin, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964² (Archives de l'Orient chrétien 4A), p. 196, 473-474 (quartier de Beşiktaş).

163. Minorsky, Marvazi on the Byzantines (cité n. 99), p. 461-462, et commentaire p. 467-468 ; N. P. Ševčenko, Wild Animals in the Byzantine Parks, dans *Byzantine Garden Culture*, éd. A. Littlewood, H. Maguire et J. Wolschke-Bulmahn, Washington DC 2002, p. 75, n'a pas noté cette incohérence chronologique.

ajoute que si les cochers de l'impératrice l'emportaient sur ceux de l'empereur aux courses, c'était un mauvais présage pour l'issue de la guerre contre les musulmans. Ces données ne semblent pas être un témoignage du XIIe siècle, mais davantage une mise en forme de récits d'auteurs arabes antérieurs, remontant sans doute aux IXe-Xe siècles quand Harun ibn Yahya décrivait le cérémonial à Constantinople[164]. Zoé et Théodora assistèrent au printemps 1043, assises sur le parvis de l'église du Sauveur de la Chalcé aux côtés de Constantin IX Monomaque, au triomphe célébrant la victoire impériale sur la tentative d'usurpation de Maniakès dont la tête avait été fixée au sommet de l'hippodrome[165]. Il semble que la présence d'une impératrice lors de la célébration d'un triomphe fût assez inhabituelle, mais c'était dans le cas présent une façon de reconnaître que l'empereur tenait son pouvoir des deux princesses impériales[166]. À la fin du XIIe siècle, Benjamin de Tudèle, qui visitait Constantinople, mentionne que chaque année, à Noël, il y avait nombre de divertissements à l'hippodrome. Des habitants du monde entier s'exhibaient devant l'empereur et l'impératrice. Il y avait des jongleurs, mais aussi des combats de bêtes sauvages, lions, léopards, ours, ânes sauvages, oiseaux. Nulle part ailleurs il n'existait de tels spectacles[167]. En 1200, à l'occasion du mariage des deux filles d'Alexis III Ange, Irène avec Alexis Paléologue et Anne avec Théodore Laskaris, furent offerts jeux et divertissements avec musique, dans un théâtre improvisé dans la cour du palais des Blachernes, auxquels assistaient l'empereur, l'impératrice et tous ceux qui étaient d'illustre *génos*, y compris les princesses impériales[168]. Furent données des courses de char, mais selon une parodie du cérémonial. Un eunuque très riche, appartenant aux plus hauts dignitaires, entra dans le théâtre sur un cheval de bois, jouant le rôle de l'éparque de Constantinople, en mimant à la fois un magnifique cavalier et un cheval qui se cabrait et hennissait, puis changeant de rôle il imitait le *mapparios*. Que la présence aux courses ou au théâtre des impératrices fût habituelle, on ne saurait en douter : il était du rôle de l'impératrice d'accompagner son époux et de se montrer au peuple, mais lors des jeux donnés par Alexis III Ange, la parodie du cérémonial aurait mis en danger l'impératrice et la cour si justement l'empereur n'avait pris soin d'en limiter l'accès à un nombre très réduit de spectateurs : l'empereur, l'impératrice, leurs proches les plus fidèles. Néanmoins la question se pose de savoir si le cérémonial avait gardé la signification qu'il avait au Xe siècle de reproduire symboliquement l'ordre divin et d'assurer l'ordre politique et social. La sacralité religieuse ne se substituait-elle pas progressivement

164. A. Vasiliev, Harun ibn-Yahya and his description of Constantinople, *Seminarium Kondakovianum* 5, Prague 1932, p. 149-163. On rappellera par ailleurs l'impression exceptionnelle que fit Théodora lors de l'ambassade d'al-Ghazal, cf. ci-dessus n. 99.

165. Michel Psellos, t. 2, p. 6-7.

166. M. McCormick, *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge / Paris 1990 (Past and Present Publications), p. 204. En revanche, Théodora n'assista pas au triomphe de son époux Théophile en 831 : elle dut regagner le palais avec sa cour de femmes alors que la cour des hommes suivait Théophile, voir ci-dessous.

167. *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, éd. et trad. M. N. Adler, New York 1907 ; Ševčenko, *Wild animals* (cité n. 164), p. 76.

168. Nicétas Choniatès, éd. p. 508-509, trad. p. 280.

à la sacralité impériale ? Ou plutôt n'était-elle pas nécessaire désormais à la sacralisation de l'empereur ? N'est-ce pas l'époque où s'introduisit le rituel de l'onction par le patriarche qui seul permettait désormais de légitimer l'empereur[169] ?

Les promenades champêtres, les résidences de loisir et les pèlerinages

L'impératrice allait souvent résider dans un palais d'été, comme à Hiéreia par exemple, de l'autre côté du Bosphore. L'*augousta* disposait de bateaux, rouges et noirs, spécialement affrétés à son service. Du temps de l'empereur Léon VI, ils étaient sous l'autorité du préposé à la table de l'impératrice, séparément des bateaux de l'empereur qui se trouvaient quant à eux sous l'autorité du protospathaire de la phiale. Sous le règne de Romain Lécapène, ils furent réunis à la flotte de l'empereur, à la suite d'une rumeur selon laquelle les rameurs de la flotte de l'impératrice auraient fomenté un complot[170]. Il est probable que lors de ces déplacements l'impératrice partait avec toute sa cour féminine et emmenait avec elle ses enfants. Parfois, c'était l'impératrice mère comme Théodora, qui accompagnait son fils Michel III quand il allait pique-niquer après la chasse[171]. Y avait-il alors un certain laisser-aller dans le cérémonial ? Les déplacements en famille étaient bien plus fréquents qu'il n'y paraît d'après les sources et c'est un peu par hasard que l'on apprend que l'empereur Alexis Ier est allé par deux fois visiter saint Cyrille dans son village de Philéa de Thrace avec sa femme, l'impératrice Irène, et ses enfants ; il paraît qu'à la seconde visite, en 1105, le saint était tellement affaibli que ce fut l'impératrice elle-même qui lui donna à manger et à boire, mais ne nous y trompons pas : le geste de l'impératrice faisait partie du cérémonial de cette visite impériale[172].

On peut se demander une fois de plus comment se déplaçait l'impératrice pour de si grandes distances. Sans doute a-t-on un indice dans la description du voyage de Marie, la sœur de Michel IV et mère du césar Michel (futur Michel V), qui se rend à Éphèse en pèlerinage en mai 1040. Elle est à cheval en amazone. Elle porte un pantalon (?) bleu et, dessus, un manteau sombre et un voile jaune. Elle est escortée de deux groupes de cavaliers avec un couvre-chef rouge[173]. Nous verrons plus loin que l'impératrice Irène Doukaina se déplaçait en litière. Néanmoins, contrairement à la veuve Danèlis dont les trois cents serviteurs se relayaient pour la porter du Péloponnèse à Constantinople[174], l'impératrice avait sa litière portée par deux mules.

169. Voir à ce propos Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 284. L'auteur pense néanmoins que la coupure daterait de la quatrième croisade (*ibid.*, p. 282). Quelques siècles auparavant, Michel III avait l'habitude de parodier le cérémonial religieux, chose inimaginable pour un empereur au xiie siècle, ce qui témoigne de l'évolution des mentalités entre les deux époques.

170. *Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio*, éd. G. Moravcsik et R. J. H. Jenkins, Washington DC 1967 (CFHB 1), chap. 51, l. 49-51, 65-68, 102-103, 145-555 : l'impératrice mise en question était certainement Zoé Karbonopsina.

171. Jean Skylitzès, éd. p. 126, trad. p. 109-110.

172. *La Vie de saint Cyrille le Philéote moine byzantin († 1110)*, éd. et trad. É. Sargologos, Bruxelles 1964 (Subs. Hag. 39), chap. 52, p. 470.

173. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle*, miniature 523, fol. 214v ; Jean Skylitzès, éd. p. 408, trad. p. 338.

174. *Vie de Basile* (cité n. 111), chap. 74, p. 254-255.

Aller à la rencontre de l'empereur quand il revient de campagne et accompagner l'empereur en campagne

En 831 (837 ?)[175], Théodora alla jusqu'à Hiéreia à la rencontre de Théophile qui revenait de campagne. La cérémonie est solennelle : l'*augousta* sortit de la Ville avec le représentant de l'empereur, le *magistros*, l'éparque de la Ville et tout le Sénat, ce qui devait représenter une foule considérable. Les sénateurs allèrent à la rencontre de l'empereur juste avant son arrivée et se prosternèrent. L'impératrice rencontra l'empereur à l'intérieur de la clôture du Chamaitriklinos quand il descendit de cheval. Elle se prosterna et l'embrassa. L'empereur ordonna au Sénat de rester avec lui à Hiéreia une semaine pour laisser le temps aux prisonniers agarènes d'arriver. Il ordonna aussi aux femmes des sénateurs, qui avaient donc quitté la Ville, de raccompagner là-bas l'*augousta*[176]. On constate donc que l'*augousta* s'est déplacée jusqu'à Hiéreia avec sa cour en même temps que la cour masculine allait à la rencontre de l'empereur.

Quelques impératrices accompagnèrent leur époux en campagne[177] et cela était souvent source de troubles à l'intérieur de l'armée. En juin 812, Prokopia accompagna Michel Ier Rhangabé dans son expédition contre les Bulgares qui assiégeaient alors Déveltos. Sa présence suscita le mécontentement de l'armée qui trouvait que l'empereur était complètement soumis à son épouse[178]. Au début du mois de mai 813, Prokopia accompagna à nouveau son époux dans une campagne en Thrace contre les Bulgares : elle s'adressa aux soldats les exhortant à garder son époux en vie pendant la bataille. Les troupes se moquèrent de l'empereur[179]. Jusqu'à quel point l'impératrice n'allait-elle pas alors au-delà du rôle qui lui était imparti et de l'espace qui lui était réservé au palais ? Il semble que la transgression des espaces masculin et féminin était chose courante dans les campements militaires bien avant le XIIe siècle[180]. Théophanô accompagna avec ses enfants Nicéphore Phokas dans sa campagne de Cilicie au printemps 964. Elle resta en arrière dans la forteresse de Drizion où la miniature du Skylitzès la représente trônant (figure 7)[181]. Les fresques du Grand Pigeonnier de Çavuşin en Cappadoce témoignent aussi de sa présence aux côtés de l'empereur dans cette campagne qui dura vraisemblablement plusieurs mois et à l'issue de laquelle la famille impériale résida en Cappadoce où Nicéphore Phocas

175. La date des deux triomphes de Théophile n'est pas bien établie : on a pu se demander s'il ne s'agissait pas d'un cérémonial reconstitué à partir des deux, cf. TREADGOLD, The Problem of the Marriage, p. 331-332 ; ID., *The Byzantine Revival*, p. 275.

176. CONSTANTIN VII PORPHYROGENÈTE, *The Book of Ceremonies*, t. 1, p. 504.

177. Al-Marwazi s'étonnait qu'une impératrice puisse accompagner l'empereur, son époux, en campagne : MINORSKY, Marvazi on the Byzantines (cité n. 99), p. 460.

178. THÉOPHANE, AM 6304 (juin 812), p. 679.

179. *Ibid.*, AM 6305 (813), p. 684 ; LÉON LE GRAMMAIRIEN, p. 337.

180. KAZHDAN, MCCORMICK, *The Social World* (cité n. 88), p. 184. Les auteurs n'ont pas considéré assez attentivement que la présence des femmes suscitait des problèmes depuis la haute époque.

181. JEAN SKYLITZÈS, éd. p. 268, trad. p. 225 ; TSAMAKDA, *The Illustrated Chronicle*, miniature 390, fol. 151r : elle est représentée assise sur un trône, en habits dorés, un voile rouge sous une couronne dorée, à l'intérieur d'un palais dans une forteresse. Devant elle trois dignitaires à bonnet blanc. À l'extérieur l'empereur Nicéphore Phocas, vêtu d'un *loros* doré et tenant un sceptre, s'apprête à partir en campagne.



Figure 7 - Théophano à Drizion (Cilicie), *codex Vitr.* 26-2, fol 151r, registre supérieur (© BNE, Madrid)

fit décorer l'église[182]. Eudocie Makrembolitissa accompagna Romain Diogène au début de sa campagne de Mantzikert : elle traversa les détroits du Bosphore quand elle eut reçu la colombe envoyée par son époux et passa quelque temps avec lui avant qu'il ne s'enfonçât en Anatolie[183]. Irène Doukaina accompagnait Alexis I[er] (surtout après 1105) dans de fréquentes expéditions[184] sous prétexte de soigner l'empereur, qui souffrait énormément des pieds du fait de la goutte, et de déjouer les complots[185]. Son gynécée la suivait[186]. Néanmoins, la présence féminine dans le camp militaire s'avérait délicate pour l'impératrice qui devait conserver la distance nécessaire à sa majesté. Alors elle se déplaçait en litière qui était recouverte du voile impérial et « sa divine personne restait cachée »[187]. Peine perdue, l'impératrice était mal acceptée par l'armée : des libelles sont jetés dans la chambre impériale, contenant des invectives contre la *basilissa* Irène Doukaina[188]. Là encore, comme pour l'exemple de Prokopia, on constate que la présence de l'impératrice au sein de l'armée contrevenait à l'ordre de la cour. On retrouve Irène au siège de Dyrrachium (1107-1108) : elle restait à Thessalonique loin des opérations et l'empereur venait la rejoindre dès qu'il en avait la possibilité[189]. En 1116, elle résidait à Prinkipo, sans doute dans le monastère construit par Irène l'Athénienne, qui abrita nombre d'impératrices

182. L'impératrice est représentée à gauche de Nicéphore Phocas debout sur un trône tandis que le père et le frère de l'empereur figurent à droite, voir C. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce. Mémoire de Byzance*, Paris 1997 (Patrimoine de la Méditerranée), p. 58-67. Une prière invoquant la protection divine la nomme *despoina*.

183. Michel Attaliate, trad. A. Kaldellis et D. Krallis, *Michael Attaleiatès, The History*, Cambridge MA / Londres 2012 (Dumbarton Oaks Medieval Library 16), p. 263.

184. Anne Comnène (cité n. 71), XII, 3, 3, t. 3, p. 60.

185. *Ibid.*, XII, 3, 5, t. 3, p. 61.

186. Zonaras (cité n. 55), 18.26.9, p. 752, 373.12.15.

187. Anne Comnène (cité n. 71), XII, 3, 6, t. 3, p. 62.

188. *Ibid.*, XIII, 1, 7, t. 3, p. 89.

189. *Ibid.*, XIII, 4, 1, t. 3, p. 100.

souvent contre leur gré, alors que l'empereur était en campagne contre les Turcs et elle le rejoignait dès que cela était possible[190]. Une monère était spécialement affrétée pour les déplacements de l'impératrice. On remarque qu'il n'est plus question d'une flotille de l'*augousta* comme au xe siècle, mais d'une seule monère réservée aux impératrices[191]. Penser que le cérémonial était absent lors des déplacements de l'impératrice est erroné : il y avait un ordonnancement très précis concernant la tente de *l'augousta,* son personnel, son trésor. Elle pouvait être très luxueuse[192]. Les impératrices n'hésitaient pas à faire des distributions d'or soit aux officiers de l'armée[193], soit aux nécessiteux qu'elles rencontraient sur le chemin ou conviaient dans leur tente. Elles imitaient en cela l'empereur dont la table était comme « un banquet divin »[194].

La première place

Il n'est pas rare que plusieurs *augoustai* autres que l'épouse de l'empereur résident dans le palais. Les possibilités étaient nombreuses, quand le fils et co-empereur du grand empereur se mariait : nous avons vu Hélène, épouse de Constantin VII, présider les cérémonies avec sa bru lors de l'ambassade d'Olga. Le cas de la présence simultanée de l'impératrice mère et de « sa » ou « ses » brus était fréquent, raison pour laquelle il est souvent fait mention d'*augoustai* au pluriel dans les acclamations[195]. On peut citer, à la fin du viiie siècle, la présence au palais d'Eudocie, épouse de Constantin V, et de sa bru Irène l'Athénienne épouse de Léon IV. Il y avait aussi, et fort communément, la présence des princesses impériales, filles du couple impérial, proclamées *augoustai*, comme ce fut le cas vers 830 des trois filles aînées de Théophile, Thècle, Anne et Anastasie[196]. Il est certain que Thècle, la conseillère de son père,

190. *Ibid.*, XV, 1, 6, XV, 3, 1, t. 3, p. 190, 193.

191. *Ibid.*, XV, 2, 2, t. 3, p. 191.

192. Voir Malamut, La tente impériale à Byzance (cité n. 26), p. 73-75.

193. Prokopia distribuait des dons d'argent aux troupes et des cadeaux aux officiers (mai 813) en Thrace : cf. Théophane, AM 6305 (813), p. 684 ; Léon le Grammairien, p. 336-337.

194. Irène Doukaina faisait la charité pendant toute la route, cf. Anne Comnène (cité n. 71), XII, 3, 9, t. 3, p. 63-65. Voir pour Alexis Ier, *ibid.*, t. 3, p. 214.

195. Voir les acclamations à la fête de la Nativité, lors des réceptions : « Nombreuses années, une telle et une telle *augoustai* des Romains. » Ces acclamations associent également les porphyrogénètes : chap. 2 (Constantin VII Porphyrogenète, *Le Livre des cérémonies*, I, chap. 2, t. 1, p. 30 ; *The Book of Ceremonies*, I, chap. 2, t. 1, p. 36). Mais il faut noter la variabilité pour les impératrices : les *augoustai* sont absentes aux acclamations, chap. 3 ; présentes chap. 4 dans le *polychronion* pour la fête de la Sainte Pâque, cf. Constantin VII Porphyrogenète, *Le Livre des cérémonies*, t. 1, p. 39 ; *The Book of Ceremonies*, t. 1, p. 44 ; présentes chap. 5 pour le Lundi après Pâques dans le *Trisagion* pour les « pieuses *augoustai* qui aiment Dieu », également dans l'apélatique : « Sauvez les souverains avec les souveraines et les porphyrogénètes », Constantin VII Porphyrogenète, *Le Livre des cérémonies*, t. 1, p. 42 ; *The Book of Ceremonies*, t. 1, p. 47-48, voir à ce sujet Dagron, Quelques remarques (cité n. 122), p. 244.

196. Si l'on s'en tient à la date traditionnelle du mariage, Théophile aurait couronné ses trois filles au tout début des années 830, voir Treadgold, *The Byzantine Revival*, p. 283. Il est vrai que cette datation rend très difficile la chronologie de si nombreuses naissances en si peu de temps, sans compter celles à venir de Constantin qui mourut accidentellement à l'âge d'un an et de deux autres filles, Pulchérie et Marie, et enfin celle de Michel qui avait, on le sait, trois ans lors de la mort de Théophile en 842, cf. Signes Codoñer, *The Emperor*

devait occuper une place privilégiée dans le cérémonial, si l'on considère qu'elle figurait aux côtés de Théophile et de Théodora au droit d'une monnaie d'or sans doute commémorative[197]. Au début du règne personnel de Michel III en 856, Théodora s'accrocha au pouvoir pendant deux ans, puis, après avoir été envoyée au couvent, elle revint au palais. Il paraît que vers 863 il y avait plusieurs *augoustai*, d'abord l'épouse de Michel III, Eudocie Dékapolitissa, peut-être Théodora, sa mère, qui serait revenue en grâce, et enfin Thècle, sa sœur, qui aurait été le lot de consolation de Basile, son écuyer[198]. Skylitzès confirme la présence, sous le règne de Michel III, de plusieurs *augoustai* dont les robes d'apparat étaient conservées dans le trésor[199]. On peut se demander combien il y avait d'*augoustai* sous le règne de Romain Lécapène : outre Théodora son épouse, il y avait Hélène, fille de Romain et épouse de l'empereur Constantin VII, Sophie, l'épouse de Christophore, qui fut proclamée *augousta* à la mort de Théodora en 922, sans compter les épouses des autres fils de Romain Lécapène qui furent tous couronnés[200]. Basile Ier résolut une grande partie du problème en envoyant ses quatre filles au monastère[201]. À la fin du XIIe siècle on peut citer la difficile, si ce n'est l'impossible coexistence ou plutôt la rivalité ouverte entre les trois *augoustai*, Marie d'Antioche, veuve de Manuel Ier, Marie la Porphyrogénète, fille de Manuel et de Berthe de Sulzbach, et Agnès, la jeune fille venue de France épouser Alexis II. Cette multiplication des *augoustai* et des problèmes posés par la multiplication concordante des gynécées et des crises palatiales issues de la jalousie entre les impératrices a attiré l'attention de Judith Herrin qui y a consacré plusieurs études[202].

Theophilos and the East (cité n. 9), p. 118-120 et p. 464. Néanmoins la chronologie haute donnée par l'auteur pour rendre compte du mariage de Marie, la dernière née, laisserait un laps de temps de près de quinze ans entre la naissance de celle-ci en 825-826 et celle de Michel en 840, ce qui est tout aussi invraisemblable.

197. P. GRIERSON, *Catalogue of Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, t. 3/1, Washington DC 1973, p. 428 ; voir GARLAND, *Byzantine Empresses* (cité n. 88), p. 99.

198. Plusieurs *augoustai*, cf. CONSTANTIN VII PORPHYROGENÈTE, *Le Livre des cérémonies*, I, chap. 78, t. 2, p. 122, 123, 126, 128, 132 ; *The Book of Ceremonies*, I, chap. 69, t. 1, p. 315, 316, 320, 323, 331 : ce chapitre daterait du règne de Michel III ; retour de Théodora au palais, comme en témoigne le don équivoque qu'elle fit à son frère Bardas d'une tunique fastueuse ornée de perdrix dorées, mais trop courte pour lui, cf. *Théophane continué*, IV.42, p. 294, GÉNÉSIOS (cité n. 131), p. 74 ; Thècle comme lot de consolation pour Basile à la place de sa femme Eudocie Ingérina, maîtresse de Michel III : GEORGES LE MOINE CONTINUÉ (cité n. 10), p. 828.

199. JEAN SKYLITZÈS, éd. p. 132, trad. p. 113.

200. À cette époque, le moine Basile fut invité une semaine entière au palais par l'impératrice Hélène, la première *augousta*, et il fut reçu chaque jour par les empereurs, fils de Romain, et leurs épouses pour les bénir, cf. *The Life of Saint Basil the Younger*, éd. et trad. D. F. SULLIVAN, A.-M. TALBOT et S. MCGRATH, Washington DC 2014 (Dumbarton Oaks Studies 45), p. 125-127.

201. JEAN SKYLITZÈS, éd. p. 134, trad. p. 115.

202. J. HERRIN, Les femmes de la cour à Byzance, dans *Impératrices, princesses, aristocrates et saintes souveraines de l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge et au début des Temps Modernes*, éd. É. MALAMUT et A. NICOLAÏDÈS, Aix-en-Provence 2014 (Le temps de l'histoire), p. 55-68. HERRIN, *Unrivalled Influence*, p. 219-237.

La concurrence des impératrices se reflétait dans leur titulature et affectait même les maîtresses attitrées de l'empereur : on rappellera que Marie Sklèraina, maîtresse de Constantin IX Monomaque, était officiellement appelée *despotis* et *basilis* à la suite du traité et des serments échangés avec Zoé[203]. Une telle titulature officielle donnait droit à la Sklèraina de participer à part entière au cérémonial impérial : elle siégeait en avant avec Zoé et Constantin. Toutes deux (Zoé et la Sklèraina) assistaient l'empereur et s'entretenaient avec lui des mêmes affaires. Quant à lui, tenant la balance égale entre les deux femmes, il pesait leur avis et parfois donnait l'avantage à la « seconde impératrice » (*deutera basilis*).

Le peuple était toujours très sensible à une modification du cérémonial et de son ordonnancement comme en témoigne l'anecdote rapportée par Michel Psellos sur les impératrices Zoé et Théodora et la *sébastè* Sklèraina, alors qu'elles se rendaient au théâtre : « Défilaient et l'impératrice et sa sœur et, après elle, la sébaste (car les impératrices l'avaient, conformément à la volonté de l'empereur, honorée de cette dignité nouvelle). Comme donc elles défilaient – la procession les conduisait au théâtre – alors pour la première fois la foule la vit marchant avec les impératrices et quelqu'un de ceux qui sont experts en l'art de flatter émit à voix assez haute ce mot du poète "*ou nemesis*" sans pousser plus loin le vers[204]. » Pourtant quelque temps plus tard, le 9 mars 1044, le jour de la fête des Quarante Saints Martyrs, l'empereur, sortant de la Chalcé pour aller en cortège vénérer les saints, dut affronter une révolte populaire au cri de « Nous ne voulons pas de la Sklèraina comme impératrice ! Nous ne voulons pas qu'elle fasse mourir nos mères, les porphyrogénètes Zoé et Théodora. » Et, ajoute le narrateur, si les impératrices n'étaient pas apparues aussitôt au balcon, il y aurait eu une véritable émeute et on aurait compté les morts[205].

Au-delà de l'interprétation de cet événement comme une révolte populaire contre le retour des *dynatoi* personnifiés par la Sklèraina, qu'a analysée Éric Limousin dans un article récent[206], l'égalité de majesté entre les deux sœurs, chère au peuple de Constantinople, datait des événements de 1042. Le peuple révolté contre Michel V avait alors promu Théodora au même rang que sa sœur en la proclamant impératrice à Sainte-Sophie, ce qui n'avait pas été sans difficulté car, jusque là, elle avait été reléguée à la seconde place par Zoé et même enfermée au monastère du Pétrion et Zoé n'admettait pas facilement que sa sœur partageât la première place avec elle[207].

203. Michel Psellos, t. 1, p. 145.

204. Il s'agit du célèbre vers d'Homère, *ibid.*, t. 1, p. 147. Voir *Iliade*, III, 156 : « Il ne faut pas s'indigner si Troyens et Achéens aux beaux jambarts, pour une telle femme, souffrent longtemps des douleurs. On s'étonne de voir comme, à celui des immortelles, son visage ressemble. »

205. Jean Skylitzès, éd. p. 434, trad. p. 361.

206. É. Limousin, Zoé, derrière l'image et les mariages, une politique ?, dans *Impératrices, princesses, aristocrates* (cité n. 202), p. 71-83.

207. Jean Skylitzès, éd. p. 420, 422, trad. p. 348, 350 : « Le pouvoir était revenu entre les mains de Zoé qui, à son corps défendant, avait pour co-régnante, ainsi que je l'ai dit, sa sœur Théodora. »

En 1042 elles étaient toutes deux impératrices souveraines de par la volonté du peuple de Constantinople et le ralliement des principaux dignitaires[208]. Elles furent alors proclamées *autokratores*[209]. Elles siégeaient comme les empereurs en avant de la tribune impériale, mais, selon Psellos, Théodora était un peu retrait, signifiant par là qu'elle avait donné la préséance à Zoé et qu'elle tenait donc un rang inférieur[210]. Elles étaient entourées par un premier rang formé des différents corps d'armée du palais. Un second cercle était constitué des dignitaires « en faveur ». Un troisième cercle était encore constitué de gardes du palais. Elles « donnaient des ordres d'une voix tranquille » : les deux sœurs s'appliquaient à reproduire le modèle laissé par le cérémonial macédonien [211]. Elles furent ensuite considérées comme les authentiques dépositaires du pouvoir impérial, comme en témoigne leur nécessaire apparition publique lors de la révolte du peuple en 1042 et lors de la révolte de Léon Tornikès en 1047. L'empereur était à nouveau menacé de perdre son trône, d'autant que la rumeur enflait sur sa mort présumée, c'est alors qu'il se montra, revêtu des habits impériaux, avec les impératrices, assis à l'un des balcons du palais[212].

On peut imaginer que le cérémonial entourant la régente devait être identique, avec néanmoins la restriction que la régente au nom de son (ou ses fils) n'était pas proclamée *autokratôr*, même si elle en détenait le pouvoir. Les miniatures nous montrent Théodora trônant soit seule, soit avec son fils Michel, soit avec son conseiller Théoktistos : on distingue souvent un groupe de dignitaires ou de sénateurs, mais peu d'hommes en armes. Les textes parallèlement soulignent le rôle de l'*augousta* dans les fêtes de l'orthodoxie habituellement présidées par l'*autokratôr* : ainsi, Théodora, veuve de Théophile, présidait le banquet donné dans le palais de Karianos pour la fête de l'orthodoxie, assistée du clergé[213]. Eudocie Makrembolitissa est mentionnée comme trônant entre ses deux fils : Zonaras souligne « en toute circonstance officielle »[214]. Elle se tenait à la place prévue par le cérémonial pour l'*autokratôr* entre les autres *basileis*[215].

208. Sur ce bref moment d'unité, voir Limousin, Zoé, derrière l'image (cité n. 206), p. 75.
209. Michel Attaliate (cité n. 183), p. 28.
210. Michel Psellos, t. 1, p. 116.
211. *Ibid.*, t. 1, p. 118. Pour la *renovatio* du cérémonial par les deux sœurs, voir Hill, James, Smythe, Zoe: The Rhythm Method of Imperial Renewal (cité n. 57), p. 227.
212. Michel Psellos, t. 2, p. 21.
213. *Théophane continué*, IV.11, p. 228.
214. Zonaras (cité n. 55), p. 682-683.
215. A-t-elle été proclamée *autokratôr* ? N. Oikonomidès est d'avis que, si Eudocie en a eu le rôle, elle ne fut pas proclamée pour autant, voir N. Oikonomidès, Le serment de l'impératrice Eudocie (1067) : un épisode de l'histoire dynastique de Byzance, *REB* 23, 1961, p. 123 (repris dans Id., *Documents et études sur les institutions de Byzance*, Londres 1976 [Variorum Collected Studies Series 47], nº III). Pour un avis contraire, C. Christophilopoulou, La régence à Byzance, *Σύμμεικτα* 2, 1970, p. 65-75.

Nous n'avons pas fait l'inventaire de toutes les apparitions publiques de l'impératrice, qui d'ailleurs sont souvent éludées tant elles étaient habituelles, notamment leurs visites dans les églises ou les bâtiments religieux dont elles étaient les fondatrices ou les protectrices. Car il ne faudrait pas oublier le rôle particulièrement important qu'elles avaient dans leurs actions de dévotions et de donations pieuses que nous avons relevées à l'occasion d'un cérémonial qui a retenu l'attention des contemporains. Il suffit d'évoquer ici les célèbres mosaïques de Sainte-Sophie où sont représentées les impératrices Zoé Karbonopsina et Irène Piroska, l'épouse de Jean II, pour rappeler qu'elles ont été, comme les empereurs, des mécènes financiers et artistiques. Chaque fois un cérémonial adapté devait mettre en scène l'impératrice mécène, comme nous l'avons vu dans le cas des donations d'Irène l'Athénienne à Pègè. Nous nous sommes donc concentrée sur les cérémonies qui faisaient de la jeune fiancée une *augousta* et préparaient son entrée dans la capitale, sur son apparition lors de son mariage et de son couronnement telle un astre à ses sujets (la *prokypsis*) – scène maintes fois décrite ou illustrée dans les miniatures d'ouvrages importants comme le tome synodal de 1166 –, sur sa fonction de représentation dans les cérémonies de cour, sans oublier le rituel important de la naissance des porphyrogénètes, sur le déploiement de sa majesté lors des réceptions au palais ou de ses pérégrinations, qui étaient l'occasion de côtoyer ses sujets et de dispenser la charité. Nous l'avons vue vêtue de pourpre, symbole du pouvoir impérial, ou de bleu, s'assimilant de façon allégorique à la Vierge, ou encore de doré, diffusant la lumière aux côtés de son époux, l'empereur-soleil. Les couleurs étaient associées aux vêtements propres à l'impératrice, comme la longue robe à larges manches, le *loros* et le *thorakion*, et aux *regalia* : la couronne avec *prépendoulia* ou de grandes boucles d'oreille, et les chaussons rouges.

Pourtant, au terme de cette étude, nous sommes étonnée de ce que la cérémonie des funérailles soit le plus souvent passée sous silence[216]. Nous nous sommes interrogée sur cette curieuse absence. Nous en avons décelé des causes évidentes : retrait plus ou moins forcé du palais de la reine mère alors que son époux est mort et clôture dans un monastère où elle finit par décéder loin des honneurs impériaux. Les exemples foisonnent et concernent également les sœurs du jeune empereur si elles n'ont pas été mariées. Ainsi, Euphrosyne, peu de temps après le mariage de son beau-fils, Théophile, avec Théodora, se retira dans le monastère qu'elle avait fondé, dit de Kyra Euphrosyne, et elle y fut ensevelie dans un tombeau en marbre de Bithynie[217]. Théodora elle-même dut se retirer au monastère de Gastria quand son fils Michel III exerça seul le pouvoir souverain. Elle y fut ensevelie avec sa mère Théoktistè, son frère Pétronas et trois de ses filles. Si la *Vie de Théodora* livre une version suspecte de sa fin avec un cercle de pleureuses et la visite à son chevet de son fils Michel, en aucun cas il ne s'agit de « funérailles impériales »[218]. Pour les impératrices dont la mort survenait au cours du règne de leur époux, le *Livre*

216. Voir, en Occident, les relations par les chroniqueurs de la cérémonie des funérailles de la reine pour une époque postérieure dans Gaude-Ferragu, *La reine au Moyen Âge* (cité n. 98), p. 188-192.

217. Constantin VII Porphyrogenète, *The Book of Ceremonies*, II, chap. 42, t. 2, p. 647.

218. *Ibid.*, p. 647-648 ; *Life of Theodora*, p. 380-382.

des cérémonies souligne que leurs funérailles devaient être identiques à celles de celui-ci, d'abord l'exposition du corps aux Dix-Neuf Lits sur le lit d'or. Ainsi est-il écrit : « Il faut savoir que le même cérémonial, le même ordre et la même liturgie ont lieu pour l'enterrement de l'*augousta.* » Étaient réunis les corporations, le clergé et l'ensemble du Sénat. Le maître des cérémonies devait dire, lorsque l'on emportait l'*augousta* hors du palais : « Sors impératrice, le Roi des Rois et le Seigneur des Seigneurs t'appelle[219]. » Ensuite la dépouille était portée à la Chalcé, puis le cortège s'avançait sur la Mésè jusqu'au lieu de sépulture, où la couronne était retirée, les Saints-Apôtres à l'époque considérée.

Les témoignages des contemporains sont peu diserts sur les funérailles des impératrices et l'image de leur ensevelissement est contrastée. On rappellera ici les récits concernant les épouses de Léon VI. La première, Théophanô, qu'il avait recluse au monastère, fut sanctifiée après sa mort à la suite d'une série de miracles[220]. De Zoé Zaoutzaina, sa deuxième épouse morte fin 899, un an et huit mois après sa proclamation, un chroniqueur rapporte que l'on prépara un sarcophage pour y déposer son corps et « on y remarqua une inscription gravée qui disait ceci : "la misérable fille de Babylone" »[221]. La troisième, Eudocie Baïana, morte en couches un an après son mariage, après que l'higoumène du monastère Saint-Lazare eut refusé de l'ensevelir le jour de Pâques, eut droit le lendemain à des funérailles impériales en présence du Sénat sacré, dans une grande manifestation de deuil public[222]. Ces trois impératrices furent ensevelies aux Saints-Apôtres dans le mausolée de Constantin dans des sarcophages luxueux[223]. Des autres impératrices qui eurent pourtant grande réputation il n'est pas dit grand-chose, si ce n'est que leur corps était rapatrié à Constantinople si elles décédaient loin de la capitale, telle Irène Piroška, si vénérée pourtant, morte en Bithynie en août 1134. L'empereur Jean avait escorté sa dépouille jusqu'à Constantinople et observé le deuil[224]. Il est dit aussi qu'Irène avant sa mort avait abandonné ses insignes pour l'habit monastique sous le nom de Xéné. Eut-elle droit à des funérailles impériales ? Peut-être, comme Blanche de Castille, fut-elle revêtue des habits impériaux qui recouvraient ses vêtements de moniale et eut-elle le front ceint d'une couronne quand son corps fut exposé[225].

219. Constantin VII Porphyrogénète, *Le Livre des cérémonies*, II, chap. 69, t. 2.

220. *Vie anonyme de sainte Théophanô* (*BHG* 1794), éd. E. Kurtz, *Zwei griechische Texte über die Hl. Théophanô, die Gemahlin Kaisers Leo VI.*, Saint-Pétersbourg 1898 (Zapiski imperatorskoj Akademii Nauk. 8e série, 3/2), chap. 24-31, p. 16-23. Pour le rôle de Théophanô dans la tentative de sanctification de la dynastie macédonienne, voir Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 209-213.

221. Jean Skylitzès, éd. p. 179, trad. p. 151.

222. *Vita Euthymii Patriarchae Cp.* (cité n. 38), p. 62-64 ; P. Karlin-Hayter, L'adieu à l'empereur, *Byz.* 61, 1991, p. 148-149.

223. Constantin VII Porphyrogenète, *The Book of Ceremonies*, II, chap. 42, p. 643.

224. Jean Kinnamos, éd. p. 14, trad. p. 23 ; *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche 1166-1199*, éd. et trad. J.-B. Chabot, t. 3, Paris 1906, p. 234.

225. Gaude-Ferragu, *La reine au Moyen Âge* (cité n. 98), p. 188.

Mais le fut-il ? Rien n'est moins sûr après le transfert de la dépouille depuis la Bithynie car sa décomposition dut être rapide en pleine chaleur, à moins qu'elle n'ait été embaumée. Elle fut ensevelie dans le monastère qu'elle avait fondé avec son époux, le Pantocrator. Finalement, le plus important à la mort de l'impératrice n'était-ce pas le lieu de sépulture où allaient s'effectuer les commémoraisons[226] et la splendeur du tombeau plutôt que la cérémonie proprement dite des funérailles, comme le porte à croire la liste détaillée des sarcophages impériaux dans le *Livre des cérémonies* ?

La représentation de l'impératrice, « son corps public », échappait donc souvent au rituel des funérailles, sans doute parce que la transmission du pouvoir à l'héritier n'était pas en jeu[227] et que son rôle se situait avant tout aux côtés de l'empereur pour l'ordonnancement de la cour, la *taxis*, au palais et à l'extérieur du palais, dans les franchissements des espaces sacrés et profanes, chaque fois que la mise en scène de l'univers cérémoniel nécessitait la présence de sa majesté.

Élisabeth Malamut
Aix Marseille Université, CNRS, LA3M UMR 7298

Abréviations

Constantin VII Porphyrogénète, *Le Livre des cérémonies*
Constantin VII Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies*, éd. et trad. A. Vogt, 2 vol., Paris 1935-1939 (Collection byzantine)

Constantin VII Porphyrogénète, *Book of Ceremonies*
Constantine Porphyrogennetos, *The Book of Ceremonies*, trad. A. Moffat et M. Tall, 2 vol., Canberra 2012 (Byzantina Australiensia 18)

Dagron, *Empereur et prêtre*
G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996 (Bibliothèque des histoires)

Herrin, *Unrivalled Influence*
J. Herrin, *Unrivalled Influence, Women and Empire in Byzantium*, Princeton NJ 2013

Jean Kinnamos
Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum, éd. A. Meineke, Bonn 1832 (CSHB) ; trad. J. Rosenblum, *Jean Kinnamos, Chronique*, Paris 1972 (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice 10)

226. Voir les commémoraisons prévues par son époux Jean II dans le *typikon* du monastère (*Le Typikon du Pantocrator*, éd. P. Gautier, *REB* 32, 1974, p. 5-165, ici p. 40 et 46).

227. On remarquera que même pour la Porphyrogénète Théodora qui régna comme *autokratôr* en 1055-1056 et, à son dernier souffle, couronna et proclama empereur Michel VI, il n'est pas mentionné de funérailles, cf. Michel Psellos, t. 2, p. 82.

Jean Skylitzès
Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum, éd. J. Thurn, Berlin 1973 (CFHB 5) ; trad. B. Flusin et J.-C. Cheynet *Empereurs de Constantinople*, Paris 2003 (Réalités byzantines 8)

Léon le Grammairien
Leonis Grammatici chronographia, éd. I. Bekker, Bonn 1842 (CSHB)

Life of Theodora
Life of Theodora, dans *Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation*, éd. A. M. Talbot, Washington DC 1998 (Byzantine Saints' Lives in Translation 2)

Michel Psellos
Michel Psellos, Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976-1077), éd. et trad. É. Renauld, 2 vol., Paris 1926-1928 (Collection byzantine)

Nicétas Choniatès
Nicetae Choniatae Historia, éd. J. A. Van Dieten, Berlin 1975 (CFHB 11) ; trad. H. J. Magoulias, *O City of Byzantium: Annals of Niketas Choniates*, Détroit 1984 (Byzantine Texts in Translation)

Théophane
The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813, trad. C. Mango et R. Scott, Oxford 1997

Théophane continué
Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur Libri I-IV, éd. et trad. J. Featherstone et J. Signes Codoñer, Boston / Berlin 2015 (CFHB 53)

Treadgold, *The Byzantine Revival*
W. T. Treadgold, *The Byzantine Revival, 780-842*, Stanford 1988

Treadgold, The Problem of the Marriage
W. T. Treadgold, The Problem of the Marriage of the Emperor Theophilus, *GRBS* 16, 1975, p. 325-341

Tsamakda, *The Illustrated Chronicle*
V. Tsamakda, *The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid*, Leyde 2002

L'écho du culte de Nicéphore Phocas chez les Slaves des Balkans

Smilja Marjanović-Dušanić

L'assassinat de Nicéphore Phocas, commis dans la nuit du 10 au 11 décembre 969, constitue un événement qui a eu un retentissement énorme, tant parmi les contemporains que dans les générations à venir. Si cette histoire de complot impérial et d'assassinat brutal de l'empereur ascétique, enrichie de *topoi* piquants sur l'épouse infidèle, l'assassin qui monte sur le trône, les actes de cruauté commis sur le corps de l'empereur par les conspirateurs, le prix de la trahison, est devenue un sujet de prédilection pour les écrivains, elle est aussi à la base de la grande popularité du culte du martyr Nicéphore Phocas. Cette étude tentera, en se référant aux textes conservés, de cerner les causes de la création du modèle hagiographique du *basileus* assassiné et surtout les caractéristiques de son culte propres aux peuples slaves des Balkans[1]. Deux raisons nous ont conduite à analyser les influences et l'étendue de la célébration de Nicéphore Phocas en tant que souverain martyr et ascète. D'une part, ce culte était manifestement très répandu dans la périphérie balkanique de l'Empire, ce dont témoigne une tradition littéraire exceptionnellement riche. D'autre part, spécifique à bien des égards, il a laissé des traces dans la genèse du canon royal dans cette région, ce qui explique ses échos ultérieurs dans la littérature apocalyptique, très populaire, des Slaves des Balkans.

* *
*

Nous devons évidemment chercher les fondements littéraires du culte de Nicéphore Phocas dans les sources élaborées immédiatement après les événements sanglants de 969, ou bien dans les textes qui, un peu plus tard, notent et commentent ces événements et leurs conséquences pour l'histoire de l'Empire[2]. Entre la fin du x[e] et la fin du xi[e] siècle, les trois sources les plus importantes sur l'assassinat de l'empereur sont l'*Histoire* de Léon le Diacre, l'*Historia syntomos* de Michel Psellos

1. Sur le traitement de ce sujet dans la littérature byzantine et slave voir R. Morris, The Two Faces of Nikephoros Phokas, *BMGS* 12, 1988, p. 83-115.
2. L'analyse détaillée des sources traitant cet événement se trouve dans R. Guilland, Le palais de Boukoléon. L'assassinat de Nicéphore II Phocas, *BSl.* 13/1, 1952, p. 101-136.

et la *Synopsis* de Jean Skylitzès[3]. Il faut ajouter à cette liste un long office en l'honneur de Phocas – victorieux, ascète et martyr – à la date du 11 décembre, dans un manuscrit du couvent de la Très Grande Lavra (XIe siècle)[4], ainsi que les poèmes de Jean le Géomètre[5]. Pour notre sujet, le *Dit de l'empereur Nicéphore Phocas et son épouse Théophanô*[6], écrit en slavon serbe, mérite une attention particulière. Les chercheurs qui ont étudié ce texte ne sont unanimes ni sur son auteur ni sur le caractère du discours. L'éditeur du texte, Emil Turdeanu, suppose que son auteur était un clerc de la Macédoine bulgaro-serbe[7] et il date l'apparition de la légende, d'après la tradition manuscrite, du début de la deuxième moitié du XIVe siècle[8]. Selon Era Vranoussi[9], le texte du discours fut initialement écrit en grec, pour être lu probablement devant des moines et leur higoumène. Il s'agit donc d'un texte monastique et non d'un récit populaire destiné à des laïcs[10]. À un moment donné, les deux versions (A et B) de ce texte réservé initialement à la lecture monastique commencèrent à pénétrer, par l'intermédiaire des moines, dans les milieux profanes, ce qui contribua à la création de contes populaires. Era Vranoussi y distingue donc deux genres littéraires – le discours monastique, composé en grec, et la littérature orale, populaire chez les Slaves, dont les thèmes sont présents dans les récits apocryphes, vétérotestamentaires et prophétiques, conservés dans les florilèges et les miscellanées du genre du Dit.

Les thèses opposées sur l'origine du texte, son auteur et le public visé, demandent une analyse détaillée de l'énoncé du Dit et de sa tradition manuscrite. L'hypothèse selon laquelle le Dit slave proviendrait du milieu hagiorite semble incontestable[11].

3. *Leonis Diaconi Historia*, éd. C.B. HASE, Bonn 1828 (CSHB) ; *Michaelis Pselli Historia Syntomos*, éd. W.J. AERTS, Berlin/New York 1990 (CFHB 30) ; *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, éd. I. THURN, Berlin/New York 1973 (CFHB 5). Cf. JEAN SKYLITZÈS, *Empereurs de Constantinople*, trad. B. FLUSIN et comment. J.-C. CHEYNET, Paris 2003 (Réalités byzantines 8). La description des événements de 969 dans l'œuvre de Jean Zonaras (*Ioannis Zonarae Epitomae historiarum libri XVIII*. 3, *Epitomae historiarum XIII-XVIII*, éd. T. BÜTTNER-WOBST, Bonn 1897 [CSHB]) dépend de l'histoire de Psellos et de Skylitzès, comme l'a montré Ljubarskij. Cf. J. LJUBARSKIJ, Nikephoros Phokas in Byzantine Historical Writings. Trace of Secular Biography in Byzantium, *BSl.* 54/2, 1993, p. 245-253.

4. L. PETIT, Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phokas, *BZ* 13, 1904, p. 398-420.

5. PG 106, col. 901 ; pour les autres sources voir É. PATLAGEAN, Le basileus assassiné et la sainteté impériale, dans *Media in Francia. Recueil de mélanges offert à Karl Ferdinand Werner*, Maulévrier 1989, p. 350 et suiv. (repris dans EAD., *Figures du pouvoir à Byzance, IXe-XIIe siècle*, Spolète 2001 [Collectanea 13], p. 53-71).

6. E. TURDEANU, *Le dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son épouse Théophanô. Introduction, textes slaves, traduction et commentaires*, Thessalonique 1976 (Association hellénique d'études slaves 1) [cité désormais TURDEANU, *Le dit*].

7. *Ibid.*, p. 33.

8. *Ibid.*, p. 36.

9. E. VRANOUSSI, Un « discours » byzantin en l'honneur du saint empereur Nicéphore Phokas transmis par la littérature slave, *RESEE* 16/4, 1978, p. 729.

10. *Ibid.*, p. 730.

11. Cf. *ibid.*, p. 740-742. Il faut pourtant tenir compte de la circonstance soulignée par Emil Turdeanu dans sa réponse aux critiques d'Era Vranoussi : aucune des neuf rédactions slaves conservées ne provient du Mont Athos.

Son caractère édifiant et moralisant, la célébration de l'ascèse et l'accent mis sur le dessein de Phocas de prendre l'habit, aussi bien que les formules du genre « bénis, père ! » (connues seulement dans la version B du texte), indiquent qu'il a pu être utilisé comme lecture spirituelle dans les monastères. Cependant, il est nécessaire de souligner, comme le fait Turdeanu, que le manuscrit serbe de 1409 possède un colophon signé par le pope Pribil, un prêtre de village, et que les recueils de miscellanées dans lesquels le texte a été conservé comprennent, outre ce Dit, plusieurs recueils d'apocryphes, des légendes bibliques, le *Dit d'Alexandre le Vieil*, la *Vie d'Ésope*, les apologues tirés du *Physiologue* – une littérature mi-populaire mi-monastique[12]. Ces éléments pourraient appuyer la thèse de Turdeanu sur les origines de la version slave du texte.

Néanmoins, les tentatives pour cerner la provenance de l'auteur n'ont pas une importance décisive. Nous sommes d'avis que le caractère folklorique du récit résulte de l'adaptation des données historiques à un but qui aurait été différent si le texte avait été écrit à l'intention des cercles monastiques, surtout hagiorites. En effet, s'il avait été proche du milieu hagiorite dans lequel le saint empereur Phocas était vénéré pour sa piété, son intention de devenir moine et sa participation au développement de la Grande Lavra, l'auteur du texte, quel qu'il fût, aurait dû savoir que Tzimiskès devint empereur après le meurtre de Phocas. Tzimiskès lui-même a été célébré plus tard au Mont Athos, et il serait difficile de croire que l'on pouvait lire publiquement un texte qui décrivait sa mort en termes romanesques et dans les circonstances suivantes : résultat du miracle opéré par le futur saint Nicéphore Phocas, elle est présentée comme une punition divine, miraculeuse et juste, pour ses crimes. En outre, le rédacteur de la version B ignorait complètement qui était Tzimiskès, contrairement au rédacteur de la version A[13]. D'une manière générale, il nous semble que l'auteur évite intentionnellement la réalité historique, et cette caractéristique importante du texte met en lumière le public pour lequel il a été écrit et auquel il a été lu. Quelles que fussent les connaissances, générales ou précises, de l'auteur du Dit sur les personnages du drame, non seulement rien n'est dit de la succession de Tzimiskès dans le texte[14], mais à l'endroit où l'on attendrait un énoncé consacré aux remords liés à l'assassinat de l'empereur et à la culpabilisation de la femme maudite pour le complot, est narré le triomphe de la piété et de la justice : après être tombé, fendu en deux par le glaive, Phocas, avec ses dernières forces, évidemment comme exécuteur de la volonté divine, tue Tzimiskès avec le psautier qu'il était en train de lire à l'heure de sa mort[15].

12. E. Turdeanu, Nouvelles considérations sur le « Dit de l'empereur Nicéphore Phokas et de son épouse Théophanô », *Rivista di studi bizantini e slavi* 5, 1985, p. 169-195, ici p. 179-180.

13. *Ibid.*, p. 177.

14. Dans le récit on incrimine surtout Théophanô, accusée de vouloir faire accéder au trône son jeune et bel amant. Mais Jean Tzimiskès est contraint, sur l'ordre du patriarche Polyeucte, de se repentir pour pouvoir porter la couronne ; l'acte est d'autant plus mis en avant que c'est le meurtrier de Phocas qui sera le promoteur de son culte. Tzimiskès aura lui aussi un culte au Mont Athos, aux côtés de celui de Phocas.

15. Sur la forme du psautier comme argument pour sa thèse sur la provenance monastique du texte, voir Vranoussi, Un « discours » byzantin (cité n. 9), p. 735 ; pour les contre-arguments voir Turdeanu, Nouvelles considérations (cité n. 12), p. 185-186.

Suit l'histoire de la ruse par laquelle Théophanô tue huit frères de Phocas, puis trouve un nouveau mari, avant que la justice ne finisse par triompher. Le motif des frères introduit dans le récit fait sans doute écho à la réalité historique : Léon, le frère de l'empereur, avait joué un rôle politique important. De plus, sa réaction inappropriée aux événements sanglants – il s'évade et se réfugie à Sainte-Sophie la nuit de l'assassinat – explique le dénouement du drame, la prise de pouvoir de Tzimiskès[16]. Dans le texte où l'auteur se focalise sur la description du péché et de la punition, donc sur l'édification du lecteur, il est significatif que le protagoniste soit une femme maudite, qui paie ses péchés d'une mort atroce, ses entrailles dispersées dans les rues de Constantinople. Dans ce but le portrait de Phocas est délibérément accusé ; le destin ultime, qui oppose la fin honteuse de l'impératrice infidèle et de son amant à la récompense céleste des neuf frères vertueux, couronnés de la sainteté, est caractéristique des textes moralisateurs en général.

Tout ce qui vient d'être dit suggère qu'il existe une cohésion interne au texte du Dit, aussi bien qu'un but unique, que son auteur gardait à l'esprit lorsqu'il a réélaboré, de manière populaire et didactique, une histoire très connue. En revanche, il en a infléchi la vraisemblance, s'il avait du moins connaissance des données historiques, à d'autres fins. Nous ne sommes pas d'accord avec Era Vranoussi qui soutient que le texte du Dit a été le germe d'une hagiographie future de Phocas, et que la preuve de cette hypothèse se trouve dans la structure du texte, qui conduit le lecteur / auditeur systématiquement et progressivement à la sanctification du héros[17]. Il nous semble que l'histoire racontée de cette manière a pour but d'une part de mettre en relief la sainteté comme vertu suprême, l'ascèse, la réticence envers le pouvoir, la piété et le désir de devenir moine, d'autre part d'y opposer, avec force couleurs, la débauche et le péché qui conduisent les protagonistes négatifs, en premier lieu la mauvaise femme, au crime et à la mort ignoble. Dans un tel récit, les vertueux sont toujours récompensés, les coupables punis, et là se trouvait la morale qui devait instruire un plus vaste public, monastique aussi bien que laïque. Tout cela témoigne d'une réélaboration d'un prototype perdu, dont chacune des deux versions existantes a conservé certains détails[18].

Nous laisserons de côté pour le moment la question de l'existence d'un prototexte grec – question centrale de la polémique que nous avons évoquée – pour en revenir à l'analyse de l'énoncé du Dit. En effet, qu'il y ait eu, initialement, un texte grec du Dit ou que la version slave en soit l'original, notre attention porte sur les régions où le culte de Nicéphore Phocas a été diffusé et où l'on copiait, pour cette raison justement, les textes qui le concernaient, de sorte qu'au total neuf manuscrits du Dit ont été conservés à ce jour. Aussi, il paraît essentiel de comprendre les influences que le culte a exercées dans ces régions et à travers lesquelles un certain modèle populaire de comportement idéal a été façonné, indépendamment des circonstances de la genèse du texte. Pour cela il faut examiner le portrait du saint empereur donné par l'historiographie (surtout la *Synopsis* de Skylitzès), qui a

16. Léon le Diacre (cité n. 3), p. 95 ; Skylitzès (cité n. 3), p. 281 ; Zonaras (cité n. 3), p. 519.
17. Vranoussi, Un « discours » byzantin (cité n. 9), p. 736-737.
18. Turdeanu, Nouvelles considérations (cité n. 12), p. 178.

influencé la création de l'image populaire que notre texte reflète. L'auteur du Dit a-t-il pu utiliser cette historiographie, ou a-t-il eu pour source la tradition orale, connue grâce à la littérature populaire et aux légendes, qui ont ensuite été transformées en contes édifiants ? S'il est difficile de répondre à cette question, le texte n'en livre pas moins une série d'indices.

L'image de l'empereur est fondée sur une topique choisie. Voyons d'abord de quelle manière les sources historiographiques décrivent ces caractéristiques de Phocas qui se sont trouvées au centre de la littérature hagiographique ultérieure. Il s'agit de quelques *topoi* de la sainteté, facilement identifiables dans les textes des contemporains, en premier lieu des *topoi* de l'ascèse. Les premières descriptions de l'ascension au pouvoir du général témoignent clairement d'une caractéristique ascétique très importante : la réticence envers le pouvoir. De la même manière, les habitudes ascétiques, qui datent de sa jeunesse, sont mises en exergue quand les sources expliquent le futur éloignement de son mari de la part de Théophanô et sa relation présumée avec Tzimiskès. Ce sont justement Psellos et Zonaras[19] qui soulignent cette aspiration ancienne du général couronné de gloire à une vie ascétique. Cette composante importante du futur canon du souverain idéal qui fut populaire parmi les Slaves est soulignée de plusieurs façons dans les descriptions de la vie et, surtout, de la mort, exceptionnelle, de Phocas. Le fondement du motif de l'ascèse impériale a été fourni par sa relation avec les moines athonites, Athanase en particulier, le fondateur de la Grande Lavra et le père spirituel de l'empereur[20]. Issu d'une famille de nobles magnats, l'empereur était un disciple d'Athanase, qu'il aida dans la fondation du couvent de Lavra au Mont Athos. Il aurait pensé très tôt à renoncer au pouvoir pour se consacrer à la vie monastique. L'influence des moines hagiorites sur le général a été d'autant plus grande que saint Michel Maléinos, oncle de Phocas et maître spirituel d'Athanase, a été un ermite connu[21]. Dès la *Vie d'Athanase de Lavra* nous sommes informés du désir du général de se faire moine à la veille de l'expédition en Crète (960)[22].

19. Psellos (cité n. 3), p. 100 ; cf. Zonaras (cité n. 3), p. 516 (qui, dans cette partie, s'appuie généralement sur l'énoncé de Psellos, avec peu de modifications). Sur la thèse selon laquelle l'*Historia Syntomos* contient les traces évidentes de la biographie séculaire de l'empereur Phocas, voir A. Markopoulos, Zu den Biographien des Nikephoros Phokas, *JÖB* 38, 1988, p. 225-233 ; Ljubarskij, Nikephoros Phokas in Byzantine Historical Writings (cité n. 3), p. 245-253.

20. Sur l'aide que les frères Phocas (Nicéphore et Léon) ont donnée à Athanase pour fonder le monastère, voir le témoignage des *Actes de Lavra*. 1, *Des origines à 1204*, éd. P. Lemerle *et al.*, Paris 1970 (Archives de l'Athos 5), p. 30. Sur le don d'un morceau de la vraie croix au couvent athonite de Lavra par l'empereur Phocas, voir l'acte nº 5, l. 20.

21. Son hagiographie en témoigne ; cf. Vie de saint Michel Maleïnos, éd. L. Petit, *ROC* 7, 1902, p. 549-568. Pour un examen plus détaillé de la relation entre Nicéphore Phocas et la Grande Lavra, voir Patlagean, Le basileus assassiné et la sainteté impériale (cité n. 5), p. 349.

22. P. Lemerle, La vie ancienne de saint Athanase l'Athonite composée au début du XIe siècle par Athanase de Lavra, dans *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963*, t. 1, Chevetogne 1963, p. 59-100, ici p. 75 (repris dans Id., *Le monde de Byzance. Histoire et institutions*, Londres 1978 [Variorum Collected Studies Series 86], nº XXI).

À propos de la réticence envers le pouvoir, nous pouvons noter qu'elle était présente chez l'empereur Phocas dès l'époque où il conquit le trône impérial. Toutes les sources majeures confirment son hésitation à s'opposer à Joseph Bringas et à usurper la couronne impériale[23]. Un mépris particulier envers le pouvoir laïque est associé à l'attachement que Phocas vouait au milieu athonite. Une autre information, d'égale importance, concerne le lieu de l'assassinat de l'empereur, et l'auteur du Dit est renseigné avec précision à ce sujet[24]. Il faut ajouter à tout cela la description de la scène du meurtre : sa mort, criminelle et violente, survient de nuit ; elle est décrite comme celle d'un martyr : ayant fait vœu de pureté, et selon les préceptes des ascètes, il dort sur une couche de pierre quand Jean Tzimiskès le tue. Ce détail, qui témoigne des habitudes ascétiques de l'empereur, a été introduit dans le récit de l'attentat avec la claire intention de faire de l'empereur un moine ascète. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la partie du Dit consacrée aux pratiques ascétiques de Phocas[25], et surtout la conversation entre les époux pendant laquelle Phocas répond aux insinuations de Théophanô. Alors qu'elle affirme que les pommes ont réussi, que la cerise est mûre et qu'il est temps que Phocas les cueille, il lui rétorque que c'est l'heure pour lui de partir à Jérusalem où il priera pour tous deux, puis pour eux deux de sauver leur âme en devenant, à son retour de pèlerinage, higoumène et mère supérieure[26]. Dans ce contexte les *topoi* de l'ascèse servent à former, dans la littérature populaire, l'image du saint. Sa dimension martyriale n'en est pas moins particulièrement soulignée par la mention de la décapitation, caractéristique du martyre.

En faisant valoir le lien entre l'assassinat et la sainteté du souverain, Évelyne Patlagean a mis en lumière l'existence d'un motif littéraire qui a influencé, selon nous, les récits de la prise du pouvoir par Phocas[27]. Il s'agit du renoncement au pouvoir par désir de devenir moine et de vivre en ascète, dont le modèle, dans la littérature populaire, se trouve dans le *Roman de Barlaam et Joasaph* et dans

23. Léon le Diacre (cité n. 3), p. 39-40 ; Psellos (cité n. 3), p. 98 ; Skylitzès (cité n. 3), p. 256 ; Zonaras (cité n. 3), p. 496. Dans leurs descriptions de ces événements, ils mentionnent déjà le rôle décisif joué par Tzimiskès pour persuader Phocas d'usurper le pouvoir. Selon Léon le Diacre, Joseph Bringas et Nicéphore Phocas lui-même offraient le trône à Tzimiskès (Léon le Diacre [cité n. 3], p. 41). L'insistance des sources sur l'importance de la candidature de Tzimiskès au trône à l'époque semble être une anticipation des événements futurs. À ce sujet voir, pour plus de détails, B. Krsmanović, D. Dželebdžić, Jovan Cimiskije i Nićifor II Foka: pozadina i motivi jednog ubistva s predumišljajem [résumé : John Tzimiskes and Nikephoros II Phokas: The Background and Motives of a Premeditated Murder] *ZRVI* 47, 2010, p. 83-120, ici p. 99.

24. Vranoussi, Un « discours » byzantin (cité n. 9), p. 731 : il s'agit de la mention du cabinet secret, qui ne figure que dans la version B du texte.

25. Turdeanu, *Le dit*, IV, p. 72.

26. *Ibid.*, IV, p. 72.

27. Sur les diverses opinions, voir G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris 1996 (Bibliothèque des histoires), p. 159-168 (« Saints empereurs »), particulièrement p. 162-163 (sur Nicéphore Phocas et Jean Tzimiskès) ; K. G. Pitsakis, Sainteté et empire. À propos de la sainteté impériale : formes de sainteté « d'office » et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient ?, *Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi*, Ser. 2, 3, 2001, p. 155-227.

les textes qui les célèbrent[28]. Il faut souligner le fait que ce motif a connu une grande popularité dans les Balkans slaves, au point de faire partie du modèle du souverain accepté par les Serbes. L'emploi des sources qui évoquent l'ascension de Nicéphore Phocas au trône impérial témoigne de la genèse de ces schémas idéologiques qui ont eux-mêmes contribué à l'élaboration des représentations populaires. Plus loin, nous examinerons les échos que ces schémas ont eus dans la formation de l'idéal monarchique dans les Balkans slaves.

* *
*

Le fond du Dit est la littérature populaire et religieuse qui a proliféré dans les diverses miscellanées (de type *zbornik* / recueil) produites en territoire serbe et bulgare de la fin du XIVe au XVIIIe siècle. Si l'on essaye d'analyser le contenu des recueils similaires de cette région, nous verrons qu'il s'agit de collections de textes moralisateurs et religieux, comme les apocryphes, les extraits du *Paterik* et les lectures spirituelles, qui, après le titre, comprennent habituellement la formule « bénis, père », un indice de l'origine monastique de l'œuvre. Le même principe s'applique aux manuscrits serbes et bulgares qui renferment les textes des visions de l'au-delà. De la fin du XIVe et du début du XVe siècle datent les plus anciennes collections de recueils édifiants, dans lesquelles nous trouvons les textes du genre *slovo*. Certains d'entre eux, comme le *Dit de la sainte Anastasie* ou le *Dit de l'empereur Nicéphore*, mentionnent le « couple » Phocas-Tzimiskès, les protagonistes d'un épisode historique fameux, qui a été introduit dans des chroniques byzantines très lues, comme la *Synopsis* de Skylitzès. C'est justement à partir de cette dernière que la légende de l'empereur Nicéphore a pu se diffuser facilement dans la tradition folklorique, entrer dans les cercles monastiques et finalement inspirer la littérature populaire édifiante. Le rapport entre les deux versions du Dit, recueillies dans les collections mentionnées, est évident car il s'agit de textes écrits dans un but et pour des milieux similaires. Ils n'ont pas été composés pour aider à la propagation du culte de Nicéphore Phocas, ils sont avant tout l'écho de la popularité déjà existante du culte du martyr. C'est pourquoi nous pensons qu'ils servent au même but que la littérature édifiante en général : fondés sur l'histoire de l'empereur vertueux, déjà connue et largement populaire, ils agissent comme une morale. C'est le caractère moralisateur du *Dit de l'empereur Nicéphore* qui explique sa focalisation sur la femme maudite : son but est de donner un exemple à suivre, pour citer les mots de la moniale Anastasie, « pour que chacun se détourne de ses maux et des mauvais chemins » et corrige sa vie.

Le discours édifiant qu'est le *Dit de l'empereur Nicéphore* a été composé, sans doute, dans un milieu périphérique de l'Empire. Si l'auteur, selon l'opinion d'Era Vranoussi, a pris comme point de départ un texte original grec, aujourd'hui perdu,

28. PATLAGEAN, Le basileus assassiné et la sainteté impériale (cité n. 5), p. 359. En parlant de Phocas, l'auteur dit que son originalité personnelle « évoque […] en sa puissante contradiction, le motif de Barlaam et Joasaph, sans d'ailleurs que rien dans nos textes ne conforte en fait le rapprochement ».

il l'a sûrement modifié dans une large mesure, étant donné que le public de Constantinople ou de l'Athos devait très bien connaître, au contraire, les circonstances historiques de ces noirs événements. Il faut ajouter à cela l'introduction dans le récit de certains motifs qui mettent en lumière sa nature compilatoire. Il s'agit de motifs généralement connus : les souliers de Cendrillon (*kalligia*), le choix de la jeune mariée[29], le châtiment de la mauvaise femme, sa propension à l'adultère, la conscience du meurtrier endormie par un pot de vin, sont autant d'indicateurs évidents du genre de ce récit, de sa nature compilatoire comme du faible niveau des connaissances de son auteur sur les événements de la capitale. Ils montrent aussi les sources que l'auteur a pu utiliser. Sans vouloir entrer dans la polémique sur le contenu de celles qui lui sont parvenues, l'auteur du Dit a évidemment mêlé une série de détails qui concernaient l'une ou l'autre des deux impératrices appelées Théophanô. Par exemple, le motif des souliers de Cendrillon renvoie à la Vie de l'épouse de Léon le Sage, au « concours de beauté » qu'elle a remporté, et témoigne de la confusion par l'auteur des deux souveraines[30]. Une telle confusion a sans doute été causée par l'identité de leurs prénoms. Par ailleurs, les métaphores érotiques qui sont présentes dans le texte pour souligner la peccabilité de l'impératrice et mettre en valeur les vertus ascétiques du saint empereur, renvoient à des éléments folkloriques et au langage imagé du peuple ; nous sommes d'accord avec Turdeanu sur ce point[31].

Pour répondre à toutes les questions que nous nous sommes posées, il n'est pas sans intérêt d'examiner les recueils dans lesquels ces Dits au contenu moralisateur ont été insérés. La tradition manuscrite montre que, dès la fin du XIIIe siècle, différents textes, qui ont continué d'être copiés, sont populaires dans le monde slave des Balkans. La traduction serbe du *Roman de Barlaam et Joasaph* est l'une des plus anciennes et elle a fortement influencé la formation de l'idéal monarchique chez les Serbes. Dans la tradition locale, le culte de saint Jean Vladimir devient populaire à partir du XIIe siècle, même s'il est mentionné pour la première fois dans un livre liturgique copié vers 1300. C'est aussi dans ce contexte qu'il faut considérer la genèse du *Dit de l'empereur Nicéphore*, dont la rédaction la plus ancienne, comme nous l'avons vu, date du XIVe siècle. La création du texte consacré à la prophétie de sainte Anastasie, dont la plus ancienne rédaction conservée date des environs de 1380, témoigne d'une tradition bien établie de lectures édifiantes, qui ont été transmises à ces régions principalement grâce à des traductions grecques. Toutefois, cette circonstance n'explique pas tous les aspects de la très grande popularité du genre du Dit. Ces œuvres, nées dans les milieux religieux, ont été composées soit pour la lecture monastique soit pour l'utilisation pastorale. Elles ont influencé la conception d'un canon stable, fondé sur les légendes des empereurs vertueux, le triomphe de la piété et le caractère désirable du pouvoir terrestre.

Grâce à une analyse philologique, nous pourrions répondre à la question de l'existence d'un texte grec qui aurait servi de modèle pour la création des deux versions slaves, conservées dans neuf rédactions, du *Dit de l'empereur Nicéphore*.

29. Turdeanu, *Le dit*, III, p. 71.

30. Vranoussi, Un « discours » byzantin (cité n. 9), p. 733.

31. Turdeanu, Nouvelles considérations (cité n. 12), p. 179 ; cf. Vranoussi, Un « discours » byzantin (cité n. 9), p. 735.

Pourtant, nous préférons analyser, comme nous l'avons déjà souligné, ce que le texte lui-même peut nous offrir comme point de départ pour comprendre comment le culte de Nicéphore Phocas a servi, dans le milieu serbo-bulgare, à façonner un canon monarchique de longue durée. Il s'agit du modèle d'un souverain martyr et ascète qui périt par l'épée au moment de sa prière et qui est récompensé par le don divin de la sainteté, modèle qui a été appliqué très clairement dans le cas de l'histoire composite de Jean Vladimir, conservée dans les *Annales du prêtre de Dioclée*. Le motif du souverain idéal qui hésite à prendre le pouvoir et qui a l'intention de finir sa vie comme moine, popularisé entre autres par le *Roman de Barlaam et Joasaph*, n'est pas seulement profondément enraciné dans la tradition littéraire concernant Phocas, qui est évidemment exploitée dans le *Dit*, mais il a aussi façonné toute la tradition médiévale serbe du canon monarchique. Il est construit selon le modèle du souverain moine et saint, pour lequel on trouve maints parallèles occidentaux, surtout hongrois[32]. La popularité du culte de Phocas et le lien que son écho littéraire a noué avec les motifs déjà existants montrent la complexité de la création de l'idéal monarchique, qui allait profondément marquer la Serbie médiévale. Voyons d'abord comment l'écho du culte de l'empereur Phocas a influencé la genèse de l'idéal du souverain martyr.

* *
*

L'évolution des cultes des saints rois dépendait beaucoup des rapports entre le pouvoir royal et la communauté. En Serbie, la sainteté royale connaît un véritable essor au moment de l'avènement d'Etienne Nemanja (1166) et de la création du premier État médiéval, d'abord situé en Zeta, puis en Rascie. On y établit des cultes des saints rois pour les mêmes raisons que dans les autres royaumes d'Europe. Comme tout pays apparu tardivement sur la scène historique, la Serbie cherchait à s'assurer une place dans l'histoire sainte en élevant ses souverains au rang de saints. Même s'il ne fut pas l'unique source d'inspiration de la sainteté royale en Serbie, le culte byzantin y jouait un rôle important tant dans sa conception que dans la structure des cultes[33]. À partir du xe siècle, l'hagiographie byzantine atteste une relation étroite entre le culte des saints et le pouvoir impérial, ce qui donne au saint un grand prestige et une influence considérable dans la société et la vie politique[34].

32. S. Marjanović-Dušanić, *L'idéologie monarchique de la dynastie des Némanides. Étude diplomatique*, Belgrade 1997, p. 274-286.

33. Sur le modèle byzantin du rapport du pouvoir à la sainteté et aux reliques, voir E. Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis : protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris 2007 (Bibliothèque historique et littéraire), p. 73-118.

34. É. Patlagean, Sainteté et pouvoir, dans *The Byzantine Saint*, éd. S. Hackel, Londres 1981 (Studies Supplementary to Sobornost 5), p. 88-105, ici p. 95-97 (repris dans Ead., *Figures du pouvoir à Byzance* [cité n. 5], p. 173-195) ; R. Morris, The Political Saint of the Eleventh Century, dans *The Byzantine Saint*, *op. cit.*, p. 43-50. L'élévation à la sainteté des personnages les plus influents de l'État et de la hiérarchie ecclésiastique se rencontre à Byzance également au xiiie siècle. Sur ce sujet, voir R. Macrides, Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period, dans *The Byzantine Saint*, *op. cit.*, p. 67-87.

Les saints ont la fonction de pères spirituels de la hiérarchie profane tandis que leurs visions et leurs conseils ont une influence sur l'élite politique. La vocation monastique est si puissante à l'époque qu'elle est érigée en modèle auprès de l'élite gouvernante, marquant même de son empreinte les dévotions impériales[35].

Comme on l'a déjà souligné, le culte de l'empereur Nicéphore II Phocas fut surtout populaire dans le monde slave à partir du XIIIe siècle. Il y incarne le prototype de l'idéal monastique notamment grâce à la large diffusion du *Dit de l'empereur Nicéphore Phocas et son épouse Théophanô*. La mort du héros en prière, sur le seuil de l'église ou bien, comme ici, endormi sur une couche de pierre, est un motif courant de l'hagiographie des saints martyrs. Elle fait aussi du criminel un homme avide de pouvoir, qui, après s'être repenti, initie le processus de sanctification du roi assassiné. L'office composé au XIe siècle pour l'empereur Phocas, qu'on lisait au jour anniversaire de sa mort, le 11 décembre, emploie les termes de « martyr », d'« ascète » et de « guerrier ». Le texte désigne également l'empereur comme « porteur de la gloire des Rômaioi »[36]. De cet hymne, qui donne une place prépondérante au père spirituel de Phocas, Athanase, ressort surtout le caractère moral de l'empereur. L'hagiographie serbe a repris à son compte cette tradition littéraire byzantine dans les Vies des saints rois. Il est vrai que ces textes, louanges ou hymnes, célébraient un souverain enclin à l'ascèse et proche des moines du Mont Athos, à une époque et dans un contexte où il était habituel que le roi prît l'habit du moine.

Le premier culte de saint roi apparaît en Serbie au cours du XIe siècle, le siècle de la genèse de ce modèle en Europe[37]. Il concerne Jean Vladimir, un saint roi martyr. Même s'il constitue un cas isolé par rapport aux saints rois némanides qu'il précède et dont l'ensemble forme un groupe homogène, il est remarquable que le culte qui lui est dédié l'apparente en tous points à un idéal très répandu à l'époque. La mort violente du roi, acceptée sans résistance, représente le point culminant des Vies des saints rois martyrs. Ces dernières identifient au Christ le héros qui en répète le sacrifice et le règne. La série des miracles posthumes du saint fait aussi appel aux motifs des Évangiles. La grande popularité du culte du roi martyr dans le monde slave résulte de l'influence de l'idéal du « martyr et moine », présent dans l'hagiographie méso-byzantine[38], ce que confirment les cultes des saints Venceslas, Boris et Gleb ou Jean Vladimir, qui possèdent tous une structure identique[39].

35. Patlagean, Sainteté et pouvoir (cité note précédente), p. 99.

36. Cf. Ead., Le basileus assassiné et la sainteté impériale (cité n. 5), p. 348-349.

37. Sur ces questions, voir S. Marjanović-Dušanić, Patterns of Martyrial Sanctity in the Royal Ideology of Medieval Serbia. Continuity and Change, *Balcanica* 37, 2006, p. 69-79.

38. Patlagean, Le basileus assassiné et la sainteté impériale (cité n. 5), p. 372.

39. Voir N.W. Ingham, The Martyrdom of Saint John Vladimir of Dioclea, *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* 3, 1987, p. 199-216 ; cf. S.A. Ivanov, Neskol'ko zamečanij o vizantijskom kontekste borisoglebskogo kul'ta [résumé : Quelques remarques sur le contexte byzantin du culte des saints Boris et Gleb], dans *Boriso-Glebskij sbornik/ Collectanea Borisoglebica*. I, éd. C. Zuckerman, Paris 2009 (Occasional Monographs Published by the Ukranian National Committee for Byzantine Studies 2), p. 355-364 ; N.W. Ingham, The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages, dans *Medieval Russian Culture*, éd. H. Birnbaum et M.S. Flier, Berkeley 1984, p. 31-53. Cf. G. Lenhoff, *The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural*

Les rois martyrs de cette région relèvent d'une tradition nouvelle qui s'est formée et développée durant les xe et xie siècles ; leur fonction était de légitimer l'existence des nouveaux peuples chrétiens et de les inscrire dans une histoire chrétienne[40].

La spécificité des premiers cultes de ces saints rois repose d'ailleurs sur un mélange d'éléments culturels issus à la fois du centre et de la périphérie du monde chrétien. La forme et la fonction des cultes propres aux régions christianisées tardivement, que les *strastoterpcy* Boris et Gleb illustrent très bien, sont contrebalancées par une idéologie issue des anciennes provinces chrétiennes[41]. À mesure que le christianisme se consolide au sein des nouveaux royaumes de l'Europe centrale, on assiste à l'établissement d'un nouveau type de saint roi, largement redevable à la figure de saint Ladislas de Hongrie. Il s'agit du *rex renitens* tenu à l'écart du pouvoir par sa modestie et sa piété (*humilitas regia*)[42]. La littérature hagiographique a créé toute une série de *topoi* et de « catalogues de vertus » qui s'articulent autour du refus de gouverner les autres. Si le roi finit par céder et par accepter le pouvoir, c'est toujours en réponse à une volonté divine rendue manifeste par des apparitions, des révélations ou l'intercession des ancêtres. On souligne ainsi que le roi a été choisi par Dieu pour régner et que la sainteté se transmet au sein de la dynastie. Ainsi, les rois se succèdent au sein d'une famille sans en entacher la sainteté qui est toujours d'origine divine[43].

C'est dans ce contexte qu'il faut examiner les sources du culte de saint Jean Vladimir. Il s'agit avant tout de la *Légende de Vladimir et Kosara*, qui fait partie des *Annales du prêtre de Dioclée*, une œuvre longtemps datée du xiie siècle mais vraisemblablement plus tardive[44]. Même Skylitzès mentionne cette légende, bien que l'on

---

Study of the Cult and the Texts, Columbus 1989 (UCLA Slavic Studies 19), p. 32-33, avec bibliographie. Voir également S. Franklin, Borrowed Time: Perceptions of the Past in Twelfth-Century Rus', dans *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, éd. P. Magdalino, Cambridge 1992, p. 157-172.

40. P. Geary, Reflections on Historiography and the Holy: Center and Periphery, dans *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom (ca. 1000-1300)*, éd. L. B. Mortensen, Copenhague 2006, p. 323-329. Voir aussi F. A. Sciacca, In Imitation of Christ: Boris and Gleb and the Ritual Consecration of the Russian Land, *Slavic Review* 49/2, 1990, p. 253-260, ici p. 258.

41. Au fil du temps, l'idéal hagiographique du saint roi se transforme ; le culte de saint Venceslas illustre cette évolution. La première vie de saint Venceslas le présente comme un *rex renitens* qui renonce à la vie terrestre pour devenir moine. Il mérite l'empire céleste en vertu de sa mort en martyr. Venceslas est tué en pleine nuit dans l'église au moment de sa prière. Au xiie siècle, la figure hagiographique de Venceslas s'est enrichie de motifs chevaleresques : il est devenu un saint guerrier.

42. Cf. l'étude très détaillée sur l'apparition de ce type de saint roi, avec une bibliographie complète, de B. Weiler, The *rex renitens* and the Medieval Ideal of Kingship, c. 900-c. 1250, *Viator* 31, 2000, p. 1-42.

43. Sur la méthodologie employée pour ces recherches, voir l'incontournable travail de Helmut Beumann : H. Beumann, Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, *Historische Zeitschrift* 180, 1955, p. 449-488.

44. S. Bujan, La *Chronique du prêtre de Dioclée*, un faux document historique, *REB* 66, 2008, p. 5-38 ; cf. S. Trajković-Filipović, Inventing a Saint's Life: Chapter XXXVI of the Annals of a Priest of Dioclea, *REB* 71, 2013, p. 259-276.

ignore si ce *liber gestorum* de saint Vladimir *in quo* […] *acta eius per ordinem scripta sunt* appartient au genre hagiographique ou si c'est un recueil de miracles fondé sur la tradition orale. Dans le texte de la légende, incorporé aux *Annales*, l'auteur suggère au lecteur la future sainteté du roi en se conformant à un recueil de miracles, ce qui nous laisse à penser que le *liber* mentionné dans le texte de la légende appartient à une composition où sont notés les miracles du saint. Nous trouvons la première référence à Vladimir dans l'œuvre de Skylitzès, écrite au XIe siècle. Dans son chapitre sur Basile II est décrit le conflit entre l'empereur et le tsar Samuel de Bulgarie. Lorsqu'il raconte la progression de Basile vers Dyrrachium en 1015, l'auteur de la *Synopsis* évoque le roi Vladimir de Zeta pour la première fois[45]. Cet extrait ainsi que plusieurs autres de la *Synopsis* sont similaires au chapitre XXXVI des *Annales*. Les deux œuvres mentionnent les liens de parenté entre l'empereur des Bulgares et le roi Vladimir, son gendre ; elles désignent Vladimir comme assassin et signalent la rupture des serments. Même l'histoire d'amour est similaire, bien que les personnages de Vladimir et Kosara soient confondus avec ceux d'Asotios et de Miroslava[46].

Les similitudes entre les deux œuvres posent la question de leur connexion éventuelle, même si elles transmettent deux récits indépendants. Il est vraisemblable que l'auteur des *Annales* ait adapté le texte de Skylitzès, surtout s'il s'agit, selon l'hypothèse de Solange Bujan, d'une construction ultérieure d'Orbini, pour donner un contexte historique à son récit[47]. Bien sûr, il reste l'hypothèse que la source ait été, dans les deux cas, une hagiographie aujourd'hui perdue[48].

Les raisons qui nous ont amenée à penser que le prototype de la légende était un recueil de miracles, plutôt qu'une hagiographie complète, résident dans la structure même du texte. Il s'agit en effet d'un recueil de miracles du souverain martyr. Le héros est dépeint comme un enfant « pourvu de connaissance et de sainteté » auquel on prédit immédiatement des pouvoirs miraculeux[49]. Une fois roi, étant un « homme saint »[50], il préfère ne pas s'opposer à son ennemi. Aussi, lorsqu'il est attaqué par l'empereur Samuel, il « se retire humblement » avec sa garde sur la montagne Oblik. C'est alors que se produit le premier miracle de Vladimir (le miracle des serpents). Survenant de son vivant, il confirme la sainteté du roi[51]. En corrélation avec ce miracle, la légende veut que Vladimir ait été le sauveur de « tout son

45. Skylitzès (cité n. 3), p. 335.

46. *Ibid.*, p. 324.

47. Sur l'hypothèse d'une rédaction de la *Chronique du prêtre de Dioclée* au XVIIe siècle, par l'humaniste Mauro Orbini, voir Bujan, La *Chronique du prêtre de Dioclée* (cité n. 44).

48. *Ibid.*, p. 25-26. Voir V. Tăpkova-Zaimova, Un manuscrit inconnu de la Vie de St Jean Vladimir, *Études balkaniques* 6, p. 179-188 (repris dans Ead., *Byzance et les Balkans à partir du VIe siècle*, Londres 1979 [Variorum Collected Studies Series 94], no XXXI).

49. *Puer autem Vladimirus accepto regno crescebat decoratus omni sapientia et sanctitate* : T. Živković, *Gesta Regum Sclavorum*, t. 1, Belgrade / Ostrog 2009, XXXVI, p. 124.

50. *Rex vero qui vir sanctus erat* (*ibid.*, p. 124).

51. Sur la faculté de réaliser des miracles de son vivant comme marque distinctive essentielle du « saint homme », voir P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, *Journal of Roman Studies* 61, 1971, p. 80-101 (repris dans Id., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley / Los Angeles 1982, p. 103-152).

peuple » en vertu de « la prière qu'il avait adressée au Seigneur et que ce dernier avait entendue et exaucée ». Dans un récit conforme au modèle des Évangiles, trahison, sacrifice et martyre s'imbriquent. Le traître prend les traits d'un joupan (seigneur) qui dénonce Vladimir à l'empereur et que l'on compare au « traître Judas ». Quant au roi, son discours d'adieu à la foule rassemblée en fait un bon berger protégeant ses brebis : « Il vaut mieux, mes frères, que je donne mon âme pour vous tous et que je leur offre volontairement mon corps pour qu'ils s'en emparent ou qu'ils le découpent plutôt que de vous voir exposés à la famine ou au glaive[52]. » Le sacrifice de Vladimir pour son peuple, son consentement à la mort et, pour finir, son choix du martyre s'inscrivent dans la logique des Passions de martyrs. Le récit se termine sur Vladimir que l'on conduit enchaîné dans une prison impériale. Il y fait preuve de ferveur « ne passant ni un jour ni une nuit sans jeûner ni prier ». Un messager des forces célestes incarné dans l'Ange du Seigneur se présente ensuite à lui pour lui annoncer l'heureuse issue qui l'attend, puisqu'il va recevoir l'empire céleste et la couronne immortelle, gages de la vie éternelle.

La structure de la légende de Vladimir est analogue aux récits biographiques des saints martyrs de l'époque. Comme Gleb énonçant que « ce n'est pas un crime, mais la coupe d'un arbre encore précoce », la romance entre Vladimir et sa femme Kosara inspire une émotion certaine. Entre autres *topoi*, on retrouve dans le texte la conduite irréprochable et exemplaire du roi envers son peuple, le psaume de David sur la crainte du Seigneur[53]. Le récit s'achève sur la mort du héros. Après qu'il a posé sur sa poitrine la croix en bois, symbole de « la foi », les anges l'accompagnent sur le chemin qui le conduit au roi Vladislav, son meurtrier. La protection divine que représente l'escorte des anges rappelle que c'est un saint. La mort de Vladimir est décrite selon l'usage habituel : il est attaqué par des chevaliers en armes, alors qu'il est en train de prier dans l'église. Il dit en mourant : « Pourquoi […] mourir sans être coupable ? », en rappel de la souffrance de Christ[54]. Pour finir, selon les principes des Vies de martyrs, l'église devant laquelle il est tué est aussi celle où repose sa dépouille et les miracles s'y produisent immédiatement après sa mort.

L'élaboration du culte de Vladimir rappelle celle du culte de saint Venceslas qui faisait déjà du meurtrier du roi l'initiateur de l'élévation puis de la translation du corps du saint, demeuré incorrompu. À la mort de Vladimir, les miracles qui se produisent auprès de sa tombe ont beaucoup de succès et les gens affluent de toute part pour s'y recueillir. Il semble cependant que le récit de la sainteté de Jean Vladimir ait été modifié comme ce fut le cas d'autres textes de ce type. En effet, le « mauvais roi », quand il meurt à l'apparition de saint Vladimir, prend les traits, nous dit l'auteur, d'un « chevalier en armes » ; puis, un ange envoyé par le Seigneur

52. *Melius est ergo, fratres, ut ego ponam animam meam pro omnibus vobis et tradam corpus meum sponte ad trucidandum seu occidendum, quam ut vos periclitemini fame sive gladio* (*Gesta* [cité n. 49], XXXVI, p. 126).

53. *Vladimirus itaque rex vivebat cum uxore sua Cossara in omni sanctitate et castitate diligens Deum et serviens illi nocte ac die regebatque populum sibi commissum cum timore Dei et iustitia* (*ibid.*, p. 130).

54. *Orate pro me, domini mei, et haec venerabilis crux una vobiscum / sit mihi testis in die Domini, quoniam absque culpa morior* (*ibid.*, p. 134-135).

lui porte le coup fatal, un saint ne pouvant perpétrer un crime[55]. La fin du récit sur la légende de Vladimir et de Kosara, tout comme les autres miracles de Vladimir *post mortem*, atteste une fois encore sa qualité de saint. L'auteur le souligne, disant de lui qu'il était « une âme proche du Seigneur et que Dieu était à ses côtés »[56].

La figure du saint roi des textes slaves a évolué en un siècle. Comme ailleurs, elle s'est conformée à un idéal chevaleresque. Un culte néo-martyrial, propre aux saints rois de Serbie, apparut au XVe siècle, mais dans un contexte particulier et selon un mode de célébration qui n'a plus de rapports avec celui du culte des martyrs du XIe siècle. Nous nous pencherons ici principalement sur la formation de la strate la plus ancienne de ces cultes, et sur son lien supposé avec la légende, largement populaire à l'époque, de l'empereur martyr qui devint saint. La présence du miracle durant la vie (le miracle des serpents), le charisme du protagoniste (les larmes), le motif de l'ange compagnon du roi, qui annonce la sainteté future, la construction graduelle de l'idée d'un martyre chrétien et d'une mort sans résistance ni péché (*sine culpa morior*), ainsi qu'une série de descriptions posthumes, nous prouvent que la *Légende* poursuit, dans ses grandes lignes, le même but que les compositions du genre du *Dit de l'empereur Nicéphore Phocas et son épouse Théophanô*. Il s'agit, sans doute, de l'établissement d'un type du souverain idéal – le saint martyr –, qui se propage depuis le XIe siècle dans les régions balkaniques.

Après Skylitzès et les *Annales*, déjà mentionnés, le récit concernant saint Vladimir apparaît aussi dans quelques sources tardives. Il s'agit de trois types de témoignages. Le premier est une légende rédigée en grec, avant le XIVe siècle, dont le texte a été publié pour la première fois à Venise, en 1690. On y mentionne le transfert de la châsse et des reliques du saint roi dans un monastère près d'Elbasan, où se trouvent des inscriptions en serbe, latin et grec. Après le tremblement de terre de 1381, dont il souffrit beaucoup, ce monastère fut rénové par le prince albanais Karl Topia. Une description détaillée du complexe funéraire, de 1891, a été conservée[57]. De même, à Cetinje est préservée la donation dans laquelle il est précisé que le roi Vladimir a été enseveli par son épouse Kosara au monastère de Sainte-Marie Très-Pure de Krajina sur le lac de Skadar, où se trouvait le château du roi, avant que la *translatio* des reliques à Elbasan n'ait lieu, fort probablement vers 1215, à l'époque du despote d'Épire Michel Ier. Les *Annales du prêtre de Dioclée* ignorent d'ailleurs ce détail, puisqu'on y lit que les reliques du roi sont encore à Krajina[58]. Le deuxième type de

55. Voir la description par Théodose du meurtre de Strez dans la *Vie de saint Sava* : TEODOSIJE, *Žitija*, éd. D. BOGDANOVIĆ, trad. en serbe L. MIRKOVIĆ et D. BOGDANOVIĆ, Belgrade 1988, p. 181-186 ; texte en slavon serbe : *Život svetoga Save*, napisao DOMENTIJAN [= THÉODOSE], éd. Đ. DANIČIĆ, Belgrade 1860, p. 108-114.

56. *Librum gestorum eius relegat quo acta eius per ordinem scripta sunt et agnoscet profecto quod ipse vir sanctus) unus spiritus cum Domino fuit et Deus habitavit cum eo, cui honor…* (*Gesta* [cité n. 49], XXXVI, p. 138).

57. Sur les légendes, voir S. NOVAKOVIĆ, *Prvi osnovi slovenske književnosti medju balkanskim Slovenima*, Belgrade 1893 (réimpr. Belgrade 2002) ; Cf. INGHAM, The Martyrdom of Saint John Vladimir of Dioclea (cité n. 39), p. 199-216.

58. *Tulitque denique corpus eius et asportavit in loco, qui Craini dicitur, ubi curia eius fuit, et in ecclesia sanctae Mariae recondidit. Iacet corpus eius integrum et redolet quasi pluribus conditum aromatibus et crucem illam, quam ab imperatore accepit, manu tenet. Congregaturque multitudo*

sources, qui nous informe de l'essor et des caractéristiques du culte royal, repose sur la légende orale vivante, alors qu'au troisième type appartiennent la Vie et les offices de saint Vladimir, composés en grec entre 1690 et 1694 par le métropolite Kosmas de Dyrrachium et fondés sur les légendes orales de la région d'Elbasan. Ce qui nous intéresse, ce n'est pas, en soi, ce texte tardif, dans lequel s'entremêlent des traditions très différentes, mais la longévité du substrat légendaire de l'histoire.

Prises dans leur ensemble, les sources tardives, qui attestent la pérennité du culte du saint souverain et martyr dans ces territoires, confirment encore l'idée que le culte de saint Jean Vladimir s'est formé à partir des faits historiques qui ont laissé une trace dans les légendes de la région d'Ohrid et d'Elbasan. À notre avis, le processus même de la création du culte, indépendamment des sources ultérieures, témoigne du rayonnement ancien et fort des cultes byzantins, en ce cas du culte de l'empereur martyr Nicéphore Phocas. Indirectement, la popularité de son culte est tirée tant des sources historiques qui ont noté ces événements, que de la tradition orale qui a aussi trouvé des échos dans les récits des visions de l'au-delà.

* *
*

Afin d'éclairer sous un autre angle les circonstances dans lesquelles s'est épanouie la popularité du culte de Phocas dans les Balkans, nous examinerons le deuxième type de sources, qui nous informe, indirectement, de l'importance et de la longévité du culte de l'empereur martyr. Il s'agit de la tradition des visions de l'au-delà, qui existe parallèlement aux apocryphes apocalyptiques[59].

---

populi in eadem ecclesia omni anno in festivitate eius et meritis et intercessione eius prestantur ibi multa beneficia recto corde petentibus usque in hodiernum diem. Uxor vero beati Vladimiri Cossara sanctimonialis effecta pie et sancte vivendo in eadem ecclesia vitam finivit ibique sepulta est ad pedes viri sui. Eodem itaque tempore quo translatum est corpus beati Vladimiri de Prespa in Craini… (*Gesta* [cité n. 49], XXXVI, p. 136).

59. Elle date déjà de l'époque des *Apophthegmata*, malgré la méfiance manifestée par les ermites à l'égard des visions. Dans l'hagiographie méso-byzantine on trouve fréquemment des récits de visions de l'au-delà sous la forme de récits autonomes (*Apocalypse d'Anastasie*, *Vision du moine Cosmas*) ainsi que de récits insérés dans des hagiographies plus amples (*Vie d'André Salos*, *Vie de Basile le Jeune*, *Vie de Niphon*, etc.). Discours édifiants (voir par exemple cette fonction dans la *Vie de Syméon Stylite le Jeune*), les visions de l'au-delà apparaissent sous forme iconographique dans les représentations du Jugement dernier. Écrites comme de petites histoires (comme dans la *Vie d'André Salos* et la *Vie de Basile le Jeune*), les visions de l'au-delà mettent en relief l'importance de la pénitence, de la prière et de la charité, comme celle de la confession des péchés. Une autre image apparaît comme inhérente au texte de la vision de l'au-delà, l'image du Paradis. On en trouve un bon exemple dans la *Vie de Philarète le Miséricordieux,* au début du IXe siècle (rédigée par son petit-fils Nicétas, originaire de Paphlagonie), dans laquelle les prophéties montrent l'intention d'édifier un culte familial. C'est presque le même cas avec la *Vie de Fantin le Jeune*, rédigée à Thessalonique dans le dernier quart du Xe siècle. Cf. A. Timotin, *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance : étude sur l'hagiographie méso-byzantine, IXe-XIe siècles*, Paris 2010 (Dossiers byzantins 10), p. 284-304.

Le récit connu comme l'*Apocalypse d'Anastasie* appartient au genre des visions, écrites en grec pour un large public vers la fin du xe siècle, genre qui traite des voyages visionnaires dans le monde de l'au-delà. Plus largement, le texte appartient au corpus de la tradition apocalyptique byzantine[60]. Préoccupé par le comportement moral et l'eschatologie de l'âme individuelle, ce genre de récit servait à procurer un guide moral immédiat ; l'élaboration de telles histoires destinées, en tant que « fictions normatives », à soutenir les normes morales, a coïncidé avec l'épanouissement de l'hagiographie fictive fantastique, caractéristique de la renaissance hagiographique du xe siècle sous la dynastie macédonienne, qu'illustrent en particulier les Vies des saints Basile le Jeune et André le Fou[61].

L'*Apocalypse d'Anastasie*, qui traite des aventures d'un personnage fictif, ne se contente pas d'offrir un simple récit hagiographique destiné à soutenir un culte déjà existant et assez populaire. En tant que vision médiévale classique du monde de l'au-delà, elle a une forte valeur morale et canonique, incluant les éléments conventionnels des *topoi* apocalyptiques. D'après la plupart des spécialistes, le visionnaire de l'*Apocalypse d'Anastasie*, au contraire de celui de la *Théotokos*, est un personnage fictif typique, du nom d'Anastasie. Le prologue hagiographique et sa conclusion donnent un cadre particulier au récit. Les lignes introductives d'*Anastasie* montrent que ce texte a été initialement destiné aux cercles monastiques. Grégoire, père spirituel de son monastère, invite l'héroïne à décrire le monde de l'au-delà, où l'archange Michel la guidait. Le fait que durant sa vision de l'au-delà elle a vu, parmi les pécheurs « illustres », les empereurs Jean Ier Tzimiskès et sa victime, Nicéphore II Phocas, nous indique que la Vision ne peut être antérieure à la fin du xe siècle.

Les quatre versions grecques de l'*Apocalypse d'Anastasie* conservées sont plutôt tardives, copiées ou compilées entre le milieu du xive et le milieu du xvie siècle. Toutes sont incorporées dans des *florilegia* composés de différents genres de textes religieux – textes apocryphes, ascétiques, bibliques, hagiographiques, magiques, dévots et homilétiques. Il semble que l'*Apocalypse d'Anastasie* circulait surtout dans l'Empire byzantin et dans son orbite culturelle immédiate, à savoir en Italie du Sud et parmi les Slaves du Sud, en Bulgarie et en Serbie. Les différentes versions des traductions anciennes de l'*Apocalypse d'Anastasie* en vieux slavon ont été incorporées dans les recueils intitulés *slovo*. Ceux-ci appartiennent aux divers genres de la prose religieuse et sont généralement assemblés dans les collections apocryphes des visions de l'au-delà[62]. Outre le *Slovo* sur Anastasie *Chernorizitcya*, les collections

60. P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, éd. D. de F. Abrahamse, Berkeley 1985 ; cf. É. Patlagean, Byzance et son autre monde : observations sur quelques récits, dans *Faire croire : modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du xiie au xve siècle*, Rome 1981 (Collection de l'École française de Rome 51), p. 201-221. Le caractère particulier de cette compilation, fondée sur des apocryphes de l'Ancien Testament – comme l'*Apocalypse de Baruch*, le *Livre d'Hénoch* – et du Nouveau Testament – comme l'*Apocalypse de Paul*, la *Lettre tombée du ciel*, la *Didascalie de notre Seigneur Jésus Christ* et la *Théotokos* –, repose avant tout sur le fait que c'est le récit apocryphe extraordinaire d'un non-élu élevé au Paradis et emmené voir quelques-uns de ces lieux mystérieux.

61. J. Baun, *Tales from Another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*, Cambridge 2007.

62. Pour une liste très détaillée de ces collections, *ibid.*, p. 61, tableau 2.2.

contiennent généralement l'*Apocalypse de Paul*, qui est considérée comme la source principale de l'*Anastasie*, la *Théotokos* et plusieurs autres apocryphes qui ont pour sujet l'avenir du monde. Les manuscrits slaves, quoique copiés après les manuscrits grecs, révèlent en fait une version antérieure de la tradition de l'*Anastasie*[63].

En l'état actuel des choses, la copie serbe la plus ancienne de l'*Apocalypse d'Anastasie* est un manuscrit du XIVe siècle[64]. Elle contient plusieurs erreurs d'interprétation du texte original, apparemment à cause de l'incompétence linguistique du traducteur. Cette version se distingue également de l'original grec par bien des aspects, en particulier sa mise en relief des tortures du monde de l'au-delà et son appel urgent au repentir. La version slave d'*Anastasie* omet le prologue pseudo-hagiographique et commence par une brève évocation d'(A)nastasie et de sa mission, pour ensuite décrire immédiatement le châtiment des pécheurs « illustres ». La conclusion de la traduction slave contient quelques écarts intéressants par rapport à l'original – l'*Apocalypse d'Anastasie* du Xe siècle a une tonalité similaire à la célèbre *Lettre tombée du ciel*, texte considéré comme une partie intégrale de l'original grec.

Vu les écarts par rapport à l'original mentionné plus haut, ou les ajouts dans les versions slaves, il semble que celles-ci tendent à offrir au public des leçons morales explicites. Très proche de la tradition ample et développée de la prose homilétique et moralisante des Slaves, la plus ancienne traduction serbe introduit un dialogue entre les empereurs Nicéphore Phocas et Jean Tzimiskès. La fonction moralisatrice du texte met en relief le motif du bon empereur et les vertus de Nicéphore Phocas, dont le culte était bien établi en Serbie. Le culte des saints souverains, membres de la dynastie des Némanides, jouait un rôle crucial dans la pratique religieuse des pays serbes, un rôle qui, comme nous l'avons vu, perdura pendant la période médiévale et jusqu'à l'époque de la première traduction serbe de l'*Apocalypse d'Anastasie*. Les traditions d'importance considérable pour comprendre comment le culte des saints souverains a été imaginé et institué, ont été formées sous l'influence puissante des modèles byzantins au XIe siècle, lorsque l'original grec de l'*Apocalypse d'Anastasie* a été écrit. Comme le montrent les exemples byzantins qui ont été bien étudiés, le lien entre le culte des saints et le pouvoir est alors devenu évident et publiquement proclamé dans l'hagiographie contemporaine.

Il existe un autre aspect intéressant concernant la traduction slave. Lors de sa vision de l'au-delà, Anastasia rencontre, avant saint Nicéphore et Tzimiskès, un autre couple impérial célèbre, saint Constantin et sa mère Hélène « qui trouva la Sainte Croix de Dieu ». Comme ils étaient l'objet d'une très grande dévotion dans les pays slaves, on comprend pourquoi cette mention a été introduite dans les versions serbes et bulgares du récit. Commentant ce passage, Jane Baun explique que « l'attention particulière portée aux archétypes du bon roi dans la version slave peut répondre

63. Nous allons analyser la traduction la plus ancienne, celle de la collection des apocryphes créée vers 1380, maintenant conservée dans le monastère de Savina (ms. 29). L'autre fut créée au XVe siècle et fit partie de la collection d'A. I. Hludov ; elle est aujourd'hui conservée au Musée historique d'État à Moscou (Hludov, no 2419).

64. Sur ce manuscrit (ms. 29), avec une synthèse détaillée des éditions et de la littérature traitant cette question, voir S. Marjanović-Dušanić, The Byzantine Apocalyptic Tradition. A Fourteenth-century Serbian Version of the *Apocalypse of Anastasia*, *Balcanica* 42, 2011, p. 25-36.

au souci du Slave local et contemporain de promouvoir les idéaux de la royauté chrétienne »[65]. L'introduction du second couple de saints dans le récit, l'association à Hélène de la célèbre relique de la Passion, accentuent le caractère martyrial des rencontres faites par Anastasie dans le monde de l'au-delà, conformément à l'intention initiale de l'ensemble du texte. Ceux qui ont souffert pour le christianisme ou ceux qui ont singulièrement contribué à sa diffusion, particulièrement en inventant les reliques de la Passion, sont célébrés comme les rois idéaux (les *tsars*).

L'original grec de l'*Apocalypse d'Anastasie* a trouvé ses lecteurs dans les régions slaves au moment où s'y développait le culte de Nicéphore Phocas. Ce n'est pas un hasard, bien sûr, si Anastasie rencontre Phocas « portant l'habit tout en or » et son meurtrier Tzimiskès pendant son voyage dans l'au-delà. L'introduction d'un saint ascétique très célèbre comme Phocas dans le texte était sans aucun doute intentionnelle. D'autant plus qu'aucune des quatre versions grecques ne comprend cette partie moralisante sur les bons empereurs en général et Phocas en particulier, avec le dialogue détaillé entre la victime et son meurtrier[66]. Dans son analyse du texte qui est, selon lui, dépendant de la *Vie de Basile le Jeune*, Mihail Nestorovič Speranskij suggère que le dialogue entre Phocas et Tzimiskès a été inspiré par les paroles, rapportées dans cette Vie, que Michel III a adressées en mourant à son meurtrier, l'usurpateur Basile Ier. La question se pose donc : quel effet l'auteur a-t-il cherché à produire[67] ? L'effet moralisant dans cet extrait ne relève pas uniquement d'allusions, qui ne sont pas rares dans la littérature de ce type, au châtiment qui attend les meurtriers des souverains légitimes. Vu la popularité du culte de saint Nicéphore parmi les Slaves du Sud, il s'agit de faciliter la réception et le succès de son œuvre et de ses leçons morales.

* *
*

Pour conclure, il faut souligner le fait que les deux textes du genre du Dit que nous avons analysés (le *Dit de l'empereur Nicéphore Phocas et son épouse Théophanô* et l'*Apocalypse d'Anastasie*), quelles que soient leurs origines, s'adressent de manière explicite aux moines. Les similitudes de ces récits, et surtout l'écho qu'y trouvent les cultes des souverains martyrs, dévoilent tant leur intention que les raisons de leur ample popularité. Au XIe siècle, le culte du roi martyr naît dans le monde slave en relation avec la diffusion des idéaux martyriaux et monastiques dans le monde byzantin. Devenu le prototype de l'idéal monastique, l'empereur Nicéphore II Phocas fut, dans le monde slave à partir du XIIIe siècle, l'objet d'un culte surtout populaire. L'hagiographie serbe ultérieure et surtout la popularisation du modèle du moine et souverain ont sans aucun doute profité du genre littéraire du *slovo*, cultivé dans le monde byzantin. Il est vrai que ces textes, louanges ou hymnes,

65. Baun, *Tales* (cité n. 61), p. 72-73.
66. Voir le texte dans l'édition de M.N. Speranski, Malo izvestnoe vizantijskoe « videnie » i ego slavjanskie teksty [résumé : Une « vision » byzantine peu connue et ses textes en vieux slave], *BSl.* 3, 1931, p. 110-133, ici p. 127. 22-27.
67. *Ibid.*, p. 121-123 ; analyse approfondie dans Baun, *Tales* (cité n. 61), p. 115.

célébraient un souverain enclin à l'ascèse et proche des moines du Mont Athos, à une époque où l'empereur avait l'habitude de prendre l'habit du moine. Le culte des néo-martyrs fut très populaire à la fin du Moyen Âge en Serbie, ce qui explique notamment l'influence du culte de Nicéphore Phocas même dans la période post-byzantine[68].

Smilja Marjanović-Dušanić
Université de Belgrade

68. Sur les cultes néo-martyrs dans la région des Slaves des Balkans, voir S. Marjanović-Dušanić, Se souvenir de Byzance. Les reliques au service de la mémoire en Serbie (xve-xixe s.), dans *Héritages de Byzance en Europe du Sud-Est à l'époque moderne et contemporaine*, éd. O. Delouis, A. Couderc et P. Guran, Athènes 2013 (Mondes méditerranéens et balkaniques 4), p. 99-116. Cf. S. Marjanović-Dušanić, *Sveti Kralj. Kult Stefana Dečanskog* [résumé : Holy King. The Cult of St. Stefan of Dečani], Belgrade 2007.

Notes et remarques sur la *Vie de saint Pierre d'Atroa**

Athanasios Markopoulos

« On pourrait s'étonner à bon droit que l'ouvrage, unique en son genre dans la littérature byzantine, et si plein d'intérêt pour le philologue et pour l'historien, qu'on nomme improprement le *Stratègikon* de Kékauménos, ait été si peu étudié[1]. » Ce constat concernant le *Stratègikon* de Kékauménos, naguère formulé par Paul Lemerle et alors en bien des points pertinent, demeure valable aujourd'hui et pourrait être répété, toutes proportions gardées, à propos de la *Vie de saint Pierre d'Atroa*, notamment pour ce qui est des questions philologiques que soulève la lecture des deux versions de l'œuvre[2]. En effet, alors que la dimension historique de cette *Vie*, dont la narration se concentre sur l'époque du second iconoclasme, a été bien exploitée, et même à un degré particulièrement satisfaisant – comme c'est habituellement le cas des nombreux textes byzantins qui continuent, jusqu'à l'heure actuelle, à susciter des études au premier chef comme sources historiques et secondairement comme œuvres littéraires –, son étude philologique en général a pris du retard, au point qu'il ne serait pas excessif d'affirmer qu'en ce domaine, la recherche n'a rien produit jusqu'à ce jour[3].

* Je tiens à remercier ici Xavier Lequeux d'avoir mis à ma disposition le fichier des bollandistes concernant la *Vie de saint Pierre d'Atroa*.

1. P. Lemerle, *Prolégomènes à une édition critique et commentée des « Conseils et Récits » de Kékauménos*, Bruxelles 1960 (Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques. Mémoires 54/1), p. 3.

2. Voir *infra*, p. 397 et *passim*.

3. On trouvera une bibliographie récapitulative concernant la *Vie de saint Pierre d'Atroa* dans *PmbZ* 1/4, 2001, p. 591-595 (nº 6022) et, dans la version en ligne, au nº 6022/corr. Voir aussi L. Brubaker, J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680-850): The Sources. An Annotated Survey,* Aldershot 2001 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3), p. 224. On peut ajouter : E. Kountoura-Galake, *Ο βυζαντινός κλήρος και η κοινωνία των «σκοτεινών αιώνων»*, Athènes 1996, p. 198-200, 220-221 ; A. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature (650-850)*, en collaboration avec L. F. Sherry et Ch. Angelidi, Athènes 1999, p. 336-340 ; M. Kaplan, De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du Ve au XIIe siècle, dans *Les reliques : objets, cultes, symboles*, éd. É. Bozoky et A.-M. Helvétius, Turnhout 1999 (Hagiologia 1), p. 19-38, ici p. 23-24, 26 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté. Essais sur la société byzantine*, Paris 2011 [Les classiques de la Sorbonne 3], p. 75-95) ; Id., Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ?, dans *Miracle et Karāma*, éd. D. Aigle, Turnhout 2000 (Hagiographies médiévales comparées 2), p. 167-196, ici p. 185-187 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté*, *op. cit.*, p. 97-126) ;

En bref, la situation se présente comme suit : en 1956, l'*editio princeps* de la *Vie de saint Pierre d'Atroa* voit le jour grâce aux soins de Vitalien Laurent, sur la base du codex *Marcianus gr.* 583 (désormais M), du xe siècle[4]. L'auteur de la *Vie* est le moine Sabas, auquel nous devons également l'une des deux Vies de saint Iôannikios[5]. Laurent souligne dans l'avant-propos de son édition que celle-ci lui a été suggérée par Albert Ehrhard, qui lui a procuré une liste de textes hagiographiques à étudier en rapport avec ses recherches topographiques et prosopographiques : le premier texte de la liste était la *Vie de saint Pierre d'Atroa*[6]. Cependant, le premier à s'être penché sur cette *Vie* ne fut pas Laurent, contrairement à ce que pourraient laisser penser les circonstances que nous venons d'exposer, mais Bernardin Menthon[7]. Toujours d'après les informations fournies par Laurent, Menthon se résigna à renoncer à l'édition de la *Vie*, malgré l'état d'avancement de son travail, parce qu'il butait

Id., L'ensevelissement des saints : rituel de création des reliques et sanctification à Byzance à travers des sources hagiographiques (ve-xiie siècles), *TM* 14 (*Mélanges Gilbert Dagron*), 2002, p. 319-332, ici p. 331-332 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté*, *op. cit.*, p. 127-145) ; Id., L'évêque à l'époque du second iconoclasme, dans *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, éd. Id., Paris 2006 (Byz. Sorb. 23), p. 183-206, ici p. 192-194 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté*, *op. cit.*, p. 221-249) ; S. Efthymiadis, Le miracle et les saints durant et après le second iconoclasme, dans *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, *op. cit.*, p. 153-182, et plus spécialement p. 160 et suiv., 180-182 (repris dans Id., *Hagiography in Byzantium: Literature, Social History and Cult*, Farnham 2011 [Variorum Collected Studies Series 989], no XII) ; Id., Hagiography from the Dark Age to the Age of Symeon Metaphrastes (Eighth-Tenth Centuries), dans *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. 1, *Periods and Places*, éd. Id., Farnham 2011, p. 95-142, ici p. 111 ; T. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin / New York 2005 (Millennium-Studien 6), p. 126 et suiv., 133-135, 152 et suiv., 156-158, 233-235, 243 et suiv., 259 et suiv., 270-280, 386-388 et *passim* ; P. Hatlie, *The Monks and Monasteries of Constantinople ca. 350-850*, Cambridge 2007, p. 271 et n. 38, p. 326 ; L. Brubaker, J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680-850. A History*, Cambridge 2011, p. 395, 401-402, 425 ; *Vie de Léon de Catane* (*BHG* 981b), éd. A. G. Alexakis, trad. S. Wessel, *The Greek Life of St. Leo Bishop of Catania*, Bruxelles 2011 (Subs. Hag. 91), p. 71-72. Une bibliographie est également fournie dans la suite de cette étude, là où nécessaire. La plaine d'Atroa (auj. Yenişehir) se situe entre l'Olympe de Bithynie et les rives du lac Askania et s'identifie très vraisemblablement à l'Otroia mentionnée par Strabon, comme l'a supposé W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, Londres 1890, p. 189. Voir aussi C. Mango, The Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians, dans *Okeanos. Essays Presented to Ihor Ševčenko on His Sixtieth Birthday by His Colleagues and Students*, Cambridge MA 1983 (Harvard Ukrainian Studies 7), p. 393-404, ici p. 394 et n. 7. Je remercie chaleureusement Klaus Belke pour ces informations.

4. *Vie de Pierre d'Atroa* (*BHG* 2364), éd. et trad. V. Laurent, *La Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa († 837)*, Bruxelles 1956 (Subs. Hag. 29) (désormais *Vie*). Voir aussi la notice bibliographique de V. L(aurent), *BZ* 50, 1957, p. 240. Cf., tout dernièrement, *Όσιος Πέτρος της Ατρώας*, Thessalonique 2013 (Άγνωστα συναξάρια 1).

5. *Vie de Iôannikios* (*BHG* 935), éd. J. Van den Gheyn, *AASS* Nov. II/1 (1894), p. 332-383. Voir aussi *supra*, n. 3.

6. *Vie*, p. vii ; aussi p. 1.

7. Cf. B. Menthon, *Une terre de légendes. L'Olympe de Bithynie. Ses saints, ses couvents, ses sites*, Paris 1935, avec une paraphrase de la *Vie* de Pierre d'Atroa aux p. 88-121.

« sur un ensemble de phénomènes syntaxiques et morphologiques irréductibles à la connaissance pratique qu'il en avait [*i.e.* du grec parlé] »[8]. Ayant donc eu le champ libre, Laurent poursuivit et mena à terme sa recherche, conformément à ses intentions initiales, en éditant la *Vie*, qu'il data, à l'issue de toute une série de calculs pertinents, de 847 ou même un peu plus tard[9].

Presque immédiatement après la publication de la *Vie*, François Halkin signala dans une brève étude, intitulée « Un nouveau ménologe grec de janvier dans un manuscrit de Glasgow », que le manuscrit de Glasgow BE 8.x.5 (désormais G), un ménologe du mois de janvier daté du xe siècle comme M, contenait lui aussi une *Vie de saint Pierre d'Atroa*[10]. Cette découverte inattendue obligea Laurent à revenir sur la question, à étudier le texte de la *Vie* tel que livré par le nouveau codex et, en fait, à examiner depuis le début aussi bien le texte que les données nouvelles apparues. Le fruit de cette étude fut un second volume, très rapidement publié : *La Vita retractata et les miracles posthumes de saint Pierre d'Atroa*, Bruxelles 1958 (Subs. Hag. 31)[11]. Dans l'introduction, Laurent soulignait tout particulièrement que G livrait en réalité une nouvelle *édition* de la *Vie* due à Sabas lui-même, contenant de nombreuses variantes tant lexicales que stylistiques, ainsi que des variantes de fond. Puis il procédait à l'édition critique, non pas de l'ensemble du nouveau texte comme on aurait pu s'y attendre, mais seulement des miracles posthumes de saint Pierre, absents de la version antérieure mais présents dans le nouveau manuscrit, non sans noter très attentivement, par ailleurs, nombre des variantes lexicales et stylistiques entre les deux versions de la *Vie*[12]. Selon Laurent toujours, la révision de la *Vie de saint Pierre d'Atroa* par Sabas pouvait être située avec une relative certitude entre les deux dates de 858 / 860 et 865[13].

Récapitulons : nous disposons de la *Vie de saint Pierre d'Atroa* en deux versions, toutes deux écrites par le moine Sabas. La première, la plus ancienne, est datée de peu après la fin de l'iconoclasme et est entièrement éditée, tandis que la seconde, revue par son auteur environ une décennie plus tard ou peut-être même davantage, n'a pas bénéficié d'une édition complète. Au-delà de leur arrière-plan historique, les deux versions de la *Vie* présentent un intérêt extrême quant à la manière dont elles ont été écrites (pour ce qui est de la première version) ou revue (pour la seconde). C'est sur cet aspect que nous nous concentrerons maintenant.

8. *Vie*, p. ix. ; aussi p. 1-2. Nous reviendrons par la suite sur ce point capital.

9. *Ibid.*, p. 14-15.

10. F. Halkin, Un nouveau ménologe grec de janvier dans un manuscrit de Glasgow, *An. Boll.* 75, 1957, p. 66-71, ici p. 68-69.

11. Désormais *Vita retractata*. Cf. aussi V. Laurent, *BZ* 51, 1958, p. 451-452. Voir les observations intéressantes de G. K. Spyridakis, *EEBS* 28, 1958, p. 562-568.

12. *Vita retractata*, p. 13 et suiv., 18 et suiv., 49-54, 74-132 et 133-171. Signalons que G présente des lacunes importantes. Voir *Vita retractata*, p. 16, 110, 126-127, et *infra*, p. 404-405.

13. *Vita retractata*, p. 28-29. I. Dujčev, À propos de la Vie de saint Pierre d'Atroa, *BSl.* 27, 1966, p. 92-97, formule de prudentes objections.

Le lecteur qui s'intéressera à la longue introduction consacrée par Laurent au texte de la première version de la *Vie de saint Pierre d'Atroa*[14] en retiendra deux points dignes d'une attention particulière : i) les remarques relatives au mauvais état du texte transmis par M ; ii) les commentaires de l'éditeur concernant l'expression λιτὴν συγγραφήν (écriture sobre)[15]. S'agissant du texte à proprement parler, qualifié de « curieux mélange […] de purismes et de vulgarismes[16] », les observations sont nombreuses. Notons à titre indicatif : l'accentuation, quoique généralement correcte, présente certaines particularités, et des esprits, des lettres ou même des syllabes manquent, selon des critères quasi subjectifs ; l'orthographe est globalement si déficiente qu'elle est qualifiée de « surtout phonétique[17] ». L'opinion de l'éditeur, pour qui le texte a été écrit sous la dictée, a assurément bien des arguments en sa faveur ; d'un autre côté, il introduit l'hypothèse de travail selon laquelle les « altérations » du texte ne sont pas dues à Sabas uniquement, mais probablement aussi au scribe du manuscrit, qui a tenté soit de simplifier excessivement le style, soit, au contraire, d'introduire dans la *Vie* des éléments de la langue parlée qu'il a adaptés à la forme grammaticale connue[18].

En théorie, après une telle introduction et à la lecture tant de l'hypothèse de travail de l'éditeur concernant les interventions du scribe dans le texte que du témoignage du texte lui-même, selon lequel il est composé dans une « écriture sobre », on aurait pu s'attendre à un commentaire sur la langue de la *Vie*. Pour ce qui est de la signification de l'expression en question, Laurent a soutenu, à juste titre selon moi, qu'elle suggérait de la part de Sabas l'emploi d'un style simple[19], qui conserve par exemple des mots et des formes tout à fait compréhensibles du grand public ; puis, il a tenté de justifier le choix stylistique de l'auteur en accordant toute son attention et tout son intérêt au contexte historique de la rédaction de la *Vie*. Laurent a même essayé de décrire le public amené à lire ou peut-être à écouter

14. *Vie*, p. 1-9.

15. Il me semble opportun de citer dans son intégralité l'extrait qui contient cette phrase : … Πρὸς ταύτην οὖν λοιπὸν τὴν διήγησιν, ἀδελφοί, ὡρμημένῳ μοι καὶ ἀπορουμένῳ, ὡς ἀεὶ πᾶσα πτωχοποιεῖσθαι εἴωθεν διάνοια, *εἰς λιτὴν συγγραφὴν* μεταθέμενος, τῷ πατρὶ τῶν πατέρων ἐκτενῶς ἱκέτευσα δοθῆναί μοι λόγον ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου (*Vie*, § 1, l. 33-36/37 [p. 67]). Notons que M donne πτωχοποιεῖς, corrigé en πτωχοποιεῖσθαι par Laurent. Cependant, G donne πτωχοποιεῖν, que l'éditeur a par la suite jugé préférable, à juste titre ; voir *Vita retractata*, p. 78-79.

16. *Vie*, p. 5 ; cf. aussi avant-propos, p. ix.

17. *Ibid.*, p. 5.

18. *Ibid.* C'est là une opinion ingénieuse sans aucun doute, mais difficile, sinon impossible à prouver.

19. Sur le vaste sujet du style des textes hagiographiques, voir, à titre tout à fait indicatif, la vision globale de Ch. Høgel, *Symeon Metaphrastes. Rewriting and Canonization*, Copenhague 2002, p. 22-31, qui utilise d'ailleurs l'expression *simple style*, par opposition au *high style*, pour l'hagiographie de la période médiobyzantine. Il présente de manière critique les opinions plus anciennes mais devenues presque classiques de I. Ševčenko (*JÖB* 31/1, 1981, p. 289-312) sur les niveaux de style dans la littérature byzantine et l'hagiographie plus particulièrement.

le texte[20], sans pourtant faire le lien avec la signification et la nature du style sobre à Byzance[21]. Il s'agit peut-être d'une concession à l'idée que l'époque se faisait de la langue de la période byzantine.

Il mérite toutefois d'être noté que Laurent, conscient du fait que la langue de la *Vie* se situait assez loin de celle que la grammaire traditionnelle a décrite et ayant compris que les choses ne pouvaient être laissées en l'état, a rédigé pour la *Vie* un index grammatical analytique, placé à la fin du livre, dans lequel il a inséré la plupart des particularités linguistiques introduites dans le texte par « l'écriture sobre » de Sabas, tout en insistant sur l'énorme intérêt que présentait la *Vie* pour le spécialiste du grec médiéval[22].

L'idée que se fait Laurent de l'instrument linguistique utilisé par Sabas pour la seconde version de la *Vie* ne diffère pas, bien entendu, de ce qu'il pense concernant la forme antérieure de l'œuvre[23]. Cependant, il se trompe quand il affirme que cette refonte est très rare, sinon unique, dans l'hagiographie byzantine – avant Syméon le Métaphraste manifestement, dont en tout cas il ne parle pas. En effet, c'est au contraire un lieu commun aujourd'hui que de dire que la tendance à réécrire les textes hagiographiques s'observe assez longtemps avant le Métaphraste et constitue l'un des points de référence de la problématique actuelle concernant la vision littéraire des œuvres en question. Ces textes hagiographiques, on le sait, possèdent les caractéristiques d'un *open text*[24], susceptible d'être complété ou révisé plusieurs fois, comme tous les textes du genre[25]. Mais pour en revenir à Laurent,

20. Cf. S. Efthymiadis, The Byzantine Hagiographer and His Audience in the Ninth and Tenth Centuries, dans *Metaphrasis. Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography*, éd. Ch. Høgel, Oslo 1996, p. 59-77, ici p. 69 (repris dans S. Efthymiadis, *Hagiography in Byzantium* [cité n. 3], n° VIII) ; voir aussi Høgel, *Symeon Metaphrastes* (cité note précédente), p. 24 et suiv.

21. *Vie*, p. 6-7. Qu'il me soit permis de rappeler sur ce point le passage bien connu de Constantin Porphyrogénète : … Εἰ δὲ καὶ σαφεῖ καὶ κατημαξευμένῳ λόγῳ καὶ οἷον εἰκῇ ῥέοντι πεζῷ καὶ ἁπλοϊκῷ πρὸς τὴν τῶν προκειμένων ἐχρησάμην δήλωσιν, μηδὲν θαυμάσῃς, υἱέ. Οὐ γὰρ ἐπίδειξιν καλλιγραφίας ἢ φράσεως ἠττικισμένης καὶ τὸ διηρμένον διογκούσης καὶ ὑψηλὸν ποιῆσαι ἐσπούδασα, ἀλλὰ μᾶλλον διὰ κοινῆς καὶ καθωμιλημένης ἀπαγγελίας διδάξαι σοι ἔσπευσα… (Constantin Porphyrogénète, *De administrando imperio*, éd. G. Moravcsik et R. J. H. Jenkins, *Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio*, Washington DC 1967 [CFHB 1], 1. 8-13 [p. 48]).

22. *Vie*, p. 240-246.

23. *Vita retractata*, p. 13-26.

24. Pour cette expression, je renvoie à D. Konstan, The 'Alexander Romance': The Cunning of the Open Text, *Lexis* 16, 1998, p. 123-138 ; voir aussi Høgel, *Symeon Metaphrastes* (cité n. 19), p. 57, mais sous un angle de vue différent.

25. La bibliographie s'est considérablement enrichie ces dernières années. Je relève pour commencer la problématique théorique générale de Kazhdan (*History* [cité n. 3], p. 330) et de Høgel, *Symeon Metaphrastes* (cité n. 19), p. 57-59, ainsi que, de manière tout à fait sélective, certaines contributions concernant la période antérieure au Métaphraste : Mango, The Two Lives (cité n. 3), *passim* ; S. Efthymiadis, John of Sardis and the *Metaphrasis* of the *Passio* of St Nikephoros the Martyr, *RSBN* 28, 1991, p. 23-44 (repris dans Id., *Hagiography in Byzantium* [cité n. 3], n° VI) ; J. O. Rosenqvist, Changing Styles and Changing Mentalities: The Secondary Versions of the Life of St Philaretos the Merciful, dans *Metaphrasis* (cité

il me semble important qu'il consacre une partie de son introduction à comparer les deux versions de la *Vie*[26] : il constate que les « anomalies » orthographiques et syntaxiques[27] de la première version ont été pratiquement éliminées de la seconde, qui maintient toutefois des éléments nouveaux tant dans le vocabulaire que dans la syntaxe, éléments qui l'obligent en fait à admettre qu'il s'agit de la langue de l'époque. D'une manière générale, on pourrait conclure que Laurent dresse assez attentivement et avec de nombreux détails le portrait de l'auteur qui, jamais satisfait, « toilette » sans cesse son texte jusqu'à en obtenir le niveau souhaité. Finalement, la seconde version de la *Vie* dispose aussi d'un index grammatical qui complète les particularités linguistiques de la version antérieure[28].

L'essentiel de la problématique de Laurent concernant les principes éditoriaux à suivre pour éditer la *Vie de saint Pierre d'Atroa* se focalise incontestablement sur la nature des choix effectués par Sabas dans les deux versions de l'œuvre et, à titre secondaire, sur le niveau stylistique revendiqué sous l'expression « écriture sobre ». Les index « grammaticaux » dont il accompagne ses éditions des deux versions de la *Vie* soulignent la présence dans le texte de formes grammaticales et syntaxiques qui divergent du modèle attique connu du grec ancien. Notons, à titre indicatif : l'omission de l'augment, les participes en -ώς, -ότος au lieu de -ών, -όντος, l'emploi du présent au lieu du futur, les périphrases, les incohérences de genre, les formes adverbiales particulières, la confusion dans l'emploi des prépositions, l'attraction problématique, etc. Cependant, les observations de Laurent nous amènent quasi naturellement à conclure que la *Vie* a été écrite dans une langue qui déborde ce que les spécialistes appellent la « koinè » byzantine écrite, puisqu'elle contient des

---

n. 20), p. 42-58 ; M. Detoraki, La métaphrase du Martyre de S. Aréthas (*BHG* 166y). Entre les Actes anciens (*BHG* 166) et Syméon Métaphraste (*BHG* 167), *An. Boll.* 120, 2002, p. 72-100 ; et tout récemment A. Lampadaridi, Traduire et réécrire la *Vie d'Hilarion* (*BHL* 3879) : l'apport d'une nouvelle version grecque, dans *Remanier, métaphraser*, éd. S. Marjanović-Dušanić et B. Flusin, Belgrade 2011, p. 45-60 ; voir aussi V. Déroche, Les réécritures de la *Vie de Jean l'Aumônier* de Léontios de Néapolis (*BHG* 886), dans *Remanier, métaphraser*, *op. cit.*, p. 61-69 ; B. Flusin, Vers la Métaphrase, dans *Remanier, métaphraser*, *op. cit.*, p. 85-99, surtout p. 85-88 ; O. Delouis, Écriture et réécriture au monastère de Stoudios à Constantinople (ixe-xe s.) : quelques remarques, dans *Remanier, métaphraser*, *op. cit.*, p. 101-129, ici p. 105 (j'attire l'attention sur le fait que l'auteur parle de réécriture au sens de composition d'une nouvelle Vie, mais pour des raisons purement idéologiques – au sens large du terme naturellement, comme notamment dans le cas, par exemple, de la *Vie de saint Iôannikios*, mais aussi, jusqu'à un certain point, de la *Vie de saint Pierre d'Atroa*) ; voir aussi Alexakis, *The Greek Life* (cité n. 3), p. 9 et suiv. Pour des phénomènes analogues observés dans le monde environnant Byzance, voir en dernier lieu E. Tchkoidze, *Ένας Γεωργιανός προσκυνητής στον Βυζαντινό κόσμο του 9ου αιώνα: ο Άγιος Ιλαρίων ο Γεωργιανός*, Athènes 2011, p. 44 et suiv., et S. Marjanović-Dušanić, La réécriture hagiographique : usages et fonctions dans la Serbie médiévale, dans *Remanier, métaphraser*, *op. cit.*, p. 163-180.

26. *Vita retractata*, p. 22-26.

27. Ce terme est de Laurent (*ibid.*, p. 23).

28. *Ibid.*, p. 183-186.

éléments du grec parlé à la période byzantine[29]. Il s'agit d'évolutions de la langue dont beaucoup ont commencé dès l'Antiquité tardive et se fixent à cette époque, à savoir des modifications phonétiques telles que l'iotacisme du -υ, la simplification des consonnes doubles, la synérèse, la perte du -ν final, etc. En outre, au-delà des modifications de nature phonétique, sur le plan morphosyntaxique, le verbe, surtout au futur, est souvent noté de manière périphrastique (μέλλω + infinitif) ; il existe une tendance à exprimer de manière commune les structures du passé, l'optatif disparaît presque complètement, tout comme l'augment syllabique et, très souvent, le redoublement ; la voix moyenne et la voix passive s'unissent morphologiquement. Dans ladite « koinè » byzantine, on observe aussi d'importantes modifications dans le système nominal (par exemple, des changements essentiels dans la première et la troisième déclinaison), une utilisation étendue des adverbes et des formes adverbiales suivis d'un génitif en lieu et place des prépositions, des modifications dans la construction « classique » des prépositions. Il ne faut pas non plus sous-estimer le changement dans l'ordre des mots de la proposition[30].

La *Vie de saint Pierre d'Atroa* est, à n'en pas douter, un échantillon linguistique et stylistique tout à fait digne d'étude, presque séduisant, de ce que l'on appelle la « koinè » byzantine et, qui plus est, à l'époque transitoire qui suit la fin de l'iconoclasme. La pratique éditoriale que Laurent aurait dû adopter est celle du respect intégral du texte tel qu'il a été livré par les deux manuscrits. Je dirais que l'infatigable assomptionniste n'a pas respecté cette règle éditoriale dans la mesure souhaitée[31]. Il est très intéressant de comparer les interventions, corrections et améliorations (en général) apportées par Laurent lors de l'édition de la première version de la *Vie*, avec le texte de la seconde version qui, comme il a déjà été dit, est une édition revue de la *Vie*, sur le plan linguistique et stylistique, par Sabas[32]. Nous pouvons suivre ces interventions grâce à l'apparat critique de la première version, mais aussi grâce à l'inventaire des différences lexicales et stylistiques entre les deux versions établi par Laurent juste avant l'édition des miracles posthumes du saint[33]. Je cite plus bas certains exemples significatifs de cette comparaison, exemples qu'il serait aisé de multiplier, en renvoyant toujours à la numérotation de l'édition de la première version par Laurent, qui a été conservée, bien entendu, dans celle de la seconde version.

29. Voir désormais l'analyse particulièrement circonstanciée de G. Horrocks, *Greek. A History of the Language and Its Speakers*, Chichester 2010², p. 220 et suiv., 225 et suiv., avec des exemples et la bibliographie concernée.

30. Horrocks, *Greek* (cité note précédente), p. 244 et suiv., 253 et suiv.

31. Les interventions de Laurent dans la seconde version de la *Vie* sont manifestement moins nombreuses, comparées à celles de la première version, sans être toutefois à négliger entièrement. En tout état de cause, le lecteur a souvent quelque difficulté à comprendre ce que G donne exactement. Mais les commentaires de Laurent sont extrêmement intéressants quand les différences entre M et G sont essentielles. Voir *infra*, p. 402 et suiv.

32. Voir *supra*, p. 396-397.

33. *Vita retractata*, p. 75-132.

1.1-7/8 Οἱ τῶν τοῦ Θεοῦ μυστηρίων ἱεροφάνται, ἄλλοι μὲν ἄλλως […] κατὰ τὸ δοθὲν αὐτῷ χάρισμα συνεγράψαντο […] οἱ δὲ τὴν τῶν μαρτύρων ἀριστείαν καὶ εὐκλεῆ μέχρις αἵματος πρὸς τὴν εἰδωλολατρείαν καὶ *τοὺς τυράννους* ἀντικατάστασιν : Laurent corrige *τοὺς τυράννους*, mais M et G donnent la leçon τῶν τυράννων, manifestement préférable.

1.14-15 προσταγεὶς βίον συντάξασθαι […] παρὰ τοῦ μικροῦ καθηγουμένου *ταύτης* : M donne τούτου, et Laurent corrige *ταύτης*. Correction sans doute superflue, du fait que G donne aussi τούτου (*Vita retractata*, p. 19).

1.20 καὶ τὸ *πλάτος* τῆς πρὸς Θεὸν καὶ τὸν πλησίον ἀγάπης : G donne πλοῦτος, variante qui peut être admise malgré les réserves de Laurent (*Vita retractata*, p. 77).

1.33-36/37 voir ci-dessus, n. 15.

1.37 Ὁ δὲ […] πατὴρ ἡμῶν καὶ *ὑπήκοος* : Laurent considère qu'il faut lire ἐπήκοος au lieu de ὑπήκοος. Cependant, G donne aussi ὑπήκοος, ce qui génère à tort une problématique chez Laurent (*Vita retractata*, p. 77).

1.37-38 Ὁ δὲ […] πατὴρ ἡμῶν […] εἰς ὕπνον τινὰ λεπτότατον ἔμφασιν τρέψας μοι : Laurent propose dans l'apparat critique de corriger éventuellement cette phrase comme suit : εἰς ὕπνου τινὰ λεπτοτάτου (notons que M donne λεπτοτάτου) *ἔμφασιν τρέψας με*. Mais comme G formule la phrase en question de la même façon, Laurent révise sa position et fait la contre-proposition suivante : *εἰς ὕπνου τινὰ λεπτοτάτου ἔμφασιν τρέψας με*. La correction ὕπνου au lieu de ὕπνον, que donnent M et G, est superflue.

2.8-9 Τούτων *συνοικουμένων* ἕως καιροῦ, ἡ μήτηρ ἄτεκνος διετέλει : M donne οὖν οἰκουμένων, forme qui peut être maintenue sans problème de compréhension. D'un autre côté, G modifie complètement le texte : συνοικοῦσα γὰρ αὕτη τῷ ταύτης ἀνδρὶ ἕως καιροῦ ἠτεκνωμένη διέμεινεν, phrase que Laurent (*Vita retractata*, p. 80) considère, à juste titre jusqu'à un certain point, comme confortant sa correction.

2.20-21 ὡσαύτως πάλιν τῇ τεσσαρακοστῇ τὴν αὐτὴν χάριν *δεχόμενον* ἐκτυπώτερον : M donne δεχομένῳ, qui ne pose pas de problème.

3.20-21 καὶ *εἰσελθὼν πάλιν* ἐκλείσθησαν : comme le note Laurent, M donne εἰσιὼν, tandis que la variante εἰσελθὼν est indiquée en marge. Mais G donne εἰσιόντι ; il faut donc retenir εἰσιὼν dans M, *lectio difficilior* par rapport à εἰσελθὼν.

3.24/25 τῆς εἰσόδου αὐτοῦ τὸν τρόπον *ἀμηχανήσαντα* : M et G donnent ἀμηχανήσαντος, par erreur selon Laurent (*Vita retractata*, p. 81) ; je considère que le génitif absolu peut être retenu.

4.6-7 Τὸ πρὸς ἀρετὴν *σύντονόν* τε καὶ ζέον ἰδοῦσα, κατένευσα… : Laurent a corrigé, à juste titre, la leçon σύντομον de M en σύντονον, et G confirme la correction proposée (*Vita retractata*, p. 83).

4.11-12 καὶ ἀσπασάμενος *αὐτὸν* : M donne αὐτῷ ; ce passage ne figure pas dans G.

4.14-15 καίπερ *ὀκτωκαιδέκατον* ἔτος τῆς ἡλικίας ἄγων : M donne εἰκοστὸν ὄγδοον (= κη΄). La correction de Laurent est en harmonie avec le contexte historique. Il est significatif que G donne εἰκοστὸν. Le commentaire de l'éditeur est très éclairant (*Vita retractata*, p. 83).

5.12 τοῖς *τρισὶν* ὁσίοις γέρουσιν : cas typique d'omission du -ν euphonique par M (τρισὶ), que Laurent complète. En tout cas, G donne τρισὶν.

5.15-16 ὅθεν *αὐτὸν* […] θεοβουλήτως ἐξέπεμψαν : M donne αὐτῷ et Laurent corrige comme au point 4.12.

6.57-59 αὔθωρος ἀπηλλάγη τοῦ δαίμονος καὶ <*πρὸς*> τὸν δοξάσαντα Κύριον […] εὐχαριστηρίους φωνὰς ἠφίει : l'addition de la préposition πρὸς est superflue, comme Laurent l'admet d'ailleurs lui-même (*Vie*, p. 85). Dans G, le texte a été entièrement revu.

7.18-20 Τότε ἔγνωσαν οἱ ἐν τῇ μονῇ ὅτι ἐκπεπλήρωκεν τὴν *ἀποστολὴν* αὐτοῦ τὸ ἀλογώτατον κτῆνος : M donne ἐπιστολὴν. Par conséquent, la correction de Laurent s'impose. En tout état de cause, il est intéressant de noter que G donne ἐντολὴν. Le commentaire de Laurent à ce propos est significatif (*Vita retractata*, p. 92).

8.4-6 Πορευομένων δὲ τῶν δύο […] καὶ τὸν Ἅλυν ποταμὸν καταλαβόντων, *εὗρον* αὐτὸν ὑδάτων πεπληρωμένον : M donne εὗρεν ; la correction de Laurent est donc valable. En tout cas, ce passage n'est pas noté dans G.

9.9-11 διὸ *ὑπόστρεφε* ὅθεν ἐξῆλθες καὶ περιελθὼν τοῦ Ὀλύμπου […] εὑρήσεις μικρὸν εὐκτήριον : M donne ὑπόστρεψε et Laurent se demande, avec raison, s'il ne faudrait pas écrire ὑπόστρεψαι. Cependant, G donne ἀνάστρεφε, leçon qui résout le problème grammatical. En tout cas, la correction de Laurent est pertinente.

10.19-20 οὐδ' οὕτως ἐπικαμφθέντα τὸν *καταπεσότα* θεώμενος ἰσχυροτέρου δεῖται φαρμάκου : M donne καταπεσώτα. Cependant, la correction καταπεσόντα s'impose ; c'est d'ailleurs καταπεσόντα que G donne.

10.21-22 ἐπιτίθεται *τῷ* μὴ *πταίσαντι* ὡς αἰτίῳ ἐκείνῳ τοῦ σφάλματος : M donne τὸν μὴ πταίσαντα. La correction de Laurent est assurément justifiée, même si, dans la « koinè » byzantine, on a souvent observé des phénomènes d'anacoluthe.

11.16 La forme ἀφέθην, qui figure dans M et G, ne devrait pas poser problème à Laurent.

11.23-24 ὡς ἐμοὶ ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ μου ἀναντιρρήτως ὑπηκούετε : M donne ἐν πάσῃ μου τῇ ζωῇ μου. Laurent a enlevé la première occurrence de μου manifestement pour éviter la confusion. Cependant, G donne ὑμῶν τῇ ζωῇ, expression qui n'est pas totalement compréhensible.

13.1 Τοῦτο μαθὼν ὁ *μακάριος* Πέτρος : M et G donnent μακαρίτης. Laurent note que dans 44 autres occurrences, le texte contient μακάριος. Mais il peut toujours exister une deuxième forme.

13.9-10 κελευόμενοι *ἑαυτοὺς* μὴ ἐπιρρίψωμεν τοῖς πειρασμοῖς : M et G contiennent ἑαυτοῖς.

14.6/7 ἐν ἑνὶ τῶν ἡσυχαστικῶν κελλίων Μεσόλυμπον *καλουμένῳ* : le datif καλουμένῳ est une correction de Laurent, puisque M contient καλούμενον. Dans G, la phrase se lit comme suit : ἐν ἑνὶ τῶν ἡσυχαστικῶν κελλίων Μεσολύμπῳ καλούμενον. Les deux versions sont fautives.

14.19 ἀνθοπλίσασθε ἀσκητικῶς εὐτονίᾳ, ἡσυχίᾳ, *προσεδρίᾳ* : M donne προεδρίᾳ, mais Halkin a finement corrigé et la correction est confirmée par G : ἀσκήσεως εὐτονίᾳ, ἡσυχίᾳ, προσεδρίᾳ.

38.12[34] προσδεχόμενοι τῶν ἁγίων *λειτουργιῶν* : M donne λειτουργῶν, tandis que G donne λειτουργοὶ, ce qui confère un sens à la phrase et prive pratiquement de tout objet la correction de Laurent, comme il le reconnaît lui-même (*Vita retractata*, p. 112 et n. 3).

39.7-8 κατασχὼν ἐν μιᾷ τῶν […] νήσων τῆς θαλάσσης, Φύγελλα *καλουμένη*, *ἐμφρούριον* πεποίηκεν : M donne … καλούμενον ἐνφρούριον. La correction de Laurent peut donc être considérée comme heureuse. G modifie le texte comme suit : κατασχὼν ἐν μιᾷ τῶν […] νήσων τῆς θαλάσσης, Φύγελλα καλουμένην, φρούριον σιδηροδέσμιον θέμενος. Il est évident qu'il n'y a pas d'incohérence des cas dans la proposition (ἐν μιᾷ [τῶν νήσων] … καλούμενον / καλουμένην).

34. Il y a une lacune dans G entre les § 16 et 37. Voir *Vita retractata*, p. 110, et *supra*, p. 397 et n. 12.

41.3-4 καὶ διαρπαγῆς ἐπέστη *αὐτοῖς* λαὸς τῶν ἐναντίων : Laurent propose en note la correction *αὐταῖς*, mais G donne αὐτῷ, qui s'impose (*Vita retractata*, p. 116 et n. 3).

41.13-14 κατὰ τὸ Ὀλύμπιον ὄρος τόποις τοῦ ὁσίου σωματικῶς *ἡσυχάζοντος* : Laurent propose en note *ἡσυχάζοντα*, mais G donne aussi ἡσυχάζοντος, qui l'emporte manifestement, comme le reconnaît Laurent (*Vita retractata*, p. 116).

43.2-3 … συναθροίζει μονῇ τοῦ ἁγίου προφήτου Ζαχαρίου, ἐν *ᾗ* καὶ ἦσαν συνηγμένοι τὸ πρότερον : M et G donnent ἐν ᾧ, et Laurent s'étonne négativement (*Vita retractata*, p. 119). Cependant, si les mots ἐν ᾧ sont interprétés comme une expression adverbiale de lieu, ils se justifient.

Ces observations, tout à fait indicatives, concernent seulement la comparaison entre les passages communs aux deux versions de la *Vie* telles qu'elles ont été éditées par Laurent. J'attire l'attention sur le fait que dans la seconde version, après le § 52, il existe une lacune importante, puisque le récit reprend un peu avant le décès et les miracles posthumes du saint (§ 78-85)[35]. Ces paragraphes ne pourraient susciter que peu d'observations. Mentionner les problématiques relatives à d'autres questions de critique du texte à propos de l'édition de Laurent déborderait de beaucoup les limites de la présente étude, qui visait à signaler une question éditoriale en suspens. Je pense que la présente lecture critique de la *Vie* a mis en relief la nécessité d'une réédition autonome *des deux versions* de la *Vie de saint Pierre d'Atroa*. La nouvelle édition, qui, cela va de soi, devra aussi fournir un commentaire historique actualisé, aura beaucoup à offrir en présentant sous une forme achevée un texte hagiographique important, que nous avons la chance de connaître dans deux versions, dues, qui plus est, à la main de l'auteur lui-même. L'appel de Laurent invitant « … les historiens du grec médiéval […] à se pencher sur cette vie[36] » conserve aujourd'hui toute sa pertinence.

Athanasios Markopoulos
Université d'Athènes

35. *Vita retractata*, p. 127.

36. *Vie*, p. 240 ; cf. *Vita retractata*, p. 183.

Petri Diaconi Altercatio pro Romana Ecclesia contra Graecum quendam (1137)

Édition, traduction et commentaire

Jean-Marie Martin

Le texte ici publié a déjà été édité il y a plus d'un siècle[1]. Je pense qu'il mérite une réédition pour plusieurs raisons. Tout d'abord, la première édition, publiée dans le volume I de la *Miscellanea Cassinese* (sans même le nom de l'éditeur), est demeurée confidentielle, pour ne pas dire inconnue. Elle a en outre été faite, manifestement, à la hâte et sans grand soin. Enfin, elle n'a utilisé que l'un des deux manuscrits qui nous ont transmis le texte. Certes, il n'y a pas de véritable différence entre les leçons de ces deux manuscrits (à l'exception de quelques petites erreurs manifestes de l'un ou de l'autre), mais le cumul des raisons qu'on vient d'invoquer me paraît constituer une justification suffisante. Enfin, il ne semble pas que cet opuscule de Pierre Diacre ait fait l'objet d'un véritable commentaire[2] ; il est vrai que son originalité peut sembler assez mince, si on ne le replace pas dans l'ensemble de la production de l'auteur.

Si je propose ce texte en hommage à Michel Kaplan, on ne doit pas y voir le reflet d'une *altercatio* entre nous. Bien que spécialiste de la Pouille, je ne me prends pas pour Jean de Trani (ni non plus pour Pierre Diacre) ; et, en dépit de ses hautes fonctions universitaires et de son prénom, je ne le confonds pas avec le patriarche du XIe siècle.

Le texte de l'*Altercatio pro Romana Ecclesia contra Graecum quendam* nous a été transmis par deux manuscrits du XVIIe siècle, l'un conservé à Naples (Biblioteca Nazionale, *cod.* II C 2 = Biblioteca Brancacciana, *cod.* IV C 13) [= B], l'autre à Rome (Biblioteca Vallicelliana, *cod.* G 99) [= V][3]. L'édition ici proposée se fonde sur le manuscrit V et, accessoirement, sur l'édition par Amelli du manuscrit B : je n'ai examiné que le premier, me contentant, pour le second, de la vieille édition cassinésienne. Il s'agit d'un manuscrit composite sur papier, qui contient *vitae sanctorum et alia diversi generis opuscula et antiqua monumenta* ; le texte de l'*Altercatio contra Graecum quendam*, qui ne figure pas dans l'*index*, est considéré comme l'appendice de l'*Altercatio pro coenobio Casinensi*, sur laquelle nous allons revenir, dont le manuscrit de la Vallicelliana contient apparemment le seul texte complet,

1. [A. Amelli], dans *Miscellanea Cassinese* 1, 1897, p. 10-32.
2. Voir toutefois Michel, *Amalfi und Jerusalem*, *Exkurs* I D, p. 50-52.
3. Le *Repertorium fontium historiae Medii Aevi* (« Nouveau Potthast »), t. 9, Rome 2002, p. 124 (qui attribue la première édition au Cassinésien Amelli) ignore le second manuscrit.

édité par Erich Caspar[4] ; toutefois un sous-titre en marge en indique le début. Les textes des deux manuscrits ont manifestement été copiés sur le même archétype ancien, aujourd'hui perdu[5], qui contenait, sans doute l'un après l'autre, les textes de l'*Altercatio pro coenobio Casinensi* et celui de l'*Altercatio contra Graecum quendam*, composés, on le verra, à la même époque ; le fait qu'ils s'arrêtent au même endroit l'indique. Dans le manuscrit V, les deux *altercationes*, écrites d'une seule main, occupent trois cahiers (le dernier incomplet). Les citations scripturaires sont identifiées en marge sur certaines pages (fol. 205r-v, partie supérieure de 206r, 207r).

Selon le copiste du manuscrit napolitain, l'archétype, au moment de la copie, aurait été mutilé et le texte s'arrêterait avant la fin. Cette hypothèse est plausible, mais n'est pas sûre : en V, le texte s'arrête en milieu de page, sans aucune indication sur une éventuelle suite perdue. Or l'*Altercatio* elle-même s'arrête après la dernière intervention du Grec, qui se dit convaincu par son contradicteur sur deux points (primauté romaine et pratique de ne pas rebaptiser les hérétiques déjà baptisés), mais pas sur les deux autres (azymes et mariage des prêtres). Le soir tombant, le Grec entreprend de traduire dans sa langue les réponses de Pierre Diacre pour les transmettre au patriarche de Constantinople et à l'empereur porphyrogénète – ce qui ne pouvait que flatter Pierre. La fin du texte qui nous a été transmis, sous forme d'appendice, est la transcription (par Pierre) des *auctoritates* […] *per quas mulieres Graeci defendebant*, c'est-à-dire d'un certain nombre de passages de l'Ancien et du Nouveau Testament prônant le mariage en général.

Les deux opuscules intitulés *Altercatio* ne figurent pas dans la plus ancienne des autobio-bibliographies de Pierre Diacre (*cod. Casin.* 361, fol. 71r)[6], mais apparaissent dans la seconde (*cod. Casin.* 257, fol. 15v-16r[7]) et sont repris dans la troisième (très semblable à la deuxième), intégrée aux *Chronica monasterii Casinensis*, achevés par Pierre Diacre[8]. Ils sont en effet censés avoir été prononcés en 1137 (et sans doute mis en forme peu après) pendant la mission de Pierre Diacre auprès de l'empereur Lothaire III, à l'époque où s'affrontaient dans l'Italie méridionale d'une part Innocent II et Anaclet II, de l'autre Lothaire III et Roger II.

Rappelons ici le contexte. Après la double élection pontificale de 1130[9], l'« antipape » Anaclet II Pierleoni, alors installé dans l'enclave pontificale méridionale de Bénévent, avait créé, le 27 septembre 1130, en faveur du duc de Pouille et comte de

4. E. Caspar, *Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen. Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Geisteslebens im Mittelalter*, Berlin 1909, p. 248-280. L'édition présentée dans la *Miscellanea Cassinese* 1, faite sur le manuscrit de Naples, est incomplète (elle ne couvre que les p. 263-271 de celle de Caspar).

5. Caspar, *Petrus Diaconus* (cité note précédente), p. 183-184 n. 5 : « Die Urschrift ist verloren. »

6. Il a laissé trois textes (deux dans des manuscrits autographes, les *cod. Casin.* 361 et 257, le troisième dans les *Chronica monasterii Casinensis*) racontant sa vie et énumérant ses œuvres.

7. *Bibliotheca Casinensis…*, 5 vol., Mont-Cassin 1873-1894 (réimpr. Hildesheim 2004), t. 5/1, *Florilegium*, p. 51-52.

8. *Chronica monasterii Casinensis*, éd. H. Hoffmann, Hanovre 1980 (MGH. Scriptores 34), IV, 66, p. 529-531, respectivement p. 530 l. 25 et p. 531 l. 23.

9. Voir P. F. Palumbo, *Lo scisma del mcxxx. I precedenti, la vicenda romana e le ripercussioni europee della lotta tra Anacleto e Innocenzo II, col regesto degli atti di Anacleto II*, Rome 1942 (Miscellanea della R. Deputazione romana di storia patria 13).

Sicile Roger II (dont le duché entourait Bénévent), un royaume s'étendant à toutes les possessions normandes de l'Italie méridionale[10] ; le nouveau roi fut sacré à Palerme à Noël 1130. Des révoltes éclatèrent en 1131[11], alors que l'empereur germanique Lothaire III prenait parti pour le pape Innocent II. En 1137 Lothaire III conduisit une opération militaire en Italie méridionale contre Roger II. Avec Innocent II, il resta près d'un mois à Lagopesole, entre Melfi et Potenza, en Basilicate, pendant l'été[12]. Une délégation du Mont-Cassin, comprenant notamment Pierre Diacre, quitta l'abbaye le 24 juin[13] et arriva à Lagopesole au début de juillet pour négocier le passage du grand monastère dans l'obédience d'Innocent II.

La justification de l'attitude du Mont-Cassin (jusqu'alors favorable à Anaclet) et les modalités de son passage dans l'autre camp sont l'objet de l'*Altercatio pro coenobio Casinensi*, qui oppose Pierre Diacre à un certain nombre de personnages importants (Bernard de Clairvaux et plusieurs cardinaux et futurs papes). Or, pendant le séjour de Pierre Diacre auprès de l'empereur, arrivèrent à Lagopesole des représentants de Jean II Comnène venus, chargés de présents, féliciter Lothaire III pour sa lutte contre Roger II. L'empereur occidental aurait alors organisé une controverse entre Pierre Diacre et l'un de ces envoyés[14] : c'est elle que rapporte le texte que nous publions et qui se présente bien, par conséquent, comme un appendice de l'autre *Altercatio*.

Le séjour à Lagopesole auprès de l'empereur a laissé à Pierre Diacre un souvenir inoubliable. D'une part, en effet, il a, peu après, obtenu de Lothaire III un précepte général de confirmation des biens et droits du Mont-Cassin (fait à Aquino le 22 septembre 1137[15]) qui entérinait les revendications cassinésiennes, même les moins fondées, en utilisant des faux parfois faits par Pierre Diacre[16]. Ensuite, dans sa seconde autobio-bibliographie (comme encore dans la troisième), il raconte que, pendant son séjour, l'empereur l'a intégré au corps des *cappellani Romani imperii* et l'a nommé *a secretis, logotheta, exceptor et auditor Romani imperii*. Enfin, il avait vu de ses yeux un véritable empereur romain (Lothaire III).

Pour comprendre un tel choc, il faut revenir rapidement sur la personne et l'œuvre de Pierre Diacre, connu surtout comme continuateur des *Chronica monasterii Casinensis* et comme promoteur de la compilation du *Registrum Petri Diaconi*, grand cartulaire du Mont-Cassin composé en 1131-1133[17]. L'homme et l'œuvre sont à présent bien

10. F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, 2 vol., Paris 1907 (réimpr. New York 1969), t. 2, p. 7.

11. *Ibid.*, p. 13.

12. *Ibid.*, p. 70-71.

13. *Chronica monasterii Casinensis* (cité n. 8), IV, 108, p. 570.

14. *Ibid.*

15. *Lotharii III. diplomata nec non et Richenzae imperatricis placita*, éd. E. von Ottenthal et H. Hirsch, Berlin 1957 (MGH. Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser 8), n° 120.

16. Voir H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages*, 3 vol., Rome 1986.

17. *Registrum Petri Diaconi (Montecassino, Archivio dell'Abbazia, Reg. 3)*, éd. et commentaires J.-M. Martin *et al.*, 4 vol., Rome 2015 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates 45) (Sources et documents publiés par l'École française de Rome 4) [cité désormais *RPD*]. La personnalité et l'œuvre de Pierre Diacre, dont je ne parlerai ici que brièvement, sont évoquées dans l'introduction.

connus grâce aux travaux d'Erich Caspar et à ceux (plus récents) de Paul Meyvaert, d'Herbert Bloch, d'Hartmut Hoffmann.

Né dans la famille des comtes de Tusculum, qui a occupé le trône pontifical et gouverné Rome pendant la première moitié du XIe siècle, Pierre Diacre appartient à la plus haute aristocratie romaine, qu'il croit descendre en droite ligne des *gentes* qui ont fait l'empire dans l'Antiquité. Né sans doute en 1107, oblat au Mont-Cassin à l'âge de cinq ans, il dut partir en exil à Atina (à 18 km du Mont-Cassin) lorsque le pape Honorius II déposa l'abbé Oderisius II en 1128. Revenu en 1131, il devint archiviste et bibliothécaire de l'abbaye.

Pour cet homme cultivé, passionné d'histoire romaine et de littérature latine classique, une institution compte plus que tout au monde : l'Empire romain. Il ne méprise en rien l'Empire byzantin (et son empereur porphyrogénète, auquel il est flatté qu'on rapporte son argumentation), mais c'est au sein de l'empire occidental restauré par Charlemagne (considéré comme un grand bienfaiteur du Mont-Cassin) qu'il vit et travaille. Sa vision de la papauté est plus nuancée (ce qui n'apparaît pas dans ce texte). Certes l'institution pontificale (moins ancienne que l'empire) a été tenue par sa famille un siècle plus tôt, avant le début de la réforme de l'Église ; elle a à présent pris son autonomie. Comme le Mont-Cassin dans son ensemble, Pierre Diacre avait des raisons de choisir Anaclet II après le schisme de 1130. Enfin, pour lui, le Mont-Cassin, l'église cassinésienne, traditionnellement protégée par les empereurs, est comparable à l'Église romaine, qui lui reconnaît depuis longtemps le droit d'élire son abbé.

Il ne faut donc pas s'étonner si, dans l'*Altercatio pro coenobio Casinensi*, il traite l'Église romaine sur un pied d'égalité avec l'église cassinésienne : fondée par Benoît, que Dieu seul a choisi, celle-ci a été dès le départ favorisée par l'aristocratie romaine avant de l'être par les empereurs, de Justinien à Lothaire III. Au cours du dialogue, au « Cistercien » (saint Bernard) qui affirme que le pape *super omnes mortales est*, Pierre Diacre demande insolemment : *Romanus pontifex homo est an Deus ?* Il accuse Innocent II de s'être comporté en mercenaire ne se souciant pas de ses brebis (v. Jn X, 12).

C'est, à mon avis, à la lumière de cette première polémique (pro-impériale, mais anti-pontificale) qu'il faut considérer la seconde, ici présentée : ayant fait la paix avec Innocent II grâce au souverain arbitrage de l'empereur, Pierre Diacre peut maintenant défendre l'Église romaine contre celle de Constantinople, c'est-à-dire, en d'autres termes, démontrer la supériorité globale de l'Occident sur l'Orient. La seconde *Altercatio* est bien venue pour corriger la première. Elle a d'ailleurs (comme la première) pour seul instigateur l'empereur occidental Lothaire III et Pierre se borne à répondre aux accusations du Grec. La seule (et brève) intervention d'un tiers est celle du patriarche d'Aquilée Pilgrim. Le Grec accuse d'emblée le pape de se comporter en empereur, non en évêque, et traite les membres du clergé occidental d'excommuniés et d'*azimitae*.

L'*Altercatio* se présente comme un dialogue dans lequel Pierre répond à chacun des points controversés soulevés par le Grec. La première question abordée est le *Filioque*. La discussion est rapide puisqu'au Grec qui reproche l'introduction du mot dans le *Credo* Pierre Diacre se borne à répondre que le maintien de son absence dans le texte initial est tout aussi choquant.

Le second thème de discussion part d'une accusation récurrente portée par les Grecs contre le clergé latin : *pontifices ad bella ruunt, milites congregant, purpurea vestimenta amiciuntur*. La réponse de Pierre Diacre s'appuie essentiellement sur les actions belliqueuses rapportées dans l'Ancien Testament, mais finit par citer la mort d'Ananie et de Saphire à la suite des reproches de Pierre.

Le troisième argument, complexe, a pour objet le patriarcat de Constantinople. Pierre Diacre en rappelle la création tardive et controversée et note qu'il a de surcroît été occupé par des hérétiques (dont Nestorius). Il soutient encore que la plupart des provinces de l'Empire romain – en Orient comme en Occident – ont été converties par Pierre et surtout par Paul, évidemment liés à Rome ; il cite également, pour la Gaule, l'action (mythique) de Front de Périgueux et de Martial de Limoges. Il ajoute que, de toutes façons, le patriarcat de Constantinople n'a pas le moindre fondement apostolique. Il souligne que, dans l'Antiquité, les Grecs ont été durement soumis par les Romains, qui en ont fait leurs esclaves. Il précise enfin que le siège romain a été occupé par de nombreux papes ensuite morts en martyrs, à l'époque des persécutions, mais aussi, plus récemment, du fait des Byzantins, comme Martin Ier.

On discute encore du mariage des clercs ; la réponse de Pierre Diacre s'appuie principalement sur le Lévitique et sur saint Paul. Il s'efforce de lier la traditionnelle sagesse des Grecs – revendiquée par son contradicteur – à l'hérésie, avant de revenir au mariage des prêtres et au port de la barbe.

Le débat porte ensuite sur la primauté romaine. Pierre assène les arguments définitifs qui placent Rome au-dessus de tout : la donation de Constantin et le *Tu es Petrus*.

La question du second baptême pour les hérétiques (que Rome refuse) lui fournit l'occasion de revenir sur les hérésiarques grecs (il en compte plus de 90) et les patriarches non orthodoxes (il en dénombre 16).

C'est alors que la tombée de la nuit clôt la discussion. Pierre Diacre ajoute, en appendice, les arguments des Grecs en faveur des femmes et du mariage (détaché de tout contexte spécifiquement clérical).

Au total, l'*Altercatio* n'apporte aucun argument qui ne soit connu et même rabâché à la controverse entre les Églises, qui a repris au XIe siècle, notamment à l'occasion des événements de 1054. La forme du dialogue, déjà utilisée par Pierre dans son autre *Altercatio*, lui permet en effet d'avoir toujours le dernier mot, puisque c'est lui qui fait les réponses. Il est possible qu'il l'ait empruntée au *Dialogus* du cardinal Humbert de Silva Candida, qui avait le même objet dans le cadre de la controverse du siècle précédent, et qu'il a de fait utilisé ; c'est même peut-être ce modèle qui a servi aussi pour l'autre *Altercatio*.

D'ailleurs, à la fin de l'échange, le Grec se dit convaincu sur deux points : la primauté de l'Église romaine (admise depuis toujours par les Églises orientales dans le domaine théologique) et l'inutilité d'un second baptême pour les hérétiques : il n'a plus le moindre doute à ce sujet (*ut omnis dubietas a corde meo fugata sit*). Il n'est en revanche pas convaincu à propos des azymes et du mariage des prêtres ; mais il s'en excuse presque, exposant qu'il se borne à suivre la foi de ses pères, car il n'est pas meilleur qu'eux. Cette réserve nous semble correspondre à une situation historique bien connue à l'époque de Pierre Diacre. La conquête normande de l'Italie méridionale (aussi bien de la région latine du Mont-Cassin que des zones grecques situées plus au sud) a en effet, après les événements de 1054, placé sous

la juridiction romaine des églises et un clergé grecs, auxquels ont été laissés leurs usages disciplinaires (prêtres mariés) et liturgiques (utilisation de pain fermenté pour l'eucharistie)[18]. Le contradicteur de Pierre Diacre a donc parfaitement le droit de conserver dans ces deux domaines des usages traditionnels, qui ne sont sûrement pas les meilleurs, mais qui restent acceptables.

L'*Altercatio pro Romana Ecclesia contra Graecum quendam* donne, en tout cas, à Pierre Diacre l'occasion de se battre pour l'Église romaine contre les Grecs, juste après s'être battu pour l'église cassinésienne en égratignant l'Église romaine ; il va jusqu'à citer nommément Innocent II, qu'il vient tout juste de reconnaître : il dit en effet mener le combat *maxime pro fidelitate et iustitia sanctae Romanae Ecclesiae et universalis Ecclesiae dominique mei Innocentii summi et universalis papae*, avant d'évoquer le sort jadis réservé à son prédécesseur Martin Ier à Constantinople.

À côté de ce parti pris tout récent, l'*Altercatio* permet aussi à Pierre Diacre de rappeler ses prises de position traditionnelles les plus fermes. D'abord, le Mont-Cassin participe à la controverse : Pierre fait une citation textuelle qu'il attribue (on y reviendra) au *Casinensis abbas Fridericus*, Frédéric de Lorraine, chancelier pontifical (1051-1053) et apocrisiaire à Constantinople en 1054 avec le cardinal Humbert de Silva Candida et l'archevêque d'Amalfi Pierre[19]. Entré au monastère du Mont-Cassin en 1055, il devint en 1057 abbé et cardinal prêtre du titre de Saint-Chrysogone avant d'être élu pape sous le nom d'Étienne IX (3 août 1057-29 mars 1058). Le personnage symbolise parfaitement, aux yeux de Pierre Diacre, l'alliance de l'Église romaine et du Mont-Cassin – et même l'emprise du second sur la première. La tradition de la controverse avec les Grecs s'est d'ailleurs poursuivie au Mont-Cassin : Brunon de Segni, qui en fut abbé (1107-1111), avait écrit un *Argumentum de sacrificio azymo*[20].

Enfin Pierre ne peut s'empêcher de citer Tite Live, qu'il connaît bien, pour enraciner l'histoire chrétienne dans l'histoire de la Rome classique et païenne. Ses citations lui permettent à la fois de faire état de ses connaissances en histoire romaine et de démontrer la supériorité historique des Romains sur les Grecs, qu'ils ont réduits en esclavage. Là se trouve l'une des rares originalités de l'argumentation de Pierre Diacre : par nature, les Romains sont supérieurs aux Grecs, certes intelligents, mais esprits faux et donc tentés par l'hérésie, appelés à obéir, non à gouverner ; il était naturel que Pierre et Paul fissent de Rome la capitale de la chrétienté tout entière.

18. Voir A. Peters-Custot, *Les Grecs de l'Italie méridionale post-byzantine. Une acculturation en douceur*, Rome 2009 (Collection de l'École française de Rome 420), notamment p. 233-266. Pour la liturgie, voir en particulier A. Jacob, La lettre patriarcale du typikon de Casole et l'évêque Paul de Gallipoli, *RSBN* 24, 1987, p. 143-163. Notons que l'usage du pain levé était déjà toléré par le cardinal Humbert : *Dial.*, 8, p. 98, et 29, p. 106.

19. Voir *Chronica monasterii Casinensis* (cité n. 8), II, 85, p. 333-334.

20. Michel, *Amalfi und Jerusalem*, p. 7-8. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages* (cité n. 16), t. 1, p. 32-40 (chap. « Monte Cassino and the Schism of 1054 ») et plus précisément p. 39. Le texte de Brunon, écrit en 1107-1111 (soit trente ans au plus avant l'*Altercatio* de Pierre Diacre) est édité dans la PL 165, col. 1085-1090 ; Pierre Diacre ne semble pas s'en être inspiré (on y trouve surtout des citations néo-testamentaires). Selon Bloch (*loc. cit.*), le Mont-Cassin possédait encore un manuscrit du *De processione Spiritus Sancti contra Graecos*, écrit en 1113 par l'archevêque de Milan Pietro Grosolano.

À vrai dire, par delà les arguments, c'est la recherche manifeste de l'érudition qui constitue la marque propre de ce texte (qui traite les Grecs d'*Achivi*, Achéens). Il faut donc se demander à quelles sources Pierre Diacre a puisé. Passons rapidement sur la plus évidente, la Bible, dont il cite des passages tirés de la Genèse jusqu'à l'Apocalypse ; mais on le sent particulièrement à l'aise dans l'Ancien Testament : on sait qu'il a écrit des *Scolie in questionibus Veteris Testamenti*, médiocre compilation d'auteurs anciens et récents[21]. Ajoutons les *Actes* apocryphes de Pierre et Simon ; citons encore, dans un autre domaine, les hagiographies de Front de Périgueux et de Martial de Limoges.

En revanche, les références patristiques sont très faibles : on n'en trouve que trois, l'une de Jean Chrysostome (en fait tirée de l'*Opus imperfectum in Matthaeum* qu'on met alors généralement sous son nom), une autre attribuée à Ambroise, la troisième à Augustin ; cette dernière, reprise à la lettre de Léon IX à Michel Cérulaire (*Ep.* 20, p. 77, qui l'attribue à Augustin et à Chrysostome), est en fait d'Origène, traduit par Rufin ; quant à la seconde, passablement déformée, elle est passée dans les compilations canoniques de l'époque de la réforme. Dans le domaine canonique, on trouve encore une lettre du pape Clément, également passée dans les collections, et un passage des *Canones apostolorum* qui a dû suivre une voie semblable. On peut encore placer sous la même rubrique le *Constitutum Constantini*, cité mot à mot, mais sans doute également repris dans la lettre de Léon IX.

C'est en effet l'approche historique que Pierre Diacre privilégie ; c'est dans un genre historique assez particulier qu'il excelle : la reconstruction du passé sur une base idéologique, qui lui permet de bâtir sa hiérarchie du monde. Il se fonde donc sur des sources de type historique. Pour l'Antiquité romaine, il indique explicitement l'*Historia Titi Livii* ; les quelques passages dont il se sert pour exalter les victoires des Romains en Orient ont déjà été utilisés pour son *Catalogus regum, consulum, dictatorum, tribunorum, patriciorum ac imperatorum gentis Troianae*, apparenté à son *Histoire romaine* conservée dans un manuscrit de la Bibliothèque Vaticane[22] ; l'exaltation de l'origine troyenne des Romains n'est évidemment pas favorable aux Grecs.

Quant à l'Antiquité chrétienne, Pierre Diacre cite explicitement l'*Historiae ecclesiasticae textum*, c'est-à-dire, très probablement, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, traduite en latin par Rufin d'Aquilée. En fait, ce qu'il dit des hérésiarques antiques et des patriarches hérétiques est entièrement emprunté aux textes latins de la controverse de 1054, à laquelle a participé directement Frédéric de Lorraine : lettre de Léon IX à Michel Cérulaire, *Dialogus* d'Humbert de Silva Candida, *Responsio* du même à Nicétas, enfin bulle d'excommunication de Michel Cérulaire. Pour Anton Michel et Herbert Bloch, il disposait d'une collection de ces écrits, peut-être celle même qu'on trouve dans le manuscrit B qui nous a transmis l'*Altercatio*[23].

21. *Bibliotheca Casinensis*, t. 5/1 (cité n. 7), *Florilegium*, p. 175-191. Voir P. Meyvaert, The Exegetical Treatises of Peter the Deacon and Eriugena's Latin Rendering of the *Ad Thalassium* of Maximus the Confessor, *Sacris Erudiri* 14, 1963, p. 130-148.

22. *Cod. Vat. Lat.* 2953.

23. Michel, *Amalfi und Jerusalem*, p. 52 : « Petrus hatte also eine *Sammlung* von Humbertschriften vor sich. Vielleicht ist der Cd. bibl. Brancaccianae IV C 13, der Humbertschriften *und* die Altercatio enthält, also wohl aus Montecassino stammt, eine Nachschrift dieser Vorlage. » Voir encore Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages* (cité n. 16), p. 38-39.

La dépendance d'une telle collection, démontrée par Michel, montre que l'érudition un peu pédante qui est la marque de notre texte a été acquise à bon compte. Ses sources sont en outre présentées comme cassinésiennes : le cardinal Humbert n'est pas cité, alors que, dans son *De viris illustribus*, Pierre Diacre attribue à l'abbé Frédéric deux textes polémiques contre les Grecs[24]. Enfin, Pierre Diacre a dû se servir du *Liber pontificalis* romain pour dresser la liste des papes martyrs, avec quelques approximations.

Il est très difficile de savoir pourquoi Pierre Diacre a fait suivre son *Altercatio* de la série des *auctoritates… per quas mulieres Graeci defendebant* et je ne sais d'où il a tiré cette énumération de citations et allusions bibliques. Le texte, même s'il s'achève sur une lacune de l'archétype, n'est pas forcément incomplet tel qu'il nous a été transmis, on l'a dit : la même citation de la Genèse (*crescite et multiplicamini*) qui ouvre la longue liste, la clôt également et ce retour au point de départ peut valoir conclusion. Si on compte bien, on rencontre dans cette liste vingt-trois passages (ou allusions à des passages) de l'Ancien Testament, dont treize de la Genèse ; deux des évangiles, un des Actes des Apôtres, un de l'épître aux Hébreux et onze tirés de saint Paul. L'écrasante primauté de l'Ancien Testament vient peut-être des connaissances acquises par Pierre Diacre pour écrire ses *Scolie* (mais aucune évidence ne s'impose à ce sujet). L'exaltation du mariage, de la procréation (et même du plaisir) a valeur générale et ne concerne donc pas directement le clergé ; toutefois on cite, parmi les hommes mariés, outre les patriarches, Moïse et Samuel, qui sont des figures sacerdotales. Le Christ lui-même, à défaut d'être marié, profitant du moins de la nature que Dieu a soumise à l'homme, aurait été considéré par les pharisiens comme *vini potitor et vorator*. Après l'admonestation présentée aux *Romani pontifices* et qui s'appuie d'abord sur Paul, il est affirmé que le mariage ne doit être interdit à personne : *Quicumque masculum foemina uti prohibet, praecepto Dei contraire et repugnare dinoscitur* ; le mariage des prêtres est donc bien tout de même l'un des thèmes de ce passage final.

Était-il primitivement suivi d'une réfutation ? Rappelons, en tout cas, qu'un clergé grec marié (et soumis à Rome) était présent à l'époque de Pierre Diacre dans les zones grecques de l'Italie méridionale. On a même tenté de montrer que l'important monastère grec de Saint-Pierre Impérial de Tarente, donné au Mont-Cassin par Robert Guiscard en 1080, avait peut-être conduit la grande abbaye à s'intéresser à la pastorale des Grecs du Salento[25]. D'ailleurs, on l'a vu, le célibat ecclésiastique est l'un des points sur lesquels Latins et Grecs, à défaut de se mettre

24. Pierre Diacre, *Liber de viris illustribus Casinensibus*, dans PL 173, col. 1003-1062 ; col. 1026-1028 (*De Stephano*) : *Scripsit apud Constantinopolim adversus Michaelem eiusdem Urbis abusivum patriarcham una cum Uberto* [sic] *librum De corpore Domini, in quo omnia, quae Graeci adversus Latinorum sacrificium delatrabant, destruxit. Alium etiam librum de eadem re edidit adversus quemdam monachum Constantinopolitanum*. Mais Pierre Diacre ne semble pas utiliser son *Accusatio* (voir Michel, Die „Accusatio" des Kanzlers Friedrich).

25. J.-M. Martin, Le Mont-Cassin et l'évêché d'Ugento, dans *Vaticana et medievalia. Études en l'honneur de Louis Duval-Arnould*, éd. J.-M. Martin, B. Martin-Hisard et A. Paravicini Bagliani, Florence 2008 (Millennio Medievale 71), p. 311-322.

d'accord, admettent empiriquement l'usage des autres. Quant à Pierre, qui n'était pas prêtre, mais moine du Mont-Cassin depuis l'âge de cinq ans, il est *a priori* exclu qu'il se soit senti concerné par le problème. L'absence de commentaire de ce dernier passage ne nous permet pas de dire à quel point il pouvait supporter l'idée du mariage des prêtres ; la seule certitude est que les arguments avancés par les Grecs sur la question l'intéressaient, intellectuellement du moins. Quoi qu'il en soit, l'appendice de l'*Altercatio* sur le mariage pour tous (laïcs et prêtres) est certainement la partie la plus originale du texte.

Conclusion

Le dialogue entre Pierre Diacre et l'envoyé de Jean II Comnène auprès de Lothaire III contient peu d'originalités. Il reprend inlassablement (avec des répétitions concernant les turpitudes attribuées à l'Église grecque) les points de désaccord et les arguments développés depuis des décennies et souvent depuis des siècles. Le seul ajout – qui relève de ce qu'on appellerait aujourd'hui le racisme – dû à l'érudition personnelle de Pierre est l'évocation de l'infériorité militaire des Grecs par rapport aux Romains pendant l'Antiquité, qui correspond à une infériorité permanente ; ajoutons encore le rôle de Paul, assimilé abusivement et contre toute évidence à l'Église romaine, dans l'expansion du christianisme en Orient. L'*Altercatio* a du moins le mérite, sans doute à la lumière de la situation sud-italienne, de distinguer les questions suscitant une opposition déterminée (primauté romaine au sens où l'entend l'Église occidentale réformée et absence de second baptême pour les hérétiques, deux points sur lesquels le Grec se dit convaincu, mais aussi le *Filioque*, sur lequel personne ne revient) et celles qui peuvent être traitées avec souplesse (usage du pain fermenté et mariage des prêtres). Enfin, s'il utilise les textes écrits à l'occasion des événements de 1054, il faut noter qu'il ne fait pas la moindre allusion au trop fameux schisme : ses reproches à l'égard de l'Église de Constantinople remontent bien au-delà dans le temps.

L'*Altercatio* permet à Pierre Diacre d'accomplir un exercice littéraire et ecclésiologique convenu (ce qu'il affectionnait manifestement), reprenant une forme – le dialogue direct – utilisée par Humbert de Silva Candida et une argumentation déjà longuement développée en 1054. Il peut ainsi se poser en champion de l'Église occidentale, dans la lignée d'illustres Cassinésiens du dernier siècle – Frédéric de Lorraine, qui a directement participé à la controverse de 1054, et, plus récemment, Brunon de Segni.

Il démontre ainsi que le Mont-Cassin, qui vient tout juste de rejoindre l'obédience d'Innocent II, peut reprendre son rôle historique de héraut de l'Église occidentale. Il corrige aussi les propos assez rudes envers l'Église romaine dont il avait usé dans l'*Altercatio* précédente. C'est sans doute dans ce but qu'il s'en prend aussi violemment à l'Église de Constantinople et aux Grecs en général, qu'en tant que Romain il a déjà tendance à mépriser. Mais, à cet égard encore, il s'agit avant tout d'un jeu rhétorique, fondé essentiellement sur des arguments historiques dont aucun n'est récent. Le *Registrum Petri Diaconi*, grand cartulaire dont il a organisé la compilation, réalisée entre 1131 et 1133 (quelques années avant les deux *Altercationes*), nous a notamment transmis le texte latin de six lettres écrites par des empereurs byzantins au monastère fondé par saint Benoît (qui a d'autre part reçu Nil de Rossano

au xe siècle)[26]. Laissons de côté celle de Constantin VII, qui remonte au milieu du xe siècle et se borne à confirmer au Mont-Cassin ses possessions sur le territoire du thème de Langobardie. Mais les autres sont postérieures à la fin de la présence byzantine en Italie et au trop fameux schisme de 1054. Annonçant souvent l'envoi de riches présents ou même de rentes, elles manifestent le respect des empereurs envers la grande abbaye occidentale et la cordialité des rapports : dans la plus récente, Alexis Ier remercie les moines de prier pour son empire.

L'*Altercatio pro Romana Ecclesia contra Graecum quendam* est bien un jeu rhétorique, dont le but principal est de restaurer, à partir d'arguments historiques, le rôle du Mont-Cassin au sein de l'Église romaine. Elle arrive en outre à contretemps dans l'histoire des relations entre Orient et Occident chrétiens : on n'est plus en 1054, on n'est pas encore en 1204.

Édition

Mss. : Naples, Bibl. Nazionale, *cod.* II C 2 (Bibl. Brancacciana, *cod.* IV C 13), du xviie s., fol. 237v sq. (= B).

Rome, Bibl. Vallicelliana, *cod.* G 99 (*vitae sanctorum et alia diversi generis opuscula et antiqua monumenta…*), du xviie s., fol. 201r-211v (= V).

Édition : [A. Amelli], dans *Miscellanea Cassinese* 1, Mont-Cassin, 1897, p. 10-32 (d'après B).

Eadem praedicta die, nuncius Ioannis Constantinopolitani imperatoris[27] eminus astans, canino latratu sanctam Romanam et apostolicam sedem totamque Occidentalem Ecclesiam corrodere coepit, dicens Romanum pontificem imperatorem, non episcopum esse, clericosque Romanos excommunicatos et azimitas vocare. Contra quem Petrus diaconus conversus opportune, importune contra eum altercare modis omnibus coepit. Sed cum nox supradictae disputationi finem daret, Lotharius imperator[28] praecepit, ut summo mane ante imperiale consistorium convenirent, et si quid Graecus contra Romanam haberet Ecclesiam, in medium proferre morigeraret.

Quod dum factum fuisset, in hanc vocem Graecus prorupit : « Viri cordati et sensu vigentes, advertite et in vestrae mentis solio aequa libratione decernite, si excommunicatus cum catholico debeat conferre sermonem. »

26. *RPD* nos 144 (Constantin IX Monomaque, 1054) ; 145 (Michel VII Doukas, 1076) ; 146 (Alexis Ier, 1098 ?) ; 147 (Alexis Ier, 1097 ?) ; 148 (Alexis Ier, 1112 ?) ; 149 ([Constantin VII], 951). Le dernier, attribué par le *RPD* à Léon VI, est en fait dû à Constantin VII : voir O. Kresten, Zur Datierung des kaiserlichen Sigillion Dölger, Reg. 555, für Monte Cassino : Konstantinos VII. (951) und nicht Leon VI. (891/911), *RHM* 31, 1989, p. 53-73, ici p. 58. Voir F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*. 1.2, *Regesten von 867-1025*, éd A. E. Müller, Munich 2003[2], no 659d ; 2, *Regesten von 1025-1204*, éd. P. Wirth, Munich 1995[2], nos 915, 1006, 1207, 1208, 1264. Ces lettres sont évidemment classées dans la section réservée aux actes impériaux et royaux du cartulaire. Celle de Constantin Monomaque a été apportée au Mont-Cassin par les légats de 1054 eux-mêmes : Bloch, *Monte Cassino* (cité n. 16), p. 37 (voir *Chronica monasterii Casinensis* [cité n. 8], II, 85, p. 334).

27. Jean II Comnène (associé le 16 août 1113, empereur régnant, 15 août 1118-8 avril 1143).

28. Lothaire III (von Süpplingenburg), empereur, 4 juin 1133-4 décembre 1137.

Petrus autem diaconus, reputans Graecum contra se excommunicationis iaculum protulisse, dixit ad eum : « Contra quem anathematis vinculum intulistis, si placet edicito, contra me, an contra omnem Occidentalem Ecclesiam ? »

Graecus respondit : « Et contra te, et contra omnem Occidentalem Ecclesiam. »

Petrus diaconus dixit : « Cur ? »

Graecus respondit : « Quia decreta Niceni concilii transgressi estis. »

Petrus diaconus dixit : « In quo transgressi sumus statuta Niceni concilii ? »

Graecus respondit : « In eo, quod adiunxistis quia Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ; nam in eodem concilio scriptum est quia Spiritus Sanctus procedit a Patre. »

Petrus diaconus dixit : « Si nos excommunicatos appellatis pro eo, quod adiunximus quia Spiritus procedit a Patre et Filio, ergo et vos excommunicati estis, quia adiunxistis quia Spiritus procedit a Patre solo. »

Ad hanc vocem Graecus conticuit, atque post paululum eundem diaconum taliter alloqui coepit : « In occidentali climate nunc impletum esse perspicimus, quod Dominus per prophetam dicit : *Erit* ut *populus sic* et *sacerdos*[29], cum pontifices ad bella ruunt, milites congregant, purpurea vestimenta amiciuntur. »

Petrus diaconus dixit : « Videnturne tibi prophetae imitandi ? »

Graecus respondit : « Prophetas imitandos esse, libera voce pronuncio. »

Petrus diaconus dixit : « In Veteri Testamento legimus quia Moyses interfecit virum Egyptium Israelitis iniuriam inferentem[30] ; similiter etiam Finees filius Eleazari filii Aaron sacerdotis Israelitam cum Madianitide concubentem interfecit[31] ; Iosue quoque filius Nun quinque reges patibulo suspendisse legitur[32] ; Samuel propheta et sacerdos Agag regem Amalech in frustra concidit[33] ; Elias sacerdos et propheta ducentos prophetas Baal gladio trucidavit[34] ; et tamen ob hoc repudiati non sunt. »

Graecus respondit : « Illos quos interfecerunt alienos a fide et exteros a Dei cultura fuisse perspicuum est. »

Petrus diaconus dixit : « Omnes fere qui intra Italiam sunt manifeste noverunt Romanos pontifices non alios quam hostes Ecclesiae gladio expugnasse. »

Graecus respondit : « Perge quo vis, argumentare quod libet ; mihi enim nulla ratione persuadere poteris, ut super huiusce rei negotium emulatores Romani pontifices existere debeant : *vetera* namque *transierunt* et *facta sunt omnia nova*[35]. Si vero aliqua in Novo Testamento similia invenisti, in conspectu omnium prome. »

Petrus diaconus dixit : « Huc, huc accede vertex apostolici agminis Petre, dic Ananiae quid Spiritus Sanctus revelavit : "*Anania*, inquit apostolus, *cur tentavit Sathanas cor tuum, mentiri te Spiritui Sancto ? Nonne* ager *manens tibi manebat, et* venundatus *in tua erat potestate ? Quare posuisti in corde tuo hanc rem ? Non es mentitus hominibus, sed Deo*." *Audiens autem Ananias haec verba, cecidit et expiravit ;*

29. Is XXIV, 2.
30. Ex II, 12.
31. Nb XXV, 6-8.
32. Jos X, 26.
33. 1 R XV, 8.
34. 3 R XVIII, 40.
35. 2 Co V, 17.

surgentes autem iuvenes amoverunt eum, et efferentes sepelierunt[36]. Similiter et uxor eius simili sorte metas vitae persolvit[37]. Simonem etiam magum contra Deum superbientem de sublimi, una cum coapostolo suo Paulo ad terram deiecit[38]. Videturne tibi hoc a Petro et Paulo actitatum, an non ? »

Graecus respondit : « Ut video, ad nostra obiecta prout placuit respondisti, et emissa a nobis spicula scuto lectionis apostolicae eludis. Unum tantummodo spiculum iaciam, quod umbram tegminis tui et verba crepitantia vi sua penetret. Nam quia apostolos ad exemplum traxisti, apostolum audi loquentem, dicens : *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus*[39]. Et Dominus : *Nemo potest duobus dominis servire : aut enim unum odio habebit et alterum diliget, aut unum sustinebit et alterum contemnet*[40]. Et rursum : *Non potestis Deo servire et Mammonae*[41]. Et in alio loco : *Si de mundo fuissetis, mundus quod suum erat diligeret ; quia vero de mundo non estis, sed ego elegi vos de mundo, propterea odit vos mundus*[42]. Quid ergo ? Verba ista plena sunt auctoritate, an non ? »

Petrus diaconus dixit : « Quam maxime equidem ; sed recole Dominum discipulis suis praecepisse, ut Deo redderent quae sunt Dei et Caesari quae sunt Caesaris[43]. Praecepit hoc Dominus discipulis suis an non ? De spiculo vero quod iaciendum minitasti, non paveo, quia spirituali scuto tectus sum et galea salutis et umbone verae fidei amictus sum, illius scilicet fidei, quam Iesus Christus, qui per Petrum in Romana fundavit Ecclesia. Spiculus autem, qui contento nervo dirigitur, difficile evitatur ; ante enim ad eum cui iactatus est perveniet, quam obiice clypeus frustretur ; et e contrario tuae propositiones, quae quasi ferri acumine mittuntur, filium Romanae civitatis et servum apostolicae sedis non valent perforare. Hoc itaque spiculum quem totis enitendo viribus in nos iaculasti, per unam Domini sententiam vitavimus, reddendo Caesari quae sunt Caesaris et quae sunt Dei, Deo. »

Graecus respondit : « Quid mirum si clerici in errorem lapsi non facile corriguntur cum, iuxta vocem universalis patriarchae nostri Ioannis Constantinopolitani, *clerici* delinquentes *inemendabiles* sint[44] ? »

36. Ac V, 3-6.
37. Ac V, 7-10.
38. Voir Ac VIII, 18-24, et *Actes de Pierre et Simon*, § 32, trad. G. Poupon, *Actes de Pierre*, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, éd. F. Bovon et P. Geoltrain, Paris 1997 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 1040-1154, ici p. 1104-1105.
39. 2 Tm II, 4.
40. Mt VI, 24.
41. *Ibid.*
42. Jn XV, 19.
43. Mt XXII, 21.
44. Citation tirée de l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, attribué à Jean Chrysostome, éd. dans PG 56, col. 601-946, Homélie 43 sur le début de Mt XXIII, col. 876 : *nam laici delinquentes facile emendantur, clerici autem, si mali fuerint, inemendabiles sunt*. Sur cette œuvre, dont une édition scientifique est en préparation, voir *Opus imperfectum in Matthaeum. Praefatio*, éd. J. van Banning, Turnhout 1988 (Corpus Christianorum. Series Latina 87 B) ; F. Mali, *Das „Opus imperfectum in Matthaeum" und sein Verhältnis zu den Matthäuskommentaren von Origenes und Hieronymus*, Innsbruck / Vienne 1991 (Innsbrucker theologische Studien 34).

Petrus diaconus dixit : « Nunc freneticorum, ut video, more discurrens, in tantam prorumpere non timuisti vesaniam, ut privilegium summi pontificatus, quod omnipotens Deus per Petrum apostolum Romanae concessit Ecclesiae, annullans et parvipendens, Bizantiae villae episcopum oecumenicon ante praesentiam domini imperatoris appellare praesumpsisti. Sed si ita est, immo quia non est, dic, rogo, quis hanc praerogativam episcopo Constantinopolitano concessit. »

Graecus respondit : « Sessio imperii et observantia mandatorum Dei. Semper enim in Constantinopolitana Ecclesia venerabiles et orthodoxi patriarchae fuerunt, agrum dominicum excolentes, spineta vitiorum et pravorum dogmatum eradicantes et arbusta virtutum, catholicorum scilicet hominum, plantantes. »

Petrus diaconus dixit : « Non est verum. Nam a temporibus Claudii Tiberii Neronis usque ad tempora Mauritii imperatoris[45], quando istud pravitatis et perfidiae nomen, Ioannes vester episcopus[46] usurpavit contra fas et ius, nullus episcoporum arripere praesumpsit. Sed dic, quaeso : antequam Crispus Constantinus villam Bizantii nomini suo dicaret, episcopi Constantinopolitani cui archiepiscoporum subditi erant ? »

Ad hanc vocem Graecus conticuit. Cumque Petrus diaconus instaret, et ille non daret interroganti responsum, Peligrinus patriarcha[47] respondit, postquam lingua Graeci aruit et haesit in faucibus : « Vos dicite, cui archiepiscoporum Constantinopolitani episcopi subditi erant. »

Petrus diaconus dixit : « Ab ipso fere nascentis Ecclesiae primordio, episcopi Constantinopolitani archiepiscopo Nicomediae subditi fuisse luce clarius patet. Postea vero sexcenti Patres in Chalcedonensi concilio congregati decreverunt ut Constantinopolitanus episcopus, sicut et Nicomediensis, archiepiscopali pallio decoraretur, salvo nimirum privilegio Ecclesiae Nicomediensis ; Romanum quoque pontificem "universalem" appellare sanxerunt. Sed sancti et vere apostolici Romanae Ecclesiae praesules, totius bonitatis, iustitiae ac virtutum magistri, utpote Christi vicarii, illius sequentes vestigia, qui est mansuetus, mitis corde et humilis, semet ipsos "servos servorum Dei" appellare decreverunt. De eo autem quod Graecus affirmare conatus est, in Constantinopolitana Ecclesia catholicos semper et orthodoxos patriarchas extitisse, Domini agrum excolentes, vitia et prava dogmata eradicantes, arbusta catholicorum hominum plantantes, in domini imperatoris praesentia falsum illum dixisse aperta locutione monstrabo. Ecclesia namque Constantinopolitana habuit quidem catholicos et orthodoxos episcopos, habuit et nefandos haereticos, de quibus, si placet, summam eorum huic annectam opusculo, et tunc liquido vera me dixisse manifestis indiciis comprobabitis. Nonne Constantinopolitani episcopi fuerunt Macedonius[48] haereticus, Eudoxius[49] et

45. Maurice (582-602).

46. Jean IV le Jeûneur, patriarche (582-595).

47. Pilgrim, patriarche d'Aquilée ; reçoit le *pallium* en 1132 ; déposé par Alexandre III peu avant sa mort, en 1161.

48. Évêque de Constantinople (342-346 et 351-360).

49. Évêque arien de Germanicée, il s'empare du siège d'Antioche (357) ; devenu anoméen (arien extrémiste), il est déposé en 359, mais devient évêque de Constantinople, dont il occupe pendant onze ans le siège vacant après la déposition de Macédonius.

Demophilus[50] Ariani ? Iam vero de Maximo Cynico[51] eorum quid dicam ? Sed ad te nunc veniam Constantinopolitanorum doctorum totiusque perversitatis, nequitiae et fortitudinis false patriarcha Nestori[52], qui super omnes pene haereticos atque schismaticos Iesum filium Dei Dominum nostrum et beatissimam virginem Mariam dominam nostram, coeli terraeque reginam, blasphemare non timuisti. Dic, inquam, dic quid contra sanctam et apostolicam fidem in Ecclesia Constantinopolitana tuis similibus praedicasti : “Maria, inquit perversus Nestorius, genuit hominem, non Deum.” Huc, huc accede, caelestis imperatoris signifer et paranimphe Gabriel, iacula nefandum haereticum spirituali fulmine, concide perversum gladio Spiritus Sancti ; dic Ioseph, quid tibi dicendum Dominus pater aeternus, Deus omnipotens, delegavit : *Ioseph fili David, noli timere accipere Mariam coniugem tuam, quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est*[53]. Ecce Gabriel archangelus dicit Mariae quia quod ex te nascetur sanctum vocabitur Filius Dei ; et ad Ioseph : *quod in ea natum est, de Spiritu Sancto est*. Et non dico haereticus, sed ultra omnes haereticos haereticissimus, falsus patriarcha Nestorius dogmatizare veritus non est, quia beata Maria purum hominem genuit. Dominus quoque illuminato caeco dixit : *Tu credis in Filium Dei ?* Et caecus : *Quis est, Domine, ut credam in eum ?* Et Dominus : *Et vidisti eum, et qui loquitur tecum ipse est*[54]. Advertite, inquam, advertite, sanctissimi Patres, quomodo flammis ultricibus exurendus nefandissimus patriarcha Nestorius contra ipsum Dei Filium, contra archangeli Gabrielis oraculum pugnare non timuit. Iam vero de nefandissimo Eutice[55] et Dioscoro quid dicam ? Quales sceleratos et perversissimos haereticos memorem, Acatium[56] scilicet, Antimum[57], Sergium[58], Pirrhum[59], Paulum[60] et Petrum[61] e pharetra Satanae progredientes ? Sed cur ego sceleratos viros in medium promam, cum faeminas patriarchas in sede Constantinopolitana fuisse dicantur ? »

Graecus respondit : « Super Constantinopolitanae sedis episcopos satis superque debacchatus es, acuisti ingenium, accendisti et irritasti animum eidem sedi iniurias inferendo, quae quamplures per orbem terrarum provincias ad Christum convertere studuit. »

50. Évêque de Constantinople (370-380).
51. Évêque de Constantinople (380).
52. Patriarche de Constantinople (428-431).
53. Mt I, 20.
54. Jn IX, 36.
55. Moine de Constantinople, hérétique (ve siècle).
56. Patriarche de Constantinople (472-489).
57. Patriarche de Constantinople (535-536).
58. Patriarche de Constantinople (610-638).
59. Patriarche de Constantinople (638-641 et 654).
60. Paul II, patriarche de Constantinople (641-653).
61. Patriarche de Constantinople (654-666).

Petrus diaconus dixit : « Non est verum. Nam si recenseas Historiae Ecclesiasticae textum, invenies per nostrae civitatis apostolos, Petrum dico et Paulum, et per eorum discipulos totum paene orbem terrarum ad Dei agnitionem venisse. »

Graecus respondit : « Omissis argumentationum simultatibus, simpliciter itinerarium tantorum apostolorum in omnium audientia replica, quatenus vestra famina appareant veritate subnixa. »

Petrus diaconus dixit : « Discere vis, an contendere ? »

Graecus respondit : « Utique contendo, quia dicti tui quod proposuisti audire cupio rationem. »

Petrus diaconus dixit : « Si contendis, iam tibi sub brevitate respondisse me memini, quia Petrus et Paulus totum pene orbem terrarum per se et per discipulos suos ad Christi fidem convertere studuerunt. Si vero discere cupis, in domini nostri Innocentii summi et universalis papae aciem transgredere ; nam tanti patris censura hoc habet ut adversarius vincatur, discipulus doceatur. »

Graecus respondit : « Non possem ante Latinorum esse discipulum quam magistrum audiam praedicantem. »

Petrus diaconus dixit : « Ut video, tergiversando incedis, et sic ab universalis papae Innocentii filio doceri cupis, ut adversarium ex integro habeas. Audi iterum quia praedicaverunt per totum paene orbem Romanum, aliud a me non audies, quia tu pacem cum scuto petis, et nos olivae ramum gladio inseruimus. »

Graecus respondit : « Ecce do manus, discipuli formam assumo, tantum inchoata prosequere. »

Petrus diaconus dixit : « Sicut in catholica historia legimus, beatus Petrus, apostolici agminis vertex, Iudaeam, Pontum, Galatiam, Cappadociam, Asiam, Bithiniam ac totam Libyam atque Africam per Marcum discipulum suum, per Martialem[62] vero atque Frontonem[63] Aquitaniam et Germaniam verbo vitae illuminavit. Videturne tibi intra has provincias regnum Constantinopolitanum locatum ? Si autem audire desideras quales quantasque provincias Ecclesiae Dei speculum et doctor egregius beatus Paulus apostolus lucratus fuerit Christo, sine mora retexam, ut evidentius pateat non solum Occidentem tantum, verum et Orientem, Meridionem quoque et Septentrionem de errorum squaloribus per illos ad portum veritatis et lucis reductum. Beatus namque Paulus apostolus, postquam Christi est gratia illustratus, Arabiam, Ciliciam, Seleuciam, Cyprum, Salaminam, Paphum, Pergen Pamphiliae, Antiochiam Pisidiae, Iconium, Licaoniam, Listram, Derben, Syriam, Frigiam, Galatiam, Misiam, Troadem, Macedoniam, Samotraciam, Neapolim, Philippis, Amphipolim, Apolloniam, Thessalonicam, Beroen, Athenas, Corinthum, Ephesum,

62. Saint Martial de Limoges, consacré évêque à Rome et envoyé à Limoges selon Grégoire de Tours : voir *Gregorii episcopi Turonensis Historia Francorum*, éd. W. Arndt, dans *Gregorii Turonensis opera*, Hanovre 1885 (MGH. Scriptores rerum Merovingicarum 1), p. 1-450 : I, 29, p. 48 ; *Liber in gloria confessorum* du même auteur (*ibid.*, p. 744-820), 27, p. 764-765.

63. Saint Front de Périgueux, envoyé par saint Pierre selon sa légende : voir M. Coens, La Vie ancienne de S. Front de Périgueux, *An. Boll.* 48, 1930, p. 324-360 (texte antérieur au IXe siècle) : 6, p. 347-348 ; Id., La « Scriptura de sancto Fronto nova » attribuée au chorévêque Gauzbert, *An. Boll.* 75, 1957, p. 340-365 (texte de la seconde moitié du Xe siècle) : 6, p. 354-355. Je suppose que des hagiographies de ces deux personnages se trouvaient, peut-être dans le même manuscrit, au Mont-Cassin.

Caesaream, Inasson, Mitilenen, Chium, Samum, Trogilion, Miletum, Choum, Rhodum, Patara, Ptolemaidam et Hispaniam ad Christi fidem convertit. Dic, rogo, prudentissime Achivorum, si Constantinopolitana civitas intra has provincias constituta sit an non. »

Graecus respondit : « Nulla in hoc nobis inest cunctatio : liquido enim novimus civitatem Constantinopolitanam intra Europae terminos sitam. »

Petrus diaconus dixit : « Et si Constantinopolitana civitas intra Europae fines constructa est, rei ratio poscit ut omnes provinciae quae per Petrum et Paulum ad verae lucis splendorem venerunt Romano pontifici, non Constantinopolitano, subiacere in omnibus debeant, salvo nimirum privilegio quo super totum orbem terrarum obtinet principatum. »

Graecus respondit : « Dum Romano pontifici orbem terrarum subiacere debere aperta voce denuncias, omnes patriarchales sedes sub iugo constituens, desolatas et expoliatas dimittis. »

Petrus diaconus dixit : « Patriarchales sedes quas ego expoliavi, si placet, edicito. »

Graecus respondit : « Constantinopolitanam primum, deinde Antiochenam, Ierosolimitanam, Alexandrinam. »

Petrus diaconus dixit : « Constantinopolitanam Ecclesiam cur inter patriarchales sedes annumeraveris, ignoro. »

Graecus respondit : « Ecclesia Constantinopolitana non tibi videtur patriarchalis et apostolica sedes ? »

Petrus diaconus dixit : « Non. »

Graecus dixit : « Quare ? »

Petrus diaconus respondit : « Quia nullus apostolorum corporaliter in ea cathedram tenuit. »

Graecus dixit : « Quae sunt patriarchales sedes edicito, quia ad hoc Romana civitas viperam genuit et educavit, ut omnia iura Ecclesiae Constantinopolitanae conetur destruere. »

Petrus diaconus dixit : « Quem hominem viperae comparaveris, in praesentia domini imperatoris ostende ; nam quae sunt patriarchales sedes in propatulo pandam. »

Graecus respondit : « Te, inquam, te viperae comparavi, tu versipellis, tu anguis lubricus qui omnia iura Ecclesiae nostrae conculcare non timuisti. »

Petrus diaconus dixit : « Ut video, beluina rabie debaccharis, qui bestialiter contra filios Romanae Ecclesiae frendens, servorum more ante sacratissimum imperatorem larvali furia depressus, me viperam appellare veritus non es. »

Graecus respondit : « Nos servi sumus ? »

Petrus diaconus dixit : « Graecos servos Romanorum olim fuisse Romana historia pandit ; quod si ita est, immo quia est, cur audetis cum Romanis ex aequo conferre sermonem ? »

Graecus respondit : « Quis Graecum in servitutem redegerit, ignoro. »

Petrus diaconus dixit : « Ego ostendam. » His dictis, in omnium audientia legit ex Historia Titi Livii qualiter primo per Titum Quinctium Flaminium Graeci subiugati sunt ; demum vero cum rebellare coepissent, transmissus est contra eos a senatu Romano Lucius Cornelius Scipio, qui tria et quinquaginta millia Graecorum occidens, residuos in servitutem redegit ; sed cum adhuc inquieti existerent, Paulus Emilius viginti millia eorum occidit et alios in servitute manere decrevit ; iterum vero recalcitrantes caput attollunt, sed a consulibus Romanis Perpenna et

Gaio Caecilio Metello perpetuae servituti addicti sunt[64]. Quod autem Graeci beluinum morem habeant, idem Petrus ex Pauli apostoli epistola legit, uti de Graecis Cretam insulam inhabitantibus loquitur, dicens : *Cretenses semper mendaces, pigri, malae bestiae*[65].

Cumque haec et his similia Petrus diaconus recitasset, Peligrinus patriarcha Aquilegiensis, conversus ad Petrum diaconum, dixit : « Dum vestras iniurias vindicare satagitis, clementissimum et sacratissimum imperatorem suspensum et sollicitum reddidistis. Quapropter te, quem Romana gens edidit, apostolica sedes ad Christi fidem perduxit, quem pater Benedictus instituit, civiliter agi debere memento et coeptae disputationis ad callem redire moneo, et quae sunt patriarchales sedes, prout Graecus interrogavit, ostende. »

Petrus diaconus dixit : « Prima patriarchalis sedes sancta et vere apostolica mater omnium Ecclesiarum Dei, Romana Ecclesia, est, per Christum Dominum nostrum super beati Petri apostoli fide fundata et pretiosissimo sanguine consecrata. Secunda patriarchalis sedes Alexandrina Ecclesia esse dignoscitur, per beatissimum Marcum evangelistam, Petri discipulum atque in baptismate filium, ad Christum vocata et Petri apostoli nomine consecrata. Tertia sedes Antiochena Ecclesia est, quam beatus Petrus apostolus per semet ipsum ad Christi fidem convertit et in qua per septem annorum vertigines cathedram tenuit. Quarta sedes Ierosolimitana Ecclesia est, beati Iacobi apostoli corpore et nomine consecrata. Has sedes patriarchales novi et in sanctorum conciliis scriptas reperi. Et quidem meas iniurias mihi specialiter irrogatas, et maxime pro fidelitate et iustitia sanctae Romanae et universalis Ecclesiae dominique mei Innocentii summi et universalis papae disputanti, a Graeco iustitiae impugnatore ingestas, libenter fero. Discipulus enim sum illius, de quo beatus Petrus apostolus dicit quia *cum malediceretur, non maledicebat, cum pateretur non comminabatur*[66]. Sed quid mirum si nos a Graeco iniuriis lacessimur, cum antecessores sui, furore pleni et blasphemiam eructantes, multa indigna contra sanctam Romanam Ecclesiam ingesserint ? Cuius rei testis est Martinus sanctus ac beatissimus papa[67], qui a Graecis de Lateranensi ecclesia raptus et Constantinopolim ductus, ligatus, expoliatus, anathematizatus et in carcerem trusus et diversis suppliciis est affectus. De talibus Dominus loquitur : *Si patremfamilias Beelzebub vocaverunt, quanto magis domesticos eius*[68] *?* Et rursum : *Beati* eritis *cum maledixerint vobis et persecuti vos fuerint et dixerint omne malum adversum vos mentientes propter me*[69].

64. Voir *Petri Diaconi Catalogus regum, consulum, dictatorum, tribunorum, patriciorum ac imperatorum gentis Troianae*, dans *cod. Casin.* 257, éd. dans *Bibliotheca Casinensis*, t.5/1 (cité n. 7), p. 34-45, ici p. 40-41 : *Titus Quintus Flaminius : hic Lacedemonas subiugavit. Lucius Cornelius Scipio : hic de Grecis LIII milia occidit. Paulus Emilius : hic Macedones rebellantes XX millia occidit, alios in servitutem redegit. Perpenna : hic Asiam in servitutem redegit. Caius Cecilius Metellus : hic Traces in servitutem redegit* (le rapprochement avec ce texte a été fait par Amelli).

65. Voir Tt I, 12.

66. 1 P II, 23.

67. Martin Ier (649-655).

68. Mt X, 25.

69. Mt V, 11.

Ubi ergo, teste conscientia, Deus in causa est, ibi omnino beatitudo speranda, et ubi mendacium saevit, ibi convitia nulla timenda. »

Graecus respondit : « Quod in papa Martino actitatum est, imperatores fecisse perspicuum est. Sed mirari non sufficio tuam vecordiam, qui a principio fere nostrae disputationis Constantinopolitanae sedis patriarchas lacessisti iniuriis, qui pro Christi Ecclesia sanguinem suum fuderunt. »

Petrus diaconus dixit : « Ostende mihi vel unum ex Constantinopolitanis pontificibus pro Christi fide interfectum. »

Graecus respondit : « Et tu dic qui in Romana Ecclesia fuerint martyrio coronati. »

Petrus diaconus dixit : « In Romana Ecclesia beatus Petrus apostolus, crucis patibulum sustinens, beatae mortis sumpsit poculum suique magistri et Domini imitator apparuit. Ibi etiam doctor gentium beatus Paulus apostolus pro Christo, extenso collo, martyrio coronatur. Horum sancta vestigia sacer exercitus Romanorum pontificum sequentes, per diversa supplicia Deum in corporibus suis glorificaverunt, de quibus iure potest dici quia plantaverunt Ecclesiam sanguine suo. De quibus, ut certior legentibus constet fides, nomina eorum in omnium audientia recitabo : Linus, Cletus, Clemens, Evaristus, Alexander, Xystus, Telesphorus, Anicetus, Pius, Sother, Eleutherius, Victor, Zephirinus, Calixtus, Urbanus, Antherius, Pontianus, Fabianus, Cornelius, Lucius, Stephanus, Xystus, Felix, Eutichianus[70], Gaius[71], Marcellinus[72], Marcellus[73], Felix[74], Ioannes[75] atque Martinus, qui omnes pro Christi fide animam posuerunt. Iam vero de Anacleto, Ygino, Dionysio, Eusebio[76], Meltiade[77], Silvestro[78], Marco[79], Iulio[80], Damaso[81], Syricio[82], Anastasio[83], Gelasio[84], Leone[85], Gregorio[86] et aliis quinque viginti et centum Romanis pontificibus quid dicam, qui vita verboque non solum Romanam Ecclesiam, in qua corporaliter conversati sunt, sed totum etiam orbem terrarum illustraverunt ? »

70. Liste des premiers successeurs de Pierre selon le *Liber pontificalis* ; manquent Anaclet (entre Clément et Évariste), Hygin (entre Télesphore et Pie), Denys (entre Xyste et Félix), cités plus loin ; Pie et Anicet sont inversés.
71. Pape (283-296).
72. Pape (296-304).
73. Pape (308-309).
74. Félix II (355-358), tué sur ordre de l'empereur.
75. Jean Ier (523-526), aux prises avec le roi arien Théodoric.
76. 309 ou 310.
77. Miltiade (313-314).
78. Silvestre Ier (314-335).
79. 336.
80. Jules Ier (337-352).
81. 366-384.
82. 384-399.
83. 399-401.
84. 492-496.
85. Léon Ier le Grand (440-461).
86. Grégoire Ier le Grand (590-604).

Graecus respondit : « De Romanis pontificibus satis superque dixisti. Nunc in animo est apponere quare Romani pontifices, praeceptum Domini transgredientes et Pauli apostoli consilium abdicantes, novam doctrinam mundo induxerunt. »

Petrus diaconus dixit : « In quo Romani pontifices Domini praecepta transgressi sunt ? »

Graecus respondit : « Rerum sator et altor cum in principio hominem de limo terrae plasmasset ut sacra testatur historia, de costa eius illi formavit uxorem, per quam mundus repletus est. Patriarchae etiam et prophetae omnes uxores habentes, nubentes et nuptui tradentes, Spiritum Sanctum habuerunt Deique amici appellati sunt. Semper enim honesta coniugia a Deo benedicta sunt et in tanta districtionis censura praefixa, ut maledictione mulctarentur qui semen super terram non reliquissent. Sed quid ego, veterum Patrum acta revolvens, per devia quaeque discurro ? Ipse, ipse, inquam, mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus in mundum veniens nuptias benedixit et miraculum in Cana Galileae, ubi nuptiae celebrabantur, patravit[87]. Sed forsitan anguis lubricus, cui tot sunt linguae quot artus, super huiusce rei negotium allegoricis dictionibus nos conatur eludere. Non recipio, sed simpliciter, prout Paulus apostolus descripsit, sententias eius intelligo. Paulus namque apostolus, Corinthiis scribens, dicit : *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat, et unaquaeque suum virum habeat. Uxori vir debitum reddat, similiter et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir*[88]. Et in alio loco : *Oportet* presbiterum *irreprehensibilem esse*, domui suae curam gerentem, *unius uxoris virum*[89]. Similiter autem de diaconibus idem Paulus loquitur dicens : Diacones oportet *sine crimine esse, unius uxoris virum*, *filios* educantem cum timore Dei[90]. Et rursum : *Melius est nubere quam uri*[91]. Et Dominus in Lege loquitur per Moysen : Sacerdos virginem non repudiatam accipiet[92]. Ioannes quoque Baptista, veri sponsi amicus, quo inter natos mulierum maior nemo surrexit, de pontifice Zacharia natus est. Petrus quoque, Philippus et quamplures apostolorum nonne filios et filias habuerunt ? Ecce quorum constitutiones, quorum scita, quorum iura Romani pontifices contemnunt et pro nihilo ducunt. »

Petrus diaconus dixit : « Omissis allegoricis disputationibus, Paulum, quem proposuisti, audi loquentem : *Vos in carne non estis, sed in spiritu*[93]. Et in alio loco : *Nescitis quoniam corpora vestra membra Christi sunt ? Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis ? Absit. An nescitis quoniam qui adhaeret meretrici unum corpus efficitur ? "Erunt enim duo in carne una." Qui autem adhaeret Domino unus spiritus est. Fugite fornicationem. Omne peccatum quodcumque fecerit homo extra corpus est, qui autem fornicatur in corpus suum peccat. An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo, et non estis vestri ?*

87. Voir Jn II, 1-11.
88. 1 Co VII, 2-4.
89. Voir 1 Tm III, 2-4 (à propos des *episcopi*).
90. Voir Tt I, 6 (à propos des *episcopi*).
91. 1 Co VII, 9.
92. Voir Lv XXI, 13-14.
93. Rm VIII, 9.

Empti enim estis pretio magno. Glorificate et portate Deum in corpore vestro[94]. Et rursum : *Bonum est homini mulierem non tangere*[95]. Et coniugatis loquitur dicens : *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi*[96]. Et iterum : *Revertimini in id ipsum, ne tentet vos Sathanas propter incontinentiam vestram. Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium. Volo* autem *omnes* homines *esse sicut me ipsum ; sed unusquisque proprium habet donum ex Deo : alius sic, alius vero sic. Dico autem non nuptis et viduis : bonum est illis si sic permaneant, sicut et ego*[97]. Et rursus : *Alligatus es uxori ? Noli querere solutionem ; solutus es ab uxore ? Noli quaerere uxorem. Si autem acceperis uxorem, non peccasti ; et si nupserit virgo, non peccavit. Tribulationem tamen carnis habebunt huius modi*[98]. Et paulo post : *Igitur et qui matrimonio iungit virginem suam bene facit, et qui non iungit melius facit. Mulier alligata est legi quanto tempore vir eius vivit ; quod si dormierit vir eius, liberata est : cui vult nubat, tantum in Domino. Beatior autem erit, si sic permanserit, secundum meum consilium*[99].

De eo autem quod Moysen nobis opposuistis, audi quid Dominus per eum sacerdotibus dicat : *Omnis homo qui accesserit de stirpe vestra ad ea quae consecrata sunt, et quae obtulerunt filii Israel Domino, in quo est immunditia, peribit coram Domino*[100]. Et rursum : *Homo de semine Aaron, qui fuerit leprosus aut patiens fluxum seminis, non vescetur de his quae sanctificata sunt mihi donec sanetur*[101]. Et in Levitico : *Omnis qui habuerit maculam de semine Aaron sacerdotis non accedet offerre hostias Domino nec panes Deo suo* ; *vescetur tamen panibus, qui offeruntur in sanctuario, ita dumtaxat ut intra velum non ingrediatur, nec accedat ad altare,* qui *maculam habet et contaminare non debet sanctuarium meum*[102]. Et in alio loco : *Docebitis filios Israel ut caveant* immunditias, *et non moriantur in sordibus suis, cum polluerint tabernaculum meum quod est inter eos*[103]. Et Dominus ad Aaron : *Vinum et omne quod inebriare potest non bibetis tu et filii tui, quando* intrabitis *in tabernaculum testimonii, ne moriamini ; quia praeceptum sempiternum est in generationes vestras. Et ut habeatis scientiam discernendi inter sanctum et profanum, inter pollutum et* ex *mundum*[104]. Dominus quoque per Ieremiam dicit : *Saturavi eos, et moechati sunt et in domo meretricis luxuriabantur. Æqui amatores* in feminas *et emissarii facti sunt : unusquisque ad uxorem proximi sui inhiebat*[105]. Et iterum : *Propheta namque et sacerdos polluti sunt, et in domo mea inveni malum eorum, ait Dominus ; idcirco via eorum*

94. 1 Co VI, 15-20.
95. 1 Co VII, 1.
96. 1 Co VII, 5.
97. 1 Co VII, 5-8.
98. 1 Co VII, 27-28.
99. 1 Co VII, 38-40.
100. Lv XXII, 3.
101. Lv XXII, 4.
102. Lv XXI, 21-23.
103. Lv XV, 31.
104. Lv X, 9-10.
105. Jr V, 7-8.

erat *quasi lubricum in tenebris ; impellentur enim et corruent in ea ; afferam super eos mala, annum visitationis eorum, ait Dominus*[106]. Hinc per Isaiam Dominus dicit : *Cum veniretis ante conspectum meum quis quaesivit haec de manibus vestris, ut ambularetis in atriis meis ? Ne offeratis ultra sacrificium frustra : incensum abominatio est mihi*[107]. Et per Ieremiam : *Ut quid mihi thus de Saba affertis, et calamum suave olentem de terra longinqua ? Holocaustomata vestra non sunt accepta, et victimae vestrae non placuerunt mihi*[108]. Et per Malachiam : *O sacerdotes, qui despicitis nomen meum et dixistis : In quo despeximus nomen tuum ? Offertis super altare meum panem pollutum*[109]. Et paulo post : *Ecce ego proiiciam vobis brachium et dispergam super vultum vestrum stercus sollemnitatum vestrarum*[110]. Rursusque per Isaiam : *Cum extenderitis*, ait, *manus vestras, avertam oculos meos a vobis ; et cum multiplicaveritis orationem, non exaudiam*[111]. Hinc beatus Clemens de talibus loquitur dicens : *Ministri altaris, presbiteri sive diaconi, ad dominica tales eligantur officia* [*qui continenciam servent. Si vero post ordinationem suam ministro contigerit propriae uxoris invadere cubile, sacrarii non intret limina, nec sacrarii portitor fiat nec altare contingat, nec ab offerentibus holocausti oblationem suscipiat, nec ad dominici corporis portionem accedat, nec propinet neque sine maioris natu auctoritate minora gerat offitia*] *urceum sane ad salutare calicem non suggerat*[112]. Et rursum : *Clericus solus ad faeminae tabernaculum non accedat, nec* [*properet sine maioris natu sacerdotis iussione. Nec solus presbiter cum sola femina fabulas misceat, nec archidiaconus sub pretextu humilitatis aut offitii frequenter intret domicilia matronarum, aut forte per clericos aut domesticos matronae mandet aliquid secrete ; si agnitum fuerit, et ille deponatur, et illa a limitibus Ecclesiae arceatur*[113]…] *sed lectores cantoresque tantummodo*[114]. »

Graecus respondit : « Si omnes tui corporis artus verterentur in linguas universaeque membrorum compages articulatas ederent voces, a priori sententia nullatenus revocare valebis animum meum. Audio enim Dominum dicentem : *Non est bonum*

106. Jr XXIII, 11-12.
107. Is I, 12-13.
108. Jr VI, 20.
109. Ml I, 6-7.
110. Ml II, 3.
111. Is I, 15.
112. *Epistola Clementis secunda* (adressée *Iacobo fratri Domini*), XLVI, éd. P. Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*, Leipzig 1863, p. 27-30, ici p. 29, reprise dans *Decretum magistri Gratiani*, prima pars, dist. LXXXI, c. XIX, éd. E. Richter et E. Friedberg, Leipzig 1879, p. 286. On a complété la lacune de trois lignes, signalée dans le manuscrit copié en B et V, avec le texte de Gratien, qui se distingue du prototype sur deux points : *qui continenciam servent* au lieu de *qui ante ordinationem coniuges suas noverint* et, plus loin, *sed aquam sacerdotum porrigat manibus, ostia forinsecus claudat, minora gerat officia* au lieu de *nec propinet… gerat offitia*.
113. *Epistola Clementis secunda*, *ibid.*, reprise par Gratien dans le chapitre suivant (XX) ; nous avons rempli la lacune de deux lignes signalée comme la précédente.
114. Fin des *Canones apostolorum*, 27 (éd. P. Hinschius, *Decretales…* [cité n. 112], p. 27-30, ici p. 29) : *Qui clerici debeant coniugibus copulari. In nuptiis autem qui ad clerum provecti sunt, praecipimus, ut si voluerint, uxores accipiant, sed lectores cantoresque tantummodo*.

esse hominem solum, faciamus ei adiutorium simile sibi[115]. Deus dicit quia non est bonum esse hominem solum, et Romanus papa dicit bonum est esse hominem solum. Deus dixit : *Crescite et multiplicamini et replete terram*[116], et Romanus papa dicit : ne homines multiplicentur, ne crescant, ne repleant terram. Paulus apostolus dicit ut *propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat*, et Romanus papa praedicat ne uxores accipiant. Ideoque perge quo vis, quia contritos lacus fugio, nec de vestra aqua poculum sumam. Hoc namque Constantinopolitana Ecclesia meruit ut Pauli praecepta servaret. »

Petrus diaconus dixit : « Dic quid Constantinopolitana Ecclesia meruit, et ego quid Romana Ecclesia promeruit promam. »

Graecus respondit : « Hoc interim negare non potes, quia omnes fere sapientes ad Graecos venerunt et Graeci semper sapientiam quaesierunt, iuxta illud Pauli apostoli : *Iudaei signa petunt, et Graeci sapientiam quaerunt*[117]. »

Petrus diaconus dixit : « Scio, et bene scio, quia sapientes in gente Graecorum fuerunt, contemnentes humilem Christum et non pervenientes ad altitudinem Christi ; sed mirari non sufficio Graecos sapientes appellatos, quos in Constantinopolitana Ecclesia Arrius[118] corrupit, Macedonius prostituit ; quos radix perditionis et nequitiae Nestorius, Eutices[119], Monothelithae, Theupaschitae et alii haeretici a recta via aberrare fecerunt, quos Nicolaus haeresiarcha[120] a via veritatis abstraxit[121]. Nam, sicut a Casinensi abbate Friderico, post vero Romano pontifice[122], agnovimus, "clerici Ecclesiae Constantinopolitanae, sicut Valesii, hospites suos castrant et non solum ad clericatum, sed insuper ad episcopatum promovent. Sicut Arriani, rebaptizant in nomine sanctae Trinitatis baptizatos, et maxime Latinos. Sicut Donatistae affirmant, excepta Graecorum Ecclesia, Ecclesiam Christi et verum sacrificium atque baptismum ex toto periisse. Sicut Nicolaitae, carnales nuptias concedunt et defendunt sacri altaris ministris. Sicut Severiani, maledictam dicunt legem Moysi. sicut Pneumatomachi vel Theomachi, absciderunt a Symbolo processionem Spiritus Sancti a Filio. Sicut Manichaei, inter alia, quodlibet fermentatum fatentur animatum esse. Sicut Nazzareni, carnalem Iudaeorum munditiam adeo servant, ut parvulos morientes ante octavum a nativitate diem baptizari contradicant, et mulieres in menstruo vel partu periclitantes communicari, vel si paganae fuerint, baptizari prohibeant, et capillos capitis ac barbas nutrientes, eos qui comam tondunt et secundum institutionem sanctae Romanae et universalis Ecclesiae barbas radunt,

115. Gn II, 18.
116. Gn I, 28.
117. 1 Co I, 22.
118. Prêtre d'Alexandrie, mort en 336.
119. Le patriarche Eutychius (552-565) ou le moine constantinopolitain hérétique de la première moitié du v[e] siècle (voir *supra*, n. 55).
120. Voir Ap II, 6 et 14-15.
121. *Quos in Constantinopolitana… abstraxit* : voir *Adv. Nic.* 34, p. 149-150.
122. Frédéric de Lorraine, chancelier du pape (1051-1055), apocrisiaire à Constantinople en 1054 avec Humbert de Moyenmoutier et Pierre archevêque d'Amalfi ; moine au Mont-Cassin en 1055, abbé en 1057, cardinal prêtre du titre de Saint-Chrysogone, pape sous le nom d'Étienne IX (3 août 1057-29 mars 1058). Il s'agit ici du texte de l'*Excommunicatio*.

in communionem non recipiunt[123]." O abominabilis et detestanda doctrina, non dico sapientum, sed cynicorum[124]. Cur non advertitis ? Cur non ad mentem beati Ambrosii sententiam reducitis, quae dicit quia si quis cum Romana Ecclesia non concordat, vel in aliquo ab eadem Ecclesia dissentire videtur, vere est per omnia haereticus aestimandus[125]. »

Graecus respondit : « Ut video, adolescentia tua te stulte loqui coegit, reprehendendo Graecorum intemeratam fidem, et Romanam Ecclesiam iudaizantem in azimis et in quatuor temporibus anni toto orbi praeferentem. Nam azima Iudaei per praeceptum Moysi custodiunt, et utique observationem azimorum usque ad Caenam dominicam, quando Veteris Testamenti umbra cessavit et Novum coepit, teneri debuit. Cur autem de azimis sacrificetis, ignoramus : azima enim nihil distat a lapide[126] ; panis vero fermentatus est, ut ita dicam, animata res, et Dominus Iesus Christus panem discipulis suis, non azimam, teste evangelista dedit[127]. »

Petrus diaconus dixit : « De azima nobis pauca dicenda sunt, et ob hoc vel maxime quia contra vestros latratus[128] prudentissimi viri Umbertus episcopus Silvae Candidae[129] et Fridericus Casinensis abbas opusculum pulcherrimum composuerunt[130], sanctorum Patrum testimoniis roboratum. Unum autem vos nosse volo : quia Dominus caenans cum discipulis suis azima, non fermentatum, comedit. Non enim venit *solvere legem, sed adimplere*[131] ; et ipse tunc fecit, sicut nos agendum docuit, dicens : *Hoc facite in meam commemorationem*[132]. Quid autem Moyses de azimis praecipiat audiamus : *Primo mense, quartadecima die mensis ad vesperam comedetis azima usque ad diem vicesimam primam eiusdem mensis ad vesperam. Septem diebus* fermentatum *non invenietur in domibus vestris : qui comederit fermentatum, peribit anima eius de coetu Israel, tam de advenis quam de indigenis terrae.*

123. *Sicut Valesii… non recipiunt* est, à peu près mot à mot, emprunté à *Excom.*, p. 153-154.
124. *O abominabilis… cynicorum* : voir *Adv. Nic.* 26, p. 147.
125. Voir *Sancti Ambrosii opera, pars X, Epistulae et acta*, t. 3, éd. M. Zelzer, Vienne 1982 (CSEL 82), *ep.* 5 (= 11), p. 182-185 : *Quod etiam si deforet, tamen totius nobis Romani caput Romanam Ecclesiam atque illam sacrosanctam fidem apostolorum ne turbari sineret obsecranda fuit clementia vestra* (nous remercions Madame Camille Gerzaguet, qui nous a guidé dans les éditions d'Ambroise). En réalité la citation de Pierre Diacre est plus proche de textes plus récents inspirés d'Ambroise : le chapitre 26 du *Dictatus papae* : *Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanę Ecclesię* (E. Caspar, *Das Register Gregors VII.*, 2 vol., Berlin 1920-1923 [MGH. Epistolae selectae 2], t. 1, p. 201-208) ; d'autre part un passage de la lettre 88 de Pierre Damien : *eos sacri canones hereticos notant, qui cum Romana Ecclesia non concordant* (*Die Briefe des Petrus Damiani*, éd. K. Reindel, 4 vol., Munich 1983-1993 [MGH. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit 4], t. 2, p. 521).
126. Voir *Dial.* 11, p. 119.
127. Mc XIV, 22, Lc XXII, 19.
128. Voir *Dial.* 11, p. 99.
129. Humbert de Moyenmoutier, cardinal évêque de Silva Candida, apocrisiaire à Constantinople en 1054.
130. Sans doute *Dial.*
131. Voir Mt V, 17.
132. Lc XXII, 19.

Omne fermentatum non comedetis, in cunctis habitaculis vestris edetis azima[133]. Et rursum : *Septem diebus azima comedetis : in die primo non erit fermentum in domibus vestris ; quicunque comederit* fermentum*, peribit anima illa de Israel, a primo die usque ad diem septimum. Dies prima erit sancta atque solemnis, et dies septima eadem festivitate venerabilis. Nihil operis facietis in eis, exceptis his quae ad vescendum pertinent, et observabitis azima*[134]. Et in alio loco : *Septem diebus vesceris azimis ; et in die septima erit solemnitas Domini. Azima comedetis septem diebus ; non apparebit apud te fermentatum, nec in cunctis finibus tuis*[135]. Et rursum : *Solemnitatem azimorum custodies, septem diebus* comedes azima*, sicut praecepi tibi in tempore mensis novorum*[136].

Et in Levitico : *Mense primo, quartadecima die mensis ad vesperum Phase Domini est, et quintadecima die mensis huius solemnitas azimorum Domini est. Septem diebus azima comedetis. Dies primus erit vobis celeberrimus sanctusque ;* nullumque *opus servile* fiet *in eo*[137]. Et in Numero : *Mense primo, quartadecima die mensis Phase Domini erit, et quintadecima die solemnitas. Septem diebus vescentur azimis, quarum dies prima venerabilis et sancta erit : omne opus servile non facietis in eo*[138]. Et in Deuteronomio : *Observa mensem novarum frugum et verni primum temporis, ut facias Phase Domino Deo tuo, quoniam in isto mense eduxit te Dominus Deus tuus de Ægypto nocte. Immolabisque Phase Domino Deo tuo de ovibus et de bobus in loco, quem elegerit Dominus Deus tuus, ut habitet nomen eius ibi. Non comedes in eo panem fermentatum, septem diebus comedes absque fermento afflictionis panem*[139]. Et rursum : *Non apparebit* fermentatum *in omnibus terminis tuis septem diebus*[140]. Quod vero panem animatum fateris, Manichaeorum te sequi sectam liquido comprobasti[141], et cum ipse mediator Dei et hominum homo Christus Iesus Mosaycum Pascha cum discipulis celebraret, Iudaeorum more diebus azimorum azima cum discipulis suis comedit, et azimum panem eis contradidisse perspicuum est. Unde sanctus vereque apostolicus dominus noster Innocentius papa secundus, universalis omnium Christianorum pater, magister, doctor et princeps, et in Petro apostolo terrenum caelesteque post Deum imperium possidens, sacrificandi ritum a salvatore discipulis traditum retinens, profanas Graecorum novitates ceu stercora contemnit et pro nihilo ducit. »

Graecus respondit : « Dum Romanum pontificem omnium Christianorum patrem, magistrum, doctorem et principem nominasti, omnes sacerdotes denudans, despectos et ignobiles reddidisti. Unde qua ratione Romanum pontificem tantis extuleris laudibus, perconctanti mihi edissere. »

133. Ex XII, 18-20, repris de *Dial.* 4, p. 95.
134. Ex XII, 15-17, repris de *Dial.* 4, p. 95.
135. Ex XIII, 6-7, repris de *Dial.* 4, p. 95.
136. Ex XXXIV, 18.
137. Lv XXIII, 5-7, repris de *Dial.* 4, p. 95.
138. Nb XXVIII, 16-18, repris de *Dial.* 4, p. 95 (où la citation se poursuit).
139. Dt XVI, 1-3, repris de *Dial.* 4, p. 95.
140. Dt XVI, 4, repris de *Dial.* 4, p. 95.
141. Voir *Dial.* 20, p. 104.

Petrus diaconus dixit : « Quia non legisti, saltem vel audisse te perspicuum est, quanta magnificentia quantoque dignitatis privilegio Constantinus imperator sacrosanctam Romanam Ecclesiam eiusque pontifices exaltare studuerit, dans privilegium quarto sui baptismatis die, ut in toto orbe sacerdotes ita Romanum pontificem caput habeant, sicut omnes iudices regem. Idem etiam piissimus imperator in privilegio quod beato Silvestro et eius successoribus contulit, specialem sanctae Romanae Ecclesiae dignitatem sic promulgavit dicens : *Utile iudicavimus una cum omnibus nostris satrapibus et universo senatu, optimatibus etiam et cuncto populo* Romanae gloriae imperio subiacente, *ut sicut* beatus Petrus *in terris vicarius Filii Dei videtur esse constitutus,* ita *etiam et pontifices ipsius principis apostolorum* vice, tradidimus quoque *beato Silvestro et eius successoribus* tam *palatium Lateranense* quamque et Romanam civitatem et *omnis Italiae seu occidentalium regionum provincias*[142]. »

Haec Petrus diaconus ex privilegio Constantini imperatoris in omnium audientia dum recitasset, Graecus respondit : « De privilegio Romanae Ecclesiae, ut verum fatear, apud Constantinopolim constitutus, nonnulla me audisse memini, sed non ita ad plenum sicuti nunc tanti privilegii secreta addidici. Iure itaque a nobis Romanus pontifex patrum pater et pastorum omnium princeps et universalis appellatur, quem sacratissimus Constantinus tanto privilegio decoravit. »

Petrus diaconus dixit : « Licet Constantini augusti privilegium satis superque sufficere videretur ad Romanae Ecclesiae primatum demonstrandum, tamen privilegium illius qui caelum et terram creavit maius est privilegio Constantini[143]. Nam, teste beato Baptista Ioanne, *qui de terra est de terra loquitur, qui de caelo venit super omnes est*[144]. Audi ergo privilegium a creatore caeli et terrae beato Petro collatum, et tunc liquido dignoscere valebis iura et primatum Romanae Ecclesiae per Iesum Christum Dominum nostrum concessum, dicentem ad Petrum : *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non prevalebunt adversus eam, et tibi dabo claves regni caelorum, et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in caelis, et quodcumque solveris super terram erit solutum et in caelis*[145]. Et rursus : *Pasce oves meas*[146]. »

Graecus respondit : « De privilegio Romanae Ecclesiae satisfactum mihi esse profiteor. Sed unum a te requirere volo : cur ab haereticis venientes non rebaptizatis, sicut Constantinopolitani faciunt ? Nam haeretici Spiritum Sanctum conferre quomodo possunt ? Qui haereticus est, Dei non est ; et qui Dei non est, quomodo Spiritum Dei habet ? Quod si Spiritum Dei non habet, quomodo potest baptizare vel peccata dimittere ? Antichristi discipulus quomodo potest baptizare ? Et ubi est illud quod Dominus dicit : *Nemo potest duobus dominis servire*[147] *? Quae* communicatio *luci ad tenebras ?* Quis consensus *Christi* et *Belial*[148] *?* Et Moyses : Homo in

142. *Const. Constantini*, 11 p. 81, 14 p. 87, 17 p. 93 ; le passage *specialem… satrapibus* figure dans *Ep.*13, p. 72.

143. Voir *Ep.* 15, p. 74.

144. Voir Jn III, 31.

145. Mt XVI, 18-19, cité dans *Ep.* 15, p. 74.

146. Jn XXI, 17.

147. Mt VI, 24.

148. Voir 2 Co VI, 14-15.

quo fuerit *macula aut vitium*, non accedet offerre dona Deo[149]. Et in alio loco : *Sacerdotes qui accedunt ad Dominum* Deum *sanctificentur, ne* moriantur[150]. Et alibi : Cum accedunt ministrare sanctis, non adducent in se delictum, *ne moriantur*[151]. »

Petrus diaconus dixit : « Ipsorum apostolorum temporibus legimus fuisse Saturnum haereticum[152], Ofitas, Caldaeos, Choitas, Carpocraten, Cherintum, Ebion et alias innumerabiles pestes, et tamen nullum eorum legimus rebaptizatum. Angelo quoque Ephesi deserta charitas imputatur[153]. Angelo Pergami idolotitorum esus, et Nicolaitarum doctrina reprehenditur[154]. In Angelo Tiatirenorum Iezabel prophetissae doctrina et simulacrorum escae increpantur[155], et tamen hos omnes ad poenitentiam Dominus hortatur, sub comminatione quoque futurae poenae nisi convertantur. Non autem cogeret poenitere, si non esset poenitentibus veniam daturus. Non dixit : Rebaptizentur qui in Nicolaitarum fide baptizati sunt, nec imponatur eis manus, qui ea tempestate apud Pergamas crediderunt, aut illis qui retinebant doctrinam Balaam. Sed quid ? *Age poenitentiam* ; sin autem *venio tibi cito et pugnabo* tecum *in gladio oris mei*[156]. Nonaginta vero et eo amplius haereses diversis temporibus ex diverso errore venientes et ad corrumpendam virginitatem catholicae matris emergentes de Graecis exortae sunt, et tamen si aliquis ex supradictis haeresibus converteretur ad fidem catholicam, rebaptizatus non est. Iam vero de Constantinopolitanae Ecclesiae episcopis quid dicam ? Quorum vesanias et novas nenias viriliter contrivit et conculcavit sancta et vere apostolica mater Ecclesiarum Dei, universalis Romana Ecclesia. Ecce Eusebius Constantinopolitanae sedis invasor[157], signifer nefandi Arrii extitit. Secundus, Macedonius haeresiarcha, suffocator beati Pauli antecessoris sui, blasfemator Spiritus Sancti, coluber veternosus et antiqui serpentis furiis debriatus, catholicorum virorum persecutor et usque ad mortem insectator, alter apostata Iulianus effectus, mille nocendi artes propter catholicos viros adinvenit. Tertius, Eudoxius arrianus, invasor Constantinopolitanae sedis et ordinator Eunomii[158] haeretici, dicens patrem eusebis, quod nullum colat filium eusebis, quod patrem colat[159]. Quartus, Demophilus, columna et propago Arrii. Quintus, Maximus Cynicus Apollinarista. Sextus, Arsacius[160], perversus potius latro quam episcopus, qui militari odio in sequaces beati Ioannis desaeviit. Septimus, Nestorius,

149. Voir Dt XVII, 1.
150. Voir Ex XIX, 22.
151. Voir Ex XXVIII, 43.
152. En fait *Saturninus* (Satornil), gnostique de la première moitié du IIe siècle.
153. Voir Ap II, 4.
154. Voir Ap II, 12-15.
155. Voir Ap. II, 20.
156. Voir Ap II, 16.
157. Évêque de Constantinople (339-341).
158. Eunomius de Cyzique, chef de la secte arienne des Anoméens, promu au diaconat par Eudoxe à Antioche en 358.
159. L'utilisation du mot grec εὐσεβής est peut-être tirée (indirectement) de l'*Adversus Eunomium* de Basile de Césarée (PG 29, col. 497-774).
160. Évêque de Constantinople (404-405).

radix perditionis et nequitiae, filius diaboli, vas Sathanae, qui inter alias suae perversitatis blasfemias ex latrina foetidi oris sui tale virus evomuit : Dei genitricem Mariam nullus appellet ; Maria enim homo fuit, et Deum ab homine generari nimis impossibile est. Octavus, Eutices abbas[161], qui unam substantiam vel naturam in Christo praedicavit. Nonus, Acatius[162], restitutor Petri Alexandrini episcopi[163], qui multa homicidia commisit et a sancto Gelasio papa in perpetuum est damnatus. Decimus, Ioannes haereticus[164], successor et defensor Acacii.

Undecimus, Euticianus haereticus per papam Agathonem in ipsa civitate Constantinopolitana depositus[165]. Duodecimus, Euticius[166], qui dogmatizabat humanum corpus in resurrectione impalpabile futurum, et vento aereque subtilius ; et hic a beato Gregorio, tunc diacono, ita est convictus, ut in praesentia Tiberii imperatoris[167] codices dogmatis eius flammis ultricibus traderentur. Decimus tertius, Ioannes perversus[168] extitit, cuius superbiam, non dico civitatem Constantinopolitanam, verum etiam totus orbis capere non potuit, ycumenicon patriarcham, id est universalem, se et dici et scribi praecipiens, ob quam rem a sanctis pontificibus Romanis Pelagio[169] et Gregorio anathematis vinculo innodatus est. Decimus quartus, Pirrhus haeresiarcha extitit, qui a papa Theodoro[170] damnatus et depositus est. Decimus quintus, Paulus haereticus, qui velut simulacrum aut fantasma aliquod insensibile Dominum nostrum Iesum Christum fuisse arbitratus est, nec unam vel duas voluntates vel operationes in Domino nostro Iesu Christo fuisse definiens, et altare Latinorum et legatorum sanctae Romanae Ecclesiae, quod nemo haereticorum ante eum praesumpserat, subvertit. Decimus sextus, Sergius haeresiarcha, qui propter blasphemias suas a beato Martino papa damnatus est atque depositus[171]. Omnes itaque hi, licet diversis temporibus ab universali Romana Ecclesia depositi fuissent, sequaces tamen illorum ab errore ad viam veritatis revertentes, a Romanis pontificibus non ad rebaptizandum, sed ad poenitentiam agendam suscepti sunt.

161. Voir *supra*, n. 55.

162. Patriarche de Constantinople (472-489).

163. Pierre Monge (477 et 482-489).

164. Jean II le Cappadocien (518-520), en fait, s'est réconcilié avec Rome et a mis fin au schisme d'Acace en acceptant d'effacer des diptyques les noms d'Acace et de ses successeurs Flavita, Euphemius, Macedonius et Timothée, ainsi que des empereurs Zénon et Anastase. Il est peut-être ici confondu avec Jean d'Apamée, promu par Acace archevêque de Tyr.

165. Dans la *Vie* du pape Agathon, le *Liber pontificalis* (t. 1, p. 352-354) se borne à noter la condamnation du monothélisme à la fois par les envoyés du pape, l'empereur et le patriarche de Constantinople Georges Ier (679-686), qui entraîne la destitution de l'évêque de Crète Basile et de son disciple Étienne, et l'exil à Rome du patriarche (melkite) d'Antioche Macaire et de ses partisans ; on choisit comme nouveau patriarche d'Antioche un abbé sicilien, Théophane.

166. Patriarche de Constantinople (552-565 et 577-582).

167. 578-582.

168. Jean IV le Jeûneur (voir *supra*, n. 46).

169. Pélage II (574-590).

170. 642-649.

171. Le long passage qui commence par *Nonaginta vero* (l. 521) est très largement repris de *Ep.* 9-10, p. 69-70.

De fide porro et credulitate sanctae Romanae Ecclesiae, quam Graeci reprehendere non desistunt, scribit Paulus apostolus ad Romanos ita : *Gratias ago Deo meo* semper *pro omnibus vobis, quia fides vestra annunciatur in universo mundo*[172]. Et sanctus Augustinus[173] : "Fides ista, quam Romani habent, ipsa eademque sit et non alia, quae in universo mundo annunciatur et creditur, quae non solum in terra, sed et in coelis praedicatur ; quia Iesus pacificavit *per sanguinem* suum non solum *quae in* terra sunt, sed etiam *quae in caelis*[174] ; et *in nomine* eius *genu* flectunt non solum terrestria et inferna, sed et caelestia[175]." Et hoc est in universo mundo fidem praedicari, per quam omnis mundus subditus sit Deo. Et in alio loco : *Desidero videre vos, ut aliquid* vobis *impertiar gratiae spiritualis ad confirmandos vos, simul consolari in vobis per eam, quae invicem est, fides vestra atque mea*[176]. Et rursum : *Rogo vos, fratres, ut observetis eos qui dissensiones et offendicula, praeter doctrinam quam vos didicistis, faciunt, et declinate ab illis. Huiusmodi enim Christo Domino nostro non serviunt, sed suo ventri, et per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium. Vestra enim obedientia in omni loco divulgata est. Gaudeo igitur in vobis*[177]. »

Haec Petro diacono retexente, Graecus respondit : « Ut video, in longum tractatum tua te pertraxit oratio, et de primatu quidem Romanae Ecclesiae, et de non rebaptizandis de haeresi venientibus, ita satisfecisti, ut omnis dubietas a corde meo fugata sit. Sed de azimis et clericorum coniugio vestra dicta non recipio, quia nec audeo, simulque beati Pauli sententiam ad mentem reducens : *Si quis vobis* aliud *evangelizaverit praeter id quod a me accepistis, anathema sit*[178]. Nam in fide in qua natus sum, in ipsa et moriar, neque enim melior sum quam patres mei. »

His ita peroratis, cum nox diei finem imponeret, idem Graecus dicta sua et supradicti diaconi responsa in Graecum sermonem transtulit, patriarchae Constantinopolitano et imperatori Ioanni porphirogenito deferenda. Auctoritates etiam, per quas mulieres Graeci defendebant, tunc in scriptis tradidit, quae in his verbis concludebantur.

Primum Dei ad homines praeceptum istud est : *Crescite et multiplicamini et replete terram*[179]. Virgines enim, viduas et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent veris vel virtuosis uteris operibus, eiusdem esse meriti. Prima namque Dei sententia est : Propter quod dimittet *homo patrem et matrem* suam *et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una*[180]. Et rursum : *Quod Deus coniunxit,*

172. Rm I, 8.

173. Citation reprise de *Ep.* 20, p. 77 (qui l'attribue à Augustin et à Chrysostome). Il s'agit en fait d'un passage d'Origène, *Commentaire sur l'épître aux Romains* (dans la traduction de Rufin), repris mot à mot : Origène, *Commentaire sur l'épître aux Romains.* 1, *Livres I-II*, éd. C. P. Hammond Bammel, introd. M. Fédou, trad. L. Brésard, Paris 2009 (SC 532), I, 11, 4, p. 204.

174. Voir Col I, 20.

175. Voir Ph II, 10.

176. Rm I, 11-12.

177. Rm XVI, 17-19.

178. Ga I, 9.

179. Gn I, 28.

180. Gn II, 24.

homo non separet[181]. Seth enim, Enos, Cainan, Malalehel, Iareth, Enoch, Mathusalem, Lamech, Noe, omnes uxores habuerunt et ex Dei sententia filios procreaverunt. Iste est Enoch, qui ambulavit cum Deo et raptus in coelum est[182]. Iste Noe qui, cum essent utique multi virgines, solus cum filiis et uxoribus naufrago orbe servatus est[183]. Abraham ob fidei meritum benedictionem in filii generatione suscepit[184]. Sara, cui defecerant muliebria, maledictionem sterilitatis partus benedictione mutavit[185]. Rebecca quasi prophetes interrogat Dominum et audit ab eo : *Duae gentes et duo populi in utero tuo sunt*[186]. Iacob in uxore servivit et, existimante Rachele, viri esse dare liberos et dicendo : *Da mihi liberos,* responderit : Numquid *pro Deo ego sum, qui* te conclusit[187] ? In tantum sciebat fructus nuptiarum esse Domini, non mariti. Ioseph vir sanctus et omnes patriarchae uxores habuerunt, quibus aequaliter per Moysen benedixit Deus. Iudas quoque Thamar habuit, et Onan a Domino occisus est, quia fratri invidit et semen operis nuptiarum perdebat[188]. Moyses plures foeminas habuit, et cum Deo locutus est facie ad faciem. Maria fratre suo uxore detrahens, lepra a Deo in ultionem percussa est[189]. Sampson, vir fortissimus et per angelum annunciatus, plures foeminas habuit[190], Debbora et Barach coniugio operam dantes, Sysaran et Iabin, et currus ferreos debellarunt[191]. Samuel Nazareus, qui ab infantia est nutritus in tabernaculo et vestitus erat ephod[192], filios procreavit, nec sacerdotalis pudicitia uxoris est diminuta complexu. Booz Ruth in aream cognovit[193], et Iesse ac David inde produxit. David ducentis praeputiis et vitae periculo filiae regis quaesivit concubitum[194]. Salomon quoque trecentas reginas et septingentas concubinas et adulescentularum, quarum non est numerus, naturas cognovit[195]. Ezechias vir sanctissimus Manassen filium genuit[196]. Iosias iustissimus ab Olda uxore Sellum instructus est[197]. Zacharias quoque et Elisabeth, et Petrus ac reliqui apostoli filios et filias habuerunt.

181. Mt XIX, 6.
182. Voir Gn V, 21-24.
183. Voir Gn VI, 18.
184. Voir Gn XXII, 15-19.
185. Voir Gn XXI, 1-2.
186. Voir Gn XXV, 23.
187. Voir Gn XXX, 1.
188. Voir Gn XXXVIII.
189. Voir Nb XII.
190. Voir Jg XIV-XVI.
191. Voir Jg IV.
192. Voir 1 S I-II.
193. Rt IV, 13.
194. 1 S XVIII, 17-28.
195. 1 R XI, 3.
196. 2 R XX, 21.
197. 2 R XXII, 18-20.

Si autem voluerint Romani pontifices assumere vanas defensiones et ostendere quod mundus rudis eguerit incremento, audiant Paulum loquentem : *Adolescentiores viduas volo nubere*[198]. Et : *Honorabiles* nuptiae et cubile *immaculatum*[199]. *Mulier autem seducta in praevaricatione fuit. Salvabitur autem per filiorum generationem, si permanserit in fide et dilectione et sanctificatione cum sobrietate*[200]. Et Moyses : Maledictus qui non reliquerit semen super terram[201]. Et Paulus : *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat, et unaquaeque suum virum habeat. Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir ; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed uxor*[202]. Et rursum : *Si se non continent, nubant ; melius est enim nubere quam uri*[203]. Et iterum : *Melius est enim nubere quam uri. Iis autem qui matrimonio iuncti sunt, praecipio, non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere. Quod si discesserit, manere innuptam aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimittat*[204]. Et alibi : *Mulier quae sub viro est, vivente viro alligata est legi ; si autem mortuus fuerit vir eius, soluta est a lege viri. Igitur, vivente viro, vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro ; si autem mortuus fuerit vir eius, libera est a lege viri, ut non sit adultera, si fuerit cum alio viro*[205]. Et ad Timotheum : *Volo iuniores* viduas *nubere, filios procreare, matresfamilias esse, nullam occasionem dare adversario maledicti gratia. Iam enim quaedam conversae sunt retro* post *Sathanam*[206]. Et Paulus : *Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus Ecclesiam*[207]. Et rursum : *Oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem, ornatum, pudicum, hospitalem, doctorem, non vinolentum, non percussorem, sed* [*modestum, non litigiosum, non cupidum, sed suae domui bene praepositum, filios habentem subditos cum omni castitate*[208]…][a] et foeminae ardentissimam gulam viri libido restringat.

Igitur quicumque masculum foemina uti prohibet, praecepto Dei contraire et repugnare dinoscitur. Deus enim generaliter omnibus filiis Adam praecepit, dicens : *Crescite et multiplicamini, et replete terram*, et hoc non uni, sed omnibus praecepit. Omnibus namque hominibus Deus membra divisit, oculos ad videndum, aures ad audiendum, nares ad odorandum, manus ad palpandum, genitalia ad gignendum et concipiendum, pedes ad ambulandum. Et qui alicui masculo vel faeminae membra praeciderit, inimicus Dei per omnia esse probatur, quia quod Deus dedit,

198. Voir 1 Tm V, 11 et 14.

199. Voir He XIII, 4.

200. 1 Tm II, 14-15 (le passage *autem seducta… et dilectione* manque dans V).

201. Cette fausse citation a pour origine celle de Jérôme (*Homélies sur la Genèse*, XI, 1) : *Maledictus, qui non reliquerit semen in Istrahel*, qui vient d'Is XXXI, 9 dans la *Vetus Latina* : voir N. Adkin, An unidentified Latin quotation of Scripture related to Is. 31, 9, *Revue Bénédictine* 93, 1983, p. 123-125.

202. 1 Co VII, 2-4.

203. 1 Co VII, 9.

204. 1 Co VII, 10-11.

205. Rm VII, 2-3.

206. 1 Tm V, 14-15.

207. Ep V, 25.

208. 1 Tm III, 2-4.

ille abstulit et per suam crudelitatem Deo contraire nititur. Ad hoc enim cuncta creata sunt, ut usui mortalium deservirent. Et sicut homo rationale animal, quasi quidam habitator et possessor mundi Deo subiacet, et suum veneratur auctorem, ita cuncta animantia aut in cibos hominum, aut in vestitum, aut ad scindendam terram, aut ad subiectionem frugum ipsius hominis creata, unde et iumenta ab eo quod iubent appellantur. David quoque dicit : *Quid est homo, quod memor es eius ? aut filius hominis, quoniam visitas eum ? Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum et constituisti eum super opera manuum tuarum, omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves universas, insuper et pecora campi, volucres coeli et pisces maris qui perambulant semitas maris*[209]. Est enim bos ad arandum, canis ad servandum, caprae ad lac, oves ad lanicia conditae sunt ; porci, caprae, cervi, dammulae, apri, lepores, omnes venationes, anseres silvestres et domestici, anates, ficedulae, fulica, turdus, gallina, si non comeduntur, haec omnia frustra a Deo creata sunt. Dominus quoque ad Noe : *Omne, quod movetur et vivit, erit vobis in cibum : quasi olera virentia tradidi vobis omnia ; excepto quod carnem cum sanguine non comedetis*[210]. Et Apostolus : *Omnia munda mundis, coinquinatis autem et infidelibus nihil est mundum*[211]. Venturos autem esse in novissimo dicit, qui prohibeant nubere et vesci his quae Deus creavit ad utendum. Dominus quoque vini potator et vorator a Pharisaeis appellatur, publicanorum convivia et peccatorum[212], et Zachaei prandium excusans[213], vadens ad nuptiarum epulas. Porro si dicitis eum esse ad prandium ieiunaturum, et impostorum more dixisse « hoc comedo, illud non comedo, nolo vinum bibere quod ex aquis creavi », in typo sanguinis sui non obtulit aquam, sed vinum, post resurrectionem piscem et favum comedit. Petrus apostolus non exspectat stellam more Iudaico, sed hora sexta in solarium pransurus ascendit[214]. Paulus in navi panem fregit et comedit[215]. Patriarchae autem, prophetae et apostoli, cum uxores habuerint, filios genuerunt, Dei praecepta servaverunt. Nonne melius est masculum foeminam agnoscere, quam contra naturam in sexum suum ruere ? Et quod execrabile est naturam suam ad libidinem desiderantium simulando […]ptatam[b] gratis polluendam corrumpendamque subiicere et membra sua talium turpitudinum libidinibus miscere.

Neque enim mulier absque viro neque vir absque muliere in Domino ; sicut autem et mulier ex viro, ita vir per mulierem, omnia autem ex Deo. Copula ergo viri et mulieris bona est propter filiorum procreationem, et propter ipsam in diverso sexu societatem, et ut carnalis ac iuvenilis incontinentia ad propagandae prolis redigatur honestatem. Ad hoc enim unusquisque masculus foeminam debet habere, ut concupiscentia carnis redacta ad legitimum vinculum, non dissoluta,

209. Ps VIII, 5-9.
210. Gn IX, 3-4.
211. Tt I, 15.
212. Voir Mt XI, 19 : *Venit Filius hominis manducans et bibens, et dicunt : Ecce homo vorax et potator vini, publicanorum et peccatorum amicus.*
213. Voir Lc XIX, 1-10.
214. Ac X, 9-XI-10.
215. Ac XXVII, 35.

fluctuet, habens de se ipsa irrefrenabilem carnis infirmitatem et indissolubilem utriusque naturae societatem. Debent ergo viri et foeminae non solum ipsius sexus sui commiscendi fidem filiorum procreandorum causa, quae prima humani generis in ista mortalitate societas, verum etiam infirmitatis in […] excipiendae ad illicitos concubitus evitandos mutuam servitutem, ne si iunguntur, incidant, tentante Sathana, in sodomiticum vitium. Paulus quoque apostolus ait : *Si acceperis uxorem non peccasti ; et, si nupserit virgo, non peccavit*[216]. Misceri autem masculum feminae amore filiorum, officium est [……]do. Quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis, et utrumque non est sine delectatione carnali, quae tamen in usum naturalem redacta, libido esse non p[otest][c]. Homo vero, sive de adulterio, sive de coniugio nascatur, opus est Dei. Ad utrumque namque sexum pertinet illa benedictio Dei dicentis : *Crescite et multiplicamini*.

Ad hoc opus bonum diversi sexus diversa membra sunt condita. Nam *propter hoc relinquet homo patrem et matrem* suam *et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una*[217]. Deus enim, masculi et foeminae creator, convenientia generationi membra formavit et gigni corpora de corporibus ordinavit, et diversitas sexuum pertinet ad […][d] gignentium, et utriusque commistio ad seminationem pertinet filiorum, et ipsa foecunditas ad benedictionem pertinet nuptiarum, haec autem omnia ex Deo. Postquam autem Adam naturali carnis appetitu cognovit Evam et naturam inseruit naturae, concepit Eva et peperit filium, et vocavit nomen eius Cain, de quo dicit Adam : Acquisivi *hominem per Deum*[218]. Et rursum : *Cognovit Adam Evam uxorem suam*, et concepit *et peperit filium, et vocavit nomen eius Seth, dicens :* Suscitavit *mihi Dominus semen aliud pro Abel quem occidit Cain*[219]. Ista autem corporum commixtio cum calore, cum voluptate, cum semine a Deo facta et pro suo modo laudabilis approbatur, quae aliquando et [………] efficitur munus impiorum ; munus vero piorum propagatio est foecunda filiorum. Bona est masculi et faeminae coniunctio, de qua ordinate seminatus nascitur homo. Hanc Deus benedixit, hanc patriarchae et prophetae retinuerunt, apostoli confirmaverunt. Ille, ille, inquam, carnalem copulam benedixit, qui coelum et terram creavit. Semel namque locutus est Deus, ultra non addidit : semel dixit : *Crescite et multiplicamini*[e].

a : lacune de 3 l. signalée par B, non par V

b : lacune courte selon Amelli, complétée à la fin en V

c : lacune comblée par Amelli

d : lacune signalée par V

e : en V, le texte s'arrête avec la fin de la page, sans indication de lacune ; en B, d'après l'éditeur, « *hoc loco scriptor adnotavit :* "*Nonnisi parum quid unius vel alterius paginulae defectu, desiderari videtur in Ms.*" »

216. 1 Co VII, 28.
217. Gn II, 24.
218. Gn IV, 1.
219. Voir Gn IV, 25.

Traduction

[p. 416] Le même jour, un envoyé de Jean, empereur de Constantinople, qui se tenait à distance, aboyant comme un chien se mit à agresser le Saint-Siège romain et apostolique et toute l'Église occidentale, disant que le pontife romain était un empereur, non un évêque, et traitant les clercs romains d'excommuniés et d'azymites. Pierre Diacre, s'étant opportunément tourné contre lui, se mit à l'importuner en le contredisant par tous les moyens. Mais, comme la nuit mettait un terme à cette discussion, l'empereur Lothaire leur commanda de se présenter de bon matin devant le consistoire impérial : si le Grec avait des griefs contre l'Église romaine, qu'il veuille bien les présenter publiquement.

Lorsqu'on y arriva, le Grec proféra ces paroles : « Hommes avisés et sensés, réfléchissez et décidez par un jugement équilibré de votre raison si un excommunié doit s'entretenir avec un catholique. »

[p. 417] Pierre Diacre, pensant que c'était lui que visait le Grec par le trait de l'excommunication, lui dit : « Contre qui avez-vous jeté l'anathème, dis-le s'il te plaît : contre moi ou contre toute l'Église occidentale ? »

Le Grec répondit : « À la fois contre toi et contre toute l'Église occidentale. »

Pierre Diacre dit : « Pourquoi ? »

Le Grec répondit : « Parce que vous avez transgressé les décrets du concile de Nicée. »

Pierre Diacre dit : « En quoi avons-nous transgressé les décisions du concile de Nicée ? »

Le Grec répondit : « En ajoutant que l'Esprit saint procède du Père et du Fils ; car dans ce concile il est écrit que l'Esprit saint procède du Père. »

Pierre Diacre dit : « Si vous nous traitez d'excommuniés parce que nous avons ajouté que l'Esprit procède du Père et du Fils, alors vous aussi êtes excommuniés, parce que vous avez ajouté que l'Esprit procède seulement du Père. »

À ces mots, le Grec se tut, puis se mit très vite à s'adresser ainsi au diacre : « Dans le monde occidental, nous nous apercevons que s'est accompli ce que Dieu dit par le prophète : *Il en sera du prêtre comme du peuple*, puisque les pontifes se précipitent au combat, rassemblent des soldats, revêtent des vêtements de pourpre. »

Pierre Diacre dit : « Ne crois-tu pas qu'il faille imiter les prophètes ? »

Le Grec répondit : « Qu'il faille imiter les prophètes, je le proclame librement. »

Pierre Diacre dit : « Dans l'Ancien Testament nous lisons que Moïse tua un Égyptien qui faisait tort aux Israélites ; de même encore Pinhas fils d'Éléazar fils d'Aaron le prêtre tua un Israélite qui couchait avec une Madianite ; on lit encore que Josué fils de Nun fit pendre cinq rois ; Samuel, prophète et prêtre, écrasa – en vain – Agag roi d'Amaleq ; Élie, prêtre et prophète, massacra à l'épée deux cents prophètes de Baal ; et pourtant ils n'ont pas été rejetés pour cela. »

Le Grec répondit : « Il est évident que ceux qu'ils ont tués étaient étrangers à la foi et ne pratiquaient pas le culte de Dieu. »

Pierre Diacre dit : « Pratiquement tous ceux qui sont en Italie savent parfaitement que les pontifes romains n'ont jamais combattu par l'épée que les ennemis de l'Église. »

Le Grec répondit : « Va où tu veux, donne les arguments qui te plaisent ; tu ne pourras par aucun raisonnement me persuader que dans ce genre d'affaires les

pontifes romains doivent les imiter : en effet *l'être ancien a disparu, un être nouveau est là*. Mais si tu trouves des faits semblables dans le Nouveau Testament, présente-les à la vue de tous. »

Pierre Diacre dit : « Viens, viens, Pierre, premier de la troupe des apôtres, dis à Ananie ce que l'Esprit saint a révélé : "*Ananie*, dit l'apôtre, *pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur, que tu mentes à l'Esprit saint* ? *Quand tu avais ton* champ, *n'étais-tu pas libre de le garder et* quand tu l'as vendu*, ne pouvais-tu disposer du prix à ton gré* ? *Comment donc cette décision a-t-elle pu naître dans ton cœur* ? *Ce n'est pas à des hommes que tu as menti, mais à Dieu*." *En entendant ces paroles, Ananie tomba et* [p. 418] *expira* ; *les jeunes gens vinrent prendre le corps et l'emportèrent pour l'enterrer*. De même encore un sort semblable fit parvenir son épouse à la fin de sa vie. Et Simon le Mage, orgueilleux envers Dieu, avec l'apôtre Paul [Pierre] le précipita de haut sur la terre. Penses-tu que cela a été fait par Pierre et Paul, ou non ? »

Le Grec répondit : « Il me semble que tu as répondu de façon satisfaisante à nos objections, et que tu évites les dards que nous lançons grâce au bouclier des écrits apostoliques. Je me contenterai de lancer un dard, qui transpercera par sa force ce qui paraît te protéger et le crépitement de tes paroles. En effet, puisque tu as pris les apôtres comme modèle, écoute les paroles de l'apôtre, qui dit : *Quand on prend les armes pour Dieu, personne ne s'encombre des affaires de la vie civile*. Et le Seigneur : *Nul ne peut servir deux maîtres : ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre*. Et encore : *Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon*. Et dans un autre passage : *Si vous étiez du monde, le monde aimerait son bien ; mais parce que vous n'êtes pas du monde, puisque mon choix vous a tirés du monde, pour cette raison le monde vous hait*. Que conclure ? Ces paroles sont-elles pleines d'autorité, ou non ? »

Pierre Diacre dit : « Certes, au plus haut point ; mais souviens-toi que le Seigneur a prescrit à ses disciples de rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César. Le Seigneur l'a-t-il prescrit à ses disciples, ou non ? Du dard que tu as menacé de lancer, je n'ai pas peur, car je suis protégé par l'écu de l'esprit, le casque du salut et je suis couvert du bouclier de la vraie foi, de cette foi que Jésus-Christ, à travers Pierre, a fondée sur l'Église romaine. Certes le dard, envoyé par la corde tendue, est difficile à éviter : il peut atteindre celui qui est visé avant d'avoir été paré par l'interposition du bouclier ; au contraire, tes propositions, envoyées comme une pointe de fer, ne peuvent transpercer un fils de la cité de Rome, serviteur du siège apostolique. Car ce dard que tu as lancé contre nous en rassemblant toutes tes forces, nous l'avons évité grâce à une seule phrase du Seigneur, en rendant à César ce qui est à César et ce qui est à Dieu, à Dieu. »

Le Grec répondit : « Il ne faut pas s'étonner si les clercs tombés dans l'erreur ne sont pas faciles à corriger puisque, selon l'expression de notre patriarche œcuménique de Constantinople Jean, *les clercs* délinquants sont *inamendables.* »

[p. 419] Pierre Diacre dit : « Maintenant tu t'égares comme les frénétiques, à ce que je vois ; tu ne crains pas de te précipiter dans une déraison qui, annulant et méprisant le privilège du souverain pontificat que Dieu tout-puissant à travers l'apôtre Pierre a concédé à l'Église romaine, t'a fait oser, en présence du seigneur empereur, appeler *oecumenicon* l'évêque de la bourgade de Byzance. Mais si c'est le cas – en réalité ce ne l'est pas – dis, je te le demande, qui a concédé une telle prérogative à l'évêque de Constantinople. »

Le Grec répondit : « Le siège de l'empire et l'obéissance aux ordres de Dieu. En effet, l'Église de Constantinople a toujours eu des patriarches vénérables et orthodoxes, cultivant le champ du Seigneur, extirpant les épines des vices et des dogmes pervers et plantant des arbres de vertu, c'est-à-dire des catholiques. »

Pierre Diacre dit : « Ce n'est pas vrai. Car depuis l'époque de Claude Tibère Néron jusqu'à l'époque de l'empereur Maurice, lorsque votre évêque Jean, dont le nom évoque le vice et la mauvaise foi, a usurpé [le titre] au mépris du droit divin et humain, aucun évêque n'a osé se l'attribuer. Mais dis donc, je te prie : avant que Constantin ne dédie à son nom la bourgade de Byzance, auquel des archevêques les évêques de Constantinople étaient-ils soumis ? »

À ces mots le Grec se tut. Comme Pierre Diacre insistait, sans qu'il fournît de réponse à sa demande, le patriarche Pilgrim reprit, après que la langue du Grec se fut desséchée et figée dans sa bouche : « Dites-nous vous-même auquel des archevêques les évêques de Constantinople étaient soumis. »

Pierre Diacre dit : « Pratiquement dès le début, quand l'Église était à peine née, il est plus clair que le jour que les évêques de Constantinople étaient soumis à l'archevêque de Nicomédie. Ensuite les six cents Pères rassemblés au concile de Chalcédoine décidèrent que l'évêque de Constantinople, comme celui de Nicomédie, recevrait la distinction du pallium archiépiscopal, tout en sauvegardant le privilège de l'Église de Nicomédie ; ils décidèrent également de donner le titre d'"universel" au pontife romain. Mais les saints et vraiment apostoliques prélats de l'Église romaine, maîtres de parfaites bonté, justice et vertu, comme il convient aux vicaires du Christ, suivant les traces de Celui qui est aimable, doux de cœur et humble, décidèrent de s'appeler eux-mêmes "serviteurs des serviteurs de Dieu". Quant à ce que le Grec s'est efforcé d'affirmer, que l'Église de Constantinople avait toujours eu des patriarches catholiques et orthodoxes, cultivant le champ du Seigneur, extirpant les vices et les dogmes pervers, plantant les arbres des catholiques, je vais démontrer en termes clairs devant le seigneur empereur que ce qu'il a dit est faux. En effet l'Église de Constantinople a bien eu des évêques catholiques et orthodoxes, mais aussi d'abominables hérétiques dont, si vous voulez, j'ajouterai la liste à ce petit ouvrage, et vous pourrez approuver, sur des preuves évidentes, que j'ai clairement dit la vérité. N'ont-ils pas été évêques de Constantinople, l'hérétique Macédonius, les ariens
[p. 420] Eudoxe et Démophile ? Et encore, parmi eux, que dirai-je de Maxime le Cynique ? Mais je vais en venir à toi, Nestorius, faux patriarche des docteurs de Constantinople, de la perversité, de la fourberie et de l'audace intégrales, qui n'as pas craint, plus que presque tous les hérétiques et schismatiques, de blasphémer Jésus fils de Dieu notre Seigneur et la bienheureuse vierge Marie notre dame, reine du ciel et de la terre. Dis, je te le demande, dis ce que tu as prêché à tes semblables dans l'Église de Constantinople contre la foi sainte et apostolique : "Marie, affirme le pervers Nestorius, a engendré un homme, non Dieu." Arrive, arrive, Gabriel, porte-enseigne et paranymphe de l'empereur céleste, frappe l'abominable hérétique de la foudre spirituelle, terrasse le pervers par le glaive de l'Esprit saint ; dis à Joseph, ce que t'a envoyé lui dire le Seigneur Père éternel, Dieu tout-puissant : *Joseph fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ta femme : car ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit saint*. Voici l'archange Gabriel qui dit à Marie que "ce qui naîtra de toi sera saint et sera appelé Fils de Dieu" ; et à Joseph : *ce qui a été engendré en elle vient*

de l'Esprit saint. Et je ne dis pas l'hérétique, mais le plus hérétique des hérétiques, le faux patriarche Nestorius n'a pas craint de présenter comme dogme que la bienheureuse Marie a engendré un simple homme. Le Seigneur dit encore à l'aveugle guéri : *Crois-tu au Fils de Dieu* ? Et l'aveugle : *Qui est-il, Seigneur, que je croie en lui* ? Et le Seigneur : *Tu le vois ; celui qui te parle, c'est lui*. Voyez, voyez, très saints Pères, comment le très abominable patriarche Nestorius, qui doit brûler dans les flammes vengeresses, n'a pas craint de s'attaquer au Fils de Dieu lui-même et à l'annonce de l'archange Gabriel. Que dirai-je à présent du très abominable Eutychès et de Dioscore ? Quels hérétiques scélérats et très pervers mentionnerai-je, Acace, Anthyme, Serge, Pyrrhus, Paul et Pierre sortis du carquois de Satan ? Pourquoi encore m'arrêterai-je sur des hommes scélérats, alors qu'on prétend que des femmes ont été patriarches sur le siège de Constantinople ? »

Le Grec répondit : « Tu as proféré trop d'attaques contre les évêques du siège de Constantinople, tu t'es aiguisé l'esprit, tu t'es enflammé et excité en traitant injustement ce siège, qui s'est efforcé de convertir au Christ bien des provinces de la terre. »

[p. 421] Pierre Diacre dit : « Ce n'est pas vrai. Car si tu reprends le texte de l'Histoire Ecclésiastique, tu trouveras que c'est par les apôtres de notre cité, je veux dire Pierre et Paul, et par leurs disciples que presque toute la terre est parvenue à la connaissance de Dieu. »

Le Grec répondit : « Laissons de côté les assauts d'arguments ; raconte simplement devant tous l'itinéraire de ces apôtres, de sorte que vos dires apparaissent confortés par la vérité. »

Pierre Diacre dit : « Veux-tu apprendre, ou discuter ? »

Le Grec répondit : « En tout cas je veux discuter, car je désire entendre la raison des paroles que tu as avancées. »

Pierre Diacre dit : « Si tu discutes, je me souviens de t'avoir déjà répondu brièvement que Pierre et Paul s'étaient employés, par eux-mêmes et par leurs disciples, à convertir presque toute la terre à la foi du Christ. Mais si tu veux apprendre, passe dans les rangs de notre seigneur le pape souverain et universel Innocent ; car l'autorité d'un tel père est telle que l'adversaire est vaincu, mais le disciple est enseigné. »

Le Grec répondit : « Je ne saurais être disciple des Latins avant d'entendre le maître prêcher. »

Pierre Diacre dit : « À ce que je vois, tu progresses en tergiversant et tu veux donc recevoir l'enseignement d'un fils du pape universel Innocent, pour avoir un véritable adversaire. Entends encore qu'ils ont prêché dans presque tout le monde romain, mais tu n'entendras rien d'autre de moi, car tu demandes la paix en gardant le bouclier, alors que nous avons garni l'épée d'un rameau d'olivier. »

Le Grec répondit : « Voilà, je tends les mains, je prends l'attitude du disciple, continue seulement ce que tu as commencé. »

Pierre Diacre dit : « Comme nous lisons dans l'histoire catholique, le bienheureux Pierre, premier de la cohorte des apôtres, a éclairé de la parole de vie la Judée, le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie, la Bithynie et toute la Libye, ainsi que l'Afrique par son disciple Marc, l'Aquitaine et la Germanie par Martial et Front. Ne te semble-t-il pas que le royaume de Constantinople est situé dans ces provinces ? Si tu désires entendre combien de provinces et lesquelles l'apôtre Paul, miroir de l'Église de Dieu et insigne docteur, a gagnées au Christ, je vais les énumérer, pour qu'il soit bien clair que par eux non seulement l'Occident, mais aussi l'Orient, le

Midi et le Septentrion ont été amenés de la saleté des erreurs au port de vérité et de lumière. En effet le bienheureux apôtre Paul, après avoir été illuminé par la grâce du Christ, a converti à la foi du Christ l'Arabie, la Cilicie, Séleucie, Chypre, Salamine, Paphos, Pergè de Pamphylie, Antioche de Pisidie, Iconium, la Lycaonie, Lystra, Derbè, la Syrie, la Phrygie, la Galatie, la Mysie, la Troade, la Macédoine, Samothrace, Naples, Philippes, Amphipolis, Apollonie, Thessalonique, Bérée,
[p. 422] Athènes, Corinthe, Éphèse, Césarée, *Inasson*, Mitylène, Chios, Samos, Trogili, Milet, Chôs, Rhodes, Patare, Ptolémaïs et l'Espagne. Dis, je t'en prie, toi le plus sage des Achéens, si la cité de Constantinople est située dans ces provinces, ou non. »

Le Grec répondit : « Il n'y a chez nous aucune hésitation : nous savons évidemment que la cité de Constantinople est située dans les limites de l'Europe. »

Pierre Diacre dit : « Et si la cité de Constantinople a été construite dans les frontières de l'Europe, pour cette raison toutes les provinces qui sont arrivées à la clarté de la vraie lumière grâce à Pierre et Paul doivent être en tout soumises au pontife romain, non à celui de Constantinople, sans parler du privilège par lequel elle a acquis la domination sur le monde entier. »

Le Grec répondit : « En proclamant ouvertement que le monde doit être soumis au pontife romain, en mettant sous son joug tous les sièges patriarcaux, tu les désoles et les dépouilles. »

Pierre Diacre dit : « Les sièges patriarcaux que j'ai dépouillés, si tu veux bien, nomme-les. »

Le Grec répondit : « D'abord Constantinople, puis Antioche, Jérusalem, Alexandrie. »

Pierre Diacre dit : « J'ignore pourquoi tu as compté l'Église de Constantinople parmi les sièges patriarcaux. »

Le Grec répondit : « L'Église de Constantinople ne te semble pas être un siège patriarcal et apostolique ? »

Pierre Diacre dit : « Non. »

Le Grec dit : « Pourquoi ? »

Pierre Diacre répondit : « Parce qu'aucun apôtre n'a personnellement occupé ce siège. »

Le Grec dit : « Expose quels sont les sièges patriarcaux, puisque la cité de Rome a engendré et élevé une vipère pour essayer de détruire tous les droits de l'Église de Constantinople. »

Pierre Diacre dit : « L'homme que tu compares à une vipère, désigne-le en présence du seigneur empereur ; quels sont les sièges patriarcaux, je vais le dire publiquement. »

Le Grec répondit : « C'est toi, je le dis, c'est toi que j'ai comparé à une vipère, toi qui changes de forme, toi, serpent lubrique qui n'as pas craint de fouler aux pieds tous les droits de notre Église. »

Pierre Diacre dit : « À ce que je vois, une rage sauvage te fait délirer, toi qui, grinçant des dents comme une bête contre les fils de l'Église romaine, déprimé comme un esclave d'une rage de larve devant le très saint empereur, n'as pas craint de me traiter de vipère. »

Le Grec répondit : « Nous sommes des esclaves ? »

Pierre Diacre dit : « Que les Grecs aient autrefois été esclaves des Romains, c'est ce que dit l'histoire romaine ; s'il en est ainsi, ou plutôt puisqu'il en est ainsi, pourquoi osez-vous parler d'égal à égal avec les Romains ? »

Le Grec répondit : « Qui a réduit un Grec en esclavage, je l'ignore. »

Pierre Diacre dit : « Je vais te le montrer. » Sur ce, il lut devant tout le monde, dans l'Histoire de Tite Live, comment d'abord les Grecs ont été soumis par Titus Quinctius Flaminius ; ensuite, comme ils avaient entrepris de se soulever, le Sénat romain avait envoyé contre eux Lucius Cornelius Scipion, qui avait tué cinquante trois mille Grecs et réduit les autres en esclavage ; mais comme ils demeuraient encore remuants, Paul Émile en tua vingt mille et décréta que les autres resteraient esclaves ; de nouveau rebelles, ils relèvent la tête, mais sont condamnés à la servi-
[p. 423] tude perpétuelle par les consuls romains Perpenna et Caius Caecilius Metellus. Qu'en outre les Grecs ont des mœurs bestiales, Pierre lit dans une épître de Paul où il est dit en parlant des Grecs qui habitent l'île de Crète : *Crétois perpétuels menteurs, paresseux, mauvaises bêtes.*

Alors que Pierre Diacre avait prononcé ces paroles et d'autres semblables, Pilgrim, patriarche d'Aquilée, se tournant vers Pierre Diacre, dit : « En cherchant à venger vos injures, vous avez rendu le très clément et très saint empereur anxieux et inquiet. Aussi toi qui es né de la noblesse romaine, que le siège apostolique a conduit à la foi du Christ, que le père Benoît a formé, souviens-toi qu'il faut se comporter civilement, et je te demande de revenir sur le sentier de la discussion entamée : montre quels sont les sièges patriarcaux, selon la demande du Grec. »

Pierre Diacre dit : « Le premier siège patriarcal est la sainte et vraiment apostolique mère de toutes les Églises de Dieu, l'Église romaine, fondée par le Christ notre Seigneur sur la foi du bienheureux apôtre Pierre et consacrée par son très précieux sang. Le second siège patriarcal est reconnu dans l'Église d'Alexandrie, appelée au Christ par le très saint évangéliste Marc, disciple de Pierre et son fils par le baptême, consacrée par le nom de l'apôtre Pierre. Le troisième siège est l'Église d'Antioche, que le bienheureux apôtre Pierre lui-même convertit à la foi du Christ et dont pendant le cours de sept ans il occupa la chaire. Le quatrième siège est l'Église de Jérusalem, consacrée par le corps et le nom du bienheureux apôtre Jacques. Ces sièges patriarcaux, je les connais et je les ai trouvés cités dans les saints conciles. Les injures qui m'ont été personnellement adressées, surtout parce que je discutais pour la fidélité et la défense de la sainte et universelle Église romaine et de mon seigneur le souverain et universel pape Innocent, proférées par un Grec qui combat la justice, je les supporte volontiers. Car je suis un disciple de Celui dont le bienheureux apôtre Pierre dit que *quand il était insulté il ne rendait pas l'insulte, souffrant il ne menaçait pas*. Mais quoi d'étonnant que nous soyons harcelés d'insultes par un Grec, puisque ses ancêtres, pleins de fureur et éructant le blasphème, proféraient les pires indignités contre la sainte Église romaine ? En est témoin le saint et bienheureux pape Martin qui, enlevé par les Grecs dans l'église du Latran et conduit à Constantinople, a été lié, dépouillé, anathématisé, emprisonné et soumis à divers supplices. C'est de tels hommes que le Seigneur dit : *Du moment qu'il ont traité de Béelzéboul le maître de maison, que ne diront-ils pas de sa maisonnée ?* Et encore : *Heureux* serez-vous *quand on vous insultera, qu'on vous persécutera et qu'on dira faussement contre vous toute sorte d'infamie à cause de moi*. Ainsi, là où,
[p. 424] en conscience, Dieu est en cause, on ne doit espérer que la béatitude, et là où sévit le mensonge, on ne doit pas avoir peur des invectives. »

Le Grec répondit : « Ce qui a été perpétré contre le pape Martin, il est évident que c'est le fait des empereurs. Mais je n'arrive pas à m'étonner de ton extravagance puisque, presque dès le début de notre discussion, tu as harcelé d'injures les patriarches du siège de Constantinople, qui ont versé leur sang pour l'Église du Christ. »

Pierre Diacre dit : « Présente-moi donc un seul des pontifes de Constantinople qui ait été tué pour la foi du Christ. »

Le Grec répondit : « Et toi, dis qui, dans l'Église romaine, a reçu la couronne du martyre. »

Pierre Diacre dit : « Dans l'Église romaine, c'est en subissant le supplice de la croix que le bienheureux apôtre Pierre a bu la coupe de la mort de la même façon que son maître. Là aussi le docteur des gentils, le bienheureux apôtre Paul, a reçu la couronne du martyre pour le Christ en tendant le cou. Suivant leurs saintes traces, la cohorte sacrée des pontifes romains ont glorifié Dieu en leur corps en subissant divers supplices, et on peut dire justement qu'ils ont planté l'Église par leur sang. Pour conforter la foi des lecteurs, je vais énumérer leurs noms devant tous : Lin, Clet, Clément, Évariste, Alexandre, Xyste, Télesphore, Anicet, Pie, Sother, Éleuthère, Victor, Zéphyrin, Calixte, Urbain, Anthérius, Pontien, Fabien, Corneille, Lucius, Étienne, Xyste, Félix, Eutychien, Gaius, Marcellin, Marcel, Félix, Jean et Martin, qui tous ont rendu l'âme pour la foi du Christ. Que dirai-je encore d'Anaclet, Hygin, Denys, Eusèbe, Miltiade, Silvestre, Marc, Jules, Damase, Syrice, Anastase, Gélase, Léon, Grégoire et des cent vingt-cinq autres pontifes romains, qui par leur vie et leur parole ont illustré non seulement l'Église romaine, où ils ont corporellement vécu, mais aussi le monde entier ? »

[p. 425] Le Grec répondit : « Tu as assez, et même trop parlé des pontifes romains. Maintenant, il faut avoir en tête que les pontifes romains, transgressant le précepte du Seigneur et oubliant le conseil de l'apôtre Paul, ont introduit dans le monde une doctrine nouvelle. »

Pierre Diacre dit : « En quoi les pontifes romains ont-ils transgressé les préceptes ? »

Le Grec répondit : « Le créateur et nourricier du monde, après avoir, au début, formé l'homme avec le limon de la terre, selon le témoignage de l'histoire sacrée, à partir de sa côte créa pour lui une épouse, par laquelle le monde s'est peuplé. Même tous les patriarches et prophètes ont eu des épouses, se mariant et donnant en mariage ; ils avaient l'Esprit saint et ont été appelés amis de Dieu. Car les unions légitimes ont toujours été bénies par Dieu et considérées avec un tel respect, que ceux qui n'avaient pas laissé de semence sur la terre auraient été frappés de malédiction. Mais pourquoi prendre un chemin indirect en rappelant les faits des anciens Pères ? Le Christ lui-même, le Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus Christ, venant dans le monde, bénit des noces et accomplit un miracle à Cana de Galilée, où on célébrait des noces. Mais peut-être le serpent lubrique, qui a autant de têtes que de membres, cherche-t-il à nous tromper à ce sujet par des expressions allégoriques. Je ne commente pas, mais je me contente de comprendre les phrases de l'apôtre Paul telles qu'il les a écrites. Or l'apôtre Paul, écrivant aux Corinthiens, dit : *À cause des débauches, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari. Que le mari s'acquitte de son devoir envers sa femme, et pareillement la femme envers son mari. La femme ne dispose pas de son corps, mais le mari*. Et dans

un autre passage : *Il faut que* le presbytre *soit irréprochable,* s'occupant de sa maison, *mari d'une seule femme*. Le même Paul parle de la même façon des diacres, disant : Il faut que le diacre *n'ait commis aucun crime, mari d'une seule femme*, instruisant *leurs enfants* dans la crainte de Dieu. Et encore : *Mieux vaut se marier que de brûler*. Et le Seigneur, dans la Loi, dit par Moïse : Le prêtre recevra une vierge non répudiée. Jean-Baptiste, ami des vrais époux, le plus grand des fils des femmes, est né du pontife Zacharie. Et Pierre, Philippe et de nombreux apôtres n'ont-ils pas eu des fils et des filles ? Voila de qui les pontifes romains méprisent les constitutions, les décrets, les lois, n'en tenant aucun compte. »

Pierre Diacre dit : « Laissons les discussions symboliques. Paul, que tu a mis en avant, écoute-le parler : *Vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit*. Et dans un autre passage : *Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ ? Et j'irais prendre les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée ? Jamais. Ou bien ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée n'est avec elle qu'un seul corps ? "Les deux ne seront qu'une seule chair." Celui qui s'unit au Seigneur, au contraire, n'est avec lui qu'un seul esprit. Fuyez la fornication. Tout péché que l'homme peut commettre est extérieur à son corps ; celui qui fornique, lui, pèche contre son propre corps. Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est un temple de l'Esprit saint, qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? Et que vous ne vous appartenez pas ?*
[p. 426] *Vous avez été bel et bien achetés. Glorifiez donc Dieu et portez-le dans votre corps*. Et encore : *Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme*. Et il s'adresse aux personnes mariées en disant : *Ne vous refusez pas l'un à l'autre, si ce n'est d'un commun accord, pour un temps, afin de vaquer à la prière*. Et encore : *De nouveau soyez ensemble, de peur que Satan ne profite, pour vous tenter, de votre incontinence. Ce que je dis là est une concession, non un ordre.* Car *je voudrais que tous* les hommes *fussent comme moi ; mais chacun reçoit de Dieu son don particulier, celui-ci d'une manière, celui-là de l'autre. Je dis toutefois aux célibataires et aux veufs qu'il est bon de demeurer comme moi*. Et encore : *Es-tu lié à une femme ? ne cherche pas à rompre. N'es-tu pas lié à une femme ? ne cherche pas de femme. Si cependant tu te maries, tu ne pèches pas ; et si la vierge se marie, elle ne pèche pas. Mais ceux-là connaîtront la tribulation dans leur chair*. Et un peu plus loin : *Ainsi celui qui se marie avec sa fiancée fait bien, mais celui qui ne se marie pas fait mieux encore. La femme demeure liée à son mari aussi longtemps qu'il vit ; mais si le mari meurt, elle est libre d'épouser qui elle veut, dans le Seigneur seulement. Elle sera pourtant plus heureuse, à mon sens, si elle reste comme elle est*.

Quant à Moïse, que tu as invoqué contre nous, écoute ce que le Seigneur lui fait dire aux prêtres : *Tout homme de votre descendance qui s'approchera en état d'impureté des saintes offrandes consacrées à Dieu par les Israélites, sera retranché de la présence du Seigneur*. Et encore : *Tout homme de la descendance d'Aaron qui sera atteint de lèpre ou d'écoulement ne mangera pas des choses saintes avant d'être purifié*. Et dans le Lévitique : *Nul des descendants d'Aaron le prêtre ne pourra s'approcher pour offrir des mets au Seigneur ou des pains à son Dieu, s'il a une infirmité ; il pourra manger des pains offerts au sanctuaire, mais il ne viendra pas auprès du rideau et ne s'approchera pas de l'autel*, celui qui *a une infirmité et ne doit pas profaner mon sanctuaire*. Et dans un autre passage : *Vous avertirez les fils d'Israël d'éviter* les impuretés*, afin qu'à cause d'elles ils ne meurent pas en souillant ma Demeure qui se trouve au milieu*

d'eux. Et le Seigneur à Aaron : *Quand vous* entrerez *dans la Tente du Rendez-vous, toi et tes fils avec toi, ne buvez ni vin ni autre boisson fermentée ; alors vous ne mourrez pas ; c'est pour tous vos descendants une loi perpétuelle. Qu'il en soit de même quand vous séparez le sacré et le profane, l'impur* du *pur*. Le Seigneur dit encore par Jérémie : *Je les rassasiais et ils devenaient adultères ; ils se précipitaient à la maison de la prostituée. Ce sont des chevaux repus* de femmes *et vagabonds : chacun hennit après la femme du voisin*. Et encore : *Même le prophète et le prêtre sont des impies, jusqu'en ma maison j'ai trouvé leur iniquité, dit le Seigneur. Aussi leur voie* s'est-elle changée *pour eux en*
[p. 427] *fondrière ; engagés là, dans les ténèbres, ils y culbuteront. Car je vais amener sur eux un malheur, l'année de leur châtiment, dit le Seigneur*. Le Seigneur dit encore par Isaïe : *Quand vous venez vous présenter devant moi, qui vous a demandé de fouler mes parvis ? N'apportez plus d'oblation vaine : c'est pour moi une fumée insupportable*. Et par Jérémie : *Que m'importe l'encens importé de Saba, le roseau odorant qui vient d'un lointain pays ? Vos holocaustes ne me plaisent pas, vos sacrifices ne m'agréent pas*. Et par Malachie : *Vous les prêtres, qui méprisez mon nom et dites : En quoi avez-vous méprisé mon nom ? C'est que vous offrez sur mon autel du pain souillé*. Et un peu plus loin : *Voici que je vais vous briser le bras et vous jeter à la figure les ordures de vos solennités*. De nouveau par Isaïe : *Quand vous étendez les mains,* dit-il*, je détourne les yeux ; vous avez beau multiplier les prières, moi je n'écoute pas*. Le bienheureux Clément parle aussi de cela et dit : *Que les ministres de l'autel, prêtres ou diacres, soient choisis pour ces divins ministères* [*s'ils pratiquent la continence. Mais si, après son ordination, il arrive qu'un ministre gagne le lit de sa propre épouse, qu'il n'entre pas dans l'enceinte du sanctuaire, qu'il ne porte pas les objets sacrés ni ne touche à l'autel ni ne reçoive de ceux qui l'offrent l'offrande de l'holocauste, qu'il n'ait pas accès à la part du corps du Seigneur ni ne la boive et qu'il n'exerce pas de charge mineure sans l'autorisation d'un aîné*], *qu'il n'apporte pas le vase au calice du salut*. Et encore : *Que le clerc n'entre pas seul dans la demeure d'une femme, et* [*ne s'y rende pas sans un ordre d'un clerc plus âgé. Et que le prêtre n'entretienne pas seul une conversation avec une femme, et que l'archidiacre, sous prétexte d'humilité ou de devoir, ne prenne pas l'habitude d'entrer dans la demeure des femmes mariées, ou encore ne leur envoie quelque chose en secret par des clercs ou par des gens de sa maison ; si de tels faits étaient avérés, qu'il soit déposé et qu'elle soit expulsée de l'Église…*] *mais seulement les lecteurs et les chantres*. »

Le Grec répondit : « Même si toutes les parties de ton corps se transformaient en langues et si toutes les articulations de tes membres se mettaient à parler, tu n'arriverais pas à détourner mon esprit de ma première proposition. Car j'entends
[p. 428] le Seigneur dire : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie*. Dieu dit qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul, et le pape romain dit qu'il est bon que l'homme soit seul. Dieu a dit : *Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre*, et le pape romain dit : que les hommes ne multiplient pas, ne soient pas féconds, n'emplissent pas la terre. L'apôtre Paul dit que, à cause des débauches, chaque homme ait sa femme, et le pape romain leur prêche de ne pas prendre de femme. Va donc où tu veux, mais moi je fuis les lacs trop fréquentés et je ne boirai pas de votre eau. En tout cas l'Église de Constantinople a eu le mérite de garder les enseignements de Paul. ».

Pierre Diacre dit : « Énonce les mérites de l'Église de Constantinople, et moi j'exposerai les avantages de ceux de l'Église romaine. »

Le Grec répondit : « En tout cas, tu ne peux nier que presque tous les sages sont allés vers les Grecs et que les Grecs ont toujours recherché la sagesse, selon la parole de Paul : *Les Juifs demandent des signes et les Grecs sont en quête de sagesse*. »

Pierre Diacre dit : « Je sais, je sais même bien qu'il y a eu des sages dans le peuple grec, qui méprisaient le Christ sans arriver à la hauteur du Christ ; mais c'est peu dire que je m'étonne qu'on traite de sages les Grecs que, dans l'Église de Constantinople, Arius a corrompus, que Macédonius a prostitués ; que Nestorius, racine de toute perdition et débauche, Eutychius, les monothélites, les théopaschites et autres hérétiques ont fait dévier de la voie droite, que l'hérésiarque Nicolas a entraînés hors de la voie de la vérité. Car, comme nous l'apprenons de Frédéric, abbé du Mont-Cassin devenu pape, "les clercs de l'Église de Constantinople, comme les valésiens, castrent leurs hôtes et les promeuvent non seulement à la cléricature, mais même à l'épiscopat. Comme les ariens, ils rebaptisent ceux qui ont déjà été baptisés au nom de la sainte Trinité, surtout les Latins. Comme les donatistes, ils affirment que, hors de l'Église des Grecs, l'Église du Christ, le véritable sacrifice et le véritable baptême ont complètement disparu. Comme les nicolaïtes, ils autorisent et protègent le mariage charnel des ministres de l'autel sacré. Comme les sévériens, ils déclarent maudite la loi de Moïse. Comme les pneumatomaques et les théomaques ils ont retranché du Symbole l'affirmation que l'Esprit saint procède du Fils. Comme les manichéens, entre autres, ils pensent que ce qui est fermenté est animé. Comme les nazaréens, ils conservent encore la pureté corporelle des Juifs, refusent le baptême aux enfants morts avant leur huitième jour et interdisent aux femmes éprouvées par les menstruations ou l'accouchement de communier, ou de se faire baptiser si elles sont païennes ; ils gardent leurs cheveux et leurs barbes et ne reçoivent pas en leur communion ceux qui se tondent les cheveux ou qui, selon les préceptes
[p. 429] de la sainte Église romaine et universelle, se rasent la barbe." Ô abominable et détestable doctrine, je ne dirais pas de sages, mais de cyniques ! Pourquoi ne vous ressaisissez-vous pas ? Pourquoi ne vous remettez-vous pas en tête la phrase du bienheureux Ambroise qui dit que quiconque est en désaccord avec l'Église romaine, même partiellement, doit être vraiment considéré comme hérétique. »

Le Grec répondit : « À ce que je vois, ta jeunesse te fait parler sottement, en t'en prenant à la foi inaltérée des Grecs et en louant dans le monde entier l'Église romaine, qui judaïse avec les azymes et les quatre-temps. Car les Juifs conservent les azymes à cause de la prescription de Moïse, et il est vrai qu'il a fallu s'en tenir aux azymes jusqu'à la Cène du Seigneur, où l'ombre de l'Ancien Testament a cessé et le Nouveau a commencé. Mais pourquoi vous sacrifiez avec des azymes, nous l'ignorons : car l'azyme ne diffère pas de la pierre ; le pain levé au contraire est, pour ainsi dire, un objet animé et, selon l'évangéliste, le Seigneur Jésus-Christ a donné à ses disciples du pain, pas des azymes. »

Pierre Diacre dit : « Sur les azymes, nous n'avons pratiquement rien à dire, d'autant que, pour contrer vos aboiements, les très sages Humbert, évêque de Silva Candida, et Frédéric, abbé du Mont-Cassin, ont écrit un magnifique petit traité, fondé sur le témoignage des saints Pères. Je veux que vous sachiez une chose : que lors de la Cène le Seigneur, avec ses disciples, mangea du pain azyme, non du pain fermenté. Car il n'est pas venu *abolir la loi, mais l'accomplir* ; et il l'a fait comme il nous a commandé de le faire, en disant : *Faites cela en mémoire de moi*. Écoutons

donc ce que prescrit Moïse : *Le premier mois, le soir du quatorzième jour, vous mangerez des azymes jusqu'au soir du vingt-et-unième jour. Pendant sept jours il ne se trouvera pas de* pain levé *dans vos maisons, car quiconque mangera du pain levé sera retranché*
[p. 430] *de la communauté d'Israël, qu'il soit étranger ou né dans le pays. Vous ne mangerez pas de pain levé, en tout lieu où vous habiterez vous mangerez des azymes*. Et encore : *Pendant sept jours, vous mangerez des azymes. Dès le premier jour vous ferez disparaître le levain de vos maisons car quiconque, du premier au septième jour, mangera du* levain*, celui-là sera retranché d'Israël. Le premier jour vous aurez une sainte assemblée et le septième jour, une sainte assemblée. On n'y fera aucun ouvrage, vous préparerez seulement ce que chacun doit manger. Vous observerez la fête des Azymes*. Et dans un autre passage : *Pendant sept jours tu mangeras des azymes et le septième jour il y aura une fête pour le Seigneur. Ce sont des azymes qu'on mangera pendant les sept jours et l'on ne verra pas chez toi de pain levé, dans tout ton territoire*. Et encore : *Tu observeras la fête des Azymes. Pendant sept jours* tu mangeras des azymes*, comme je te l'ai ordonné au temps fixé du mois du renouveau*.

Et dans le Lévitique : *Le premier mois, le quatorzième jour du mois, au crépuscule, c'est la Pâque du Seigneur, et le quinzième jour de ce mois, c'est la fête des Azymes du Seigneur. Pendant sept jours vous mangerez du pain azyme. Le premier jour il y aura pour vous une sainte assemblée ; vous ne* ferez aucune œuvre *servile*. Et dans les Nombres : *Le premier mois, le quatorzième jour du mois, c'est la Pâque du Seigneur, et le quinzième jour de ce mois est un jour de fête. Pendant sept jours on mangera des azymes. Le premier jour, il y aura une sainte assemblée. Vous ne ferez aucune œuvre servile*. Et dans le Deutéronome : *Observe le mois du renouveau et le début du printemps, et célèbre la Pâque pour le Seigneur ton Dieu, car c'est en ce mois que le Seigneur ton Dieu, la nuit, t'a fait sortir d'Égypte. Tu immoleras pour le Seigneur ton Dieu une pâque de moutons et de bœufs, au lieu choisi par le Seigneur ton Dieu pour y faire habiter son nom. Tu ne mangeras pas, avec la victime, de pain fermenté, pendant sept jours tu mangeras un pain de misère sans levain*. Et encore : *Pendant sept jours on ne verra pas chez toi de* pain levé*, sur tout ton territoire*. En parlant de pain animé, tu confirmes clairement que tu suis la secte des manichéens, alors que quand l'homme Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, a célébré la Pâque mosaïque avec ses disciples, comme les Juifs les jours d'azymes il a mangé avec ses disciples du pain azyme, et il est évident que c'est du pain azyme qu'il leur a donné. C'est pourquoi notre saint et vraiment apostolique seigneur le pape Innocent II, père, maître, docteur et prince universel de tous les chrétiens, qui possède par l'apôtre Pierre, après Dieu, le pouvoir sur terre et au ciel, acceptant le rite du sacrifice transmis par le Sauveur à ses disciples, méprise comme du fumier les innovations impies des Grecs et les considère comme nulles. »

Le Grec répondit : « En traitant le pontife romain de père, maître, docteur et prince de tous les chrétiens, tu as dépouillé tous les prêtres, les rendant méprisables et vils. Pourquoi donc exaltes-tu le pontife romain avec de telles louanges ? J'attends ta réponse. »

[p. 431] Pierre Diacre dit : « Puisque tu ne l'as pas lu, il est bon qu'au moins tu entendes de quelle magnificence et de quel honneur l'empereur Constantin s'est appliqué à exalter par privilège la sacro-sainte Église romaine et ses pontifes ; le quatrième jour de son baptême, il lui a donné le privilège que le pontife romain soit à la tête

de tous les prêtres du monde, comme le roi pour les gouverneurs. En outre ce très pieux empereur, dans le privilège qu'il a donné au bienheureux Silvestre et à ses successeurs, a défini la dignité particulière de la sainte Église romaine en disant : *Nous avons jugé utile, avec tous nos satrapes et l'ensemble du sénat, ainsi que les grands et tout le peuple* soumis au pouvoir de la gloire de Rome*, que, de même que* le bienheureux Pierre *a été établi comme vicaire du Fils de Dieu sur la terre*, ainsi *que les pontifes successeurs du prince des apôtres,* de même aussi nous remettons *au bienheureux Silvestre et à ses successeurs* aussi bien *le palais du Latran* que la cité de Rome *et toutes les provinces d'Italie et de l'Occident*. »

Quand Pierre Diacre eut lu ce passage du privilège de Constantin devant tout le monde, le Grec répondit : « Je dois reconnaître que du privilège de l'Église romaine, j'ai entendu parler à Constantinople, mais je ne connaissais pas encore, comme maintenant, les détails de cet important privilège. Il est donc juste que nous traitions de père des pères et de prince de tous les pasteurs le pontife Romain, que le très saint Constantin a honoré d'un si grand privilège. »

Pierre Diacre dit : « Même si le privilège de l'auguste Constantin suffit amplement à démontrer la primauté de l'Église romaine, le privilège de Celui qui a créé le ciel et la terre est supérieur au privilège de Constantin. Car, au témoignage du bienheureux Jean-Baptiste, *celui qui vient de la terre est terrestre et parle en terrestre, celui qui vient du ciel est au-dessus de tous*. Écoute donc le privilège conféré par le créateur du ciel et de la terre au bienheureux Pierre, et tu pourras connaître clairement les droits et la primauté de l'Église romaine, concédés par Jésus-Christ notre Seigneur qui dit à Pierre : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne tiendront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : quoi que tu lies sur terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié*. Et encore : *Pais mes brebis*. »

Le Grec répondit : « Sur le privilège de l'Église romaine, je reconnais être convaincu. Mais je veux te demander une chose : pourquoi ne rebaptisez-vous pas ceux qui viennent de l'hérésie, comme font les Constantinopolitains ? En effet, comment les hérétiques peuvent-ils transmettre l'Esprit saint ? Les hérétiques ne sont pas de Dieu ; celui qui n'est pas de Dieu, comment peut-il avoir l'Esprit saint ? S'il n'a pas l'Esprit saint, comment peut-il baptiser ou remettre les péchés ? Comment un disciple de l'Antéchrist peut-il baptiser ? Et que fait-on de ce que dit le Seigneur : *Nul ne peut servir deux maîtres ? Quel* passage *de la lumière aux*
[p. 432] *ténèbres ?* Quel accord entre *le Christ et Belial ?* Et Moïse : L'homme qui a *une tare ou un défaut*, qu'il ne s'approche pas pour offrir des dons à Dieu. Et dans un autre passage : *Les prêtres qui approchent le Seigneur* Dieu *doivent se sanctifier, pour ne pas* mourir. Et ailleurs : Lorsqu'ils s'approchent pour s'occuper du sanctuaire, qu'ils n'y apportent pas de faute, *pour ne pas mourir*. »

Pierre Diacre dit : « À l'époque même des apôtres, nous lisons qu'il y a eu l'hérétique Satornil, les Ophites, les Chaldéens, les *Choitae*, Carpocrate, Cérinthe, Ébion et d'autres innombrables pestes, et pourtant nous ne lisons pas qu'aucun d'eux ait été rebaptisé. À l'Ange d'Éphèse on impute d'avoir perdu la charité. À l'Ange de Pergame on reproche la nourriture des idolothytes et la doctrine des nicolaïtes. L'Ange de Thyatire est attaqué pour la doctrine de la prophétesse Jézabel et la nourriture des idoles, mais tous, le Seigneur les exhorte à la pénitence, tout en

les menaçant d'une peine à venir s'ils ne changent pas. Il ne les inciterait pas à la pénitence, s'il ne devait accorder le pardon aux pénitents. Il n'a pas dit : Qu'on rebaptise ceux qui ont été baptisés dans la foi nicolaïte, ou qu'on impose les mains à ceux qui y ont cru à cette époque à Pergame, ou à ceux qui suivaient la doctrine de Balaam. Mais quoi ? *Repens*-toi, sinon *je vais bientôt venir* à toi *pour* te *battre avec l'épée de ma bouche*. Plus de quatre-vingt-dix hérétiques, à diverses époques, venant de diverses erreurs, surgissant pour souiller la virginité de leur mère catholique, sont apparus chez les Grecs, et pourtant, si un de ces hérétiques se convertissait à la foi catholique, on ne le rebaptisait pas. Quant aux évêques de l'Église de Constantinople, qu'en dirai-je ? Leurs extravagances et leurs nouveautés incantatoires ont été vigoureusement écrasées et piétinées par la sainte et vraiment apostolique mère des Églises de Dieu, l'Église romaine universelle. Voici d'abord Eusèbe, usurpateur du siège de Constantinople, qui s'est présenté comme le porte-drapeau de l'abominable Arius. Second : l'hérésiarque Macédonius, qui a étouffé son prédécesseur le bienheureux Paul, a blasphémé contre l'Esprit saint, couleuvre engourdie et enivrée par les égarements de l'antique serpent, persécuteur des catholiques qu'il poursuivait jusqu'à la mort, devenu un autre Julien l'apostat, il inventa mille façons de nuire aux catholiques. Troisième : l'arien Eudoxius, usurpateur du siège de Constantinople et consécrateur de l'hérétique Eunomius, qui disait que le Père est pieux, que l'homme pieux ne doit pas adorer le Fils, mais le Père. Quatrième : Démophile, soutien et rejeton d'Arius. Cinquième : l'apollinariste Maxime le Cynique. Sixième, Arsace, brigand – plutôt qu'évêque – pervers, qui poursuivit de sa haine
[p. 433] belliqueuse les discipes du bienheureux Jean. Septième : Nestorius, racine de toute perdition et débauche, fils du diable, réceptacle de Satan, qui, entre autres blasphèmes dus à sa perversité, vomit ce venin de la latrine fétide de sa bouche : que nul n'appelle Marie mère de Dieu ; car Marie était un être humain, et il est impossible que Dieu puisse être engendré par un être humain. Huitième : l'abbé Eutychès, qui prêcha que le Christ avait une seule substance ou nature. Neuvième : Acace, qui a rendu son siège à l'évêque d'Alexandrie Pierre, a commis de nombreux homicides et a été condamné pour toujours par le saint pape Gélase. Dixième : l'hérétique Jean, successeur et défenseur d'Acace. Onzième : l'hérétique Euticianus, déposé par le pape Agathon dans la cité même de Constantinople. Douzième : Eutychius, qui prétendait qu'à la résurrection le corps humain serait impalpable, plus léger que le vent et l'air ; il fut confondu par le bienheureux Grégoire, alors diacre, si bien que les livres de sa doctrine furent livrés aux flammes vengeresses en présence de l'empereur Tibère. Treizième : Jean, qui se montra pervers, et dont l'orgueil fut insupportable, je ne dis pas à la cité de Constantinople, mais au monde entier : il ordonna qu'on lui donne, par oral et par écrit, le titre de patriarche œcuménique, c'est-à-dire universel, et pour cette raison les saints pontifes romains Pélage et Grégoire le lièrent du lien de l'anathème. Quatorzième : Pyrrhus se montra hérétique et fut condamné et déposé par le pape Théodore. Quinzième : l'hérétique Paul, qui estimait que notre Seigneur Jésus-Christ était comme une sorte de figure ou de fantôme insensible et se refusait à affirmer qu'il y ait une ou deux volontés ou énergies en notre Seigneur Jésus-Christ ; il renversa l'autel des Latins et des légats de la sainte Église romaine, ce qu'aucun hérétique n'avait osé faire avant lui. Seizième : l'hérésiarque Serge, qui, pour ses blasphèmes, fut condamné et déposé

par le bienheureux pape Martin. Or tous ceux-là, bien que l'Église romaine universelle les ait déposés à diverses époques, faisant revenir leurs émules de l'erreur sur la voie de la vérité, les pontifes romains les ont reçus non pour les rebaptiser, mais pour
[p. 434] qu'ils fassent pénitence. En outre, au sujet de la foi et de la piété de la sainte Église romaine, que les Grecs ne cessent de critiquer, l'apôtre Paul écrit aux Romains : *Je remercie* toujours *mon Dieu à votre sujet à tous, de ce qu'on publie votre foi dans le monde entier*. Et saint Augustin : "Cette foi qu'ont les Romains, c'est exactement celle qu'on annonce et à laquelle on croit dans le monde entier, qui est prêchée non seulement sur terre, mais aux cieux ; car Jésus a donné la paix *par son sang* non seulement à *ce qui est sur* terre, mais aussi à *ce qui est aux cieux* ; et à son *nom* tous fléchissent *le genou* non seulement sur la terre et sous la terre, mais aussi au ciel." Et cela signifie que dans le monde entier soit prêchée la foi par laquelle le monde entier sera soumis à Dieu. Et dans un autre passage : *J'ai un vif désir de vous voir, afin de* vous *communiquer quelque don spirituel, pour vous affermir, ou plutôt éprouver le réconfort parmi vous de notre foi commune à vous et à moi*. Et encore : *Je vous en prie, frères, gardez-vous de ces fauteurs de dissensions et de scandales contre l'enseignement que vous avez reçu ; évitez-les. Car ces sortes de gens ne servent pas notre Seigneur le Christ, mais leur ventre, et par des discours doucereux et flatteurs séduisent les cœurs simples. En effet, le renom de votre obéissance s'est répandu partout et vous faites ma joie*. »

À cette démonstration de Pierre Diacre, le Grec répondit : « À ce que je vois, ton discours t'a conduit à un long développement ; sur la primauté de l'Église romaine, comme sur le fait de ne pas rebaptiser ceux qui viennent de l'hérésie, tu m'as convaincu au point qu'il n'y a plus aucun doute en mon cœur. Mais je n'accepte pas vos dires sur les azymes et le mariage des clercs, car je n'ose, me souvenant aussi de la phrase du bienheureux Paul : *Si quelqu'un vous annonce un évangile* autre *que celui que vous avez reçu de moi, qu'il soit anathème*. Car c'est dans la foi dans laquelle je suis né que je mourrai aussi : je ne suis pas meilleur que mes pères. »

Sur cette conclusion, comme la nuit mettait fin au jour, le Grec traduisit en langue grecque ses propres paroles et les réponses du diacre pour les rapporter au patriarche de Constantinople et à l'empereur porphyrogénète Jean. Il mit aussi par écrit les références dont se servent les Grecs pour défendre les femmes, qui tenaient en ces mots.

Le premier commandement de Dieu aux hommes est celui-ci : *Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre*. Donc les vierges, les veuves et les femmes mariées, qui sont purifiées ensemble dans le Christ, si elles n'étaient pas séparées par la nature ou la vertu dans l'usage de leur ventre, seraient sur le même plan. Car la première proposition de Dieu est : À cause de cela *l'homme* laissera *son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux seront une seule chair*. Et encore : *Ce que Dieu a*
[p. 435] *uni, l'homme ne doit pas le séparer*. De fait Seth, Enosh, Qénân, Mahalaléel, Yéred, Hénoch, Mathusalem, Lamek, Noé, tous ont eu des épouses et selon la proposition de Dieu ont procréé des enfants : parmi eux Hénoch, qui marcha avec Dieu et fut enlevé au ciel, Noé qui, alors qu'il y avait de nombreuses personnes vierges, fut, seul avec ses fils et leurs épouses, préservé dans le naufrage du monde. Abraham, à cause de sa foi, reçut la bénédiction d'engendrer un fils. Sarah, qui était stérile, échangea la malédiction de la stérilité contre la bénédiction de l'enfantement. Rebecca, telle un prophète, interroge le Seigneur et l'entend dire : *Il y a deux nations et deux*

peuples en ton sein. Jacob fut serviteur de sa femme et, comme Rachel, estimant qu'un homme doit donner des enfants et disant : *Fais-moi avoir des enfants*, il répondit : Est-ce que *je tiens la place de Dieu, qui* t'a refermée ? Il savait bien que le fruit du mariage vient de Dieu, non du mari. Joseph, homme saint, et tous les patriarches ont eu des épouses, que Dieu bénit toutes par Moïse. Juda aussi eut Tamar, et Onan fut tué par le Seigneur parce que, par jalousie envers son frère, il laissait perdre la semence du fruit du mariage. Moïse eut plusieurs épouses, et parla avec Dieu face à face. Myriam, qui détestait l'épouse de son frère, fut frappée de la lèpre par la vengeance de Dieu. Samson, homme très courageux et annoncé par Dieu, eut plusieurs épouses, Déborah et Barak se marièrent, et vainquirent Sisera et Yabîn et leurs chars de fer. Samuel le Nazaréen, qui depuis sa tendre enfance était nourri dans le sanctuaire et était revêtu de l'éphod, a procréé des enfants et sa chasteté sacerdotale n'a pas été atteinte par l'étreinte de son épouse. Booz connut Ruth en plein air, et engendra Jessé et David. David demanda à s'allier à la fille du roi au prix de deux cents prépuces et au péril de sa vie. Et Salomon eut trois cents reines et sept cents concubines et connut charnellement d'innombrables filles très jeunes. Ézéchias, homme très saint, eut pour fils Manassé. Josias le très juste a été instruit par Hulda femme de Shallum. De même Zacharie et Élisabeth, comme Pierre et les autres apôtres, eurent des fils et des filles.

[p. 436] Si les pontifes romains désirent se prévaloir de vaines interdictions et démontrer que le monde vide n'a pas besoin de se développer, qu'ils écoutent ce que dit Paul : *Je veux que les jeunes veuves se remarient*, et : Que les noces *soient honorées et* le lit *sans souillure*. *C'est la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression. Néanmoins elle sera sauvée en devenant mère, à condition de persévérer avec modestie dans la foi, la charité et la sainteté*. Et Moïse : Maudit celui qui ne laissera pas de semence sur la terre. Et Paul : *À cause des débauches, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari. Que le mari s'acquitte de son devoir envers sa femme, et pareillement la femme envers son mari. La femme ne dispose pas de son corps, mais le mari. Pareillement le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme*. Et encore : *S'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient : mieux vaut se marier que de brûler*. Et à nouveau : *Mieux vaut se marier que de brûler. Quant aux personnes mariées, voici ce que je prescris, non pas moi, mais le Seigneur : que la femme ne soit pas séparée de son mari ; au cas où elle en aurait été séparée, qu'elle ne se remarie pas ou qu'elle se réconcilie avec son mari. Et que le mari ne répudie pas sa femme*. Et ailleurs : *La femme mariée est liée par la loi au mari tant qu'il est vivant ; mais si l'homme meurt, elle se trouve dégagée de la loi du mari. C'est donc du vivant de son mari qu'elle portera le nom d'adultère, si elle devient la femme d'un autre ; mais en cas de mort du mari, elle est si bien affranchie de la loi qu'elle n'est pas adultère en devenant la femme d'un autre*. Et à Timothée : *Je veux que les jeunes* veuves *se remarient, qu'elles aient des enfants, gouvernent leur maison et ne donnent à l'adversaire aucune occasion d'insulte. Il en est déjà qui se sont fourvoyées* à la suite *de Satan*. Et Paul : *Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église*. Et encore : *Il faut que l'épiscope soit irréprochable, mari d'une seule femme, qu'il soit sobre, pondéré, courtois, pudique, hospitalier, apte à l'enseignement, ni buveur ni batailleur, mais* [*bienveillant, ennemi des chicanes, détaché de l'argent, sachant bien gouverner sa propre maison et tenir ses enfants dans la soumission d'une manière parfaitement digne*…] et que le désir de son mari restreigne la féroce gourmandise de la femme.

Ainsi, quiconque interdit à un homme d'avoir des rapports avec une femme, il contrevient et s'oppose manifestement au précepte de Dieu. Car c'est globalement à tous les fils d'Adam que Dieu a donné ce précepte, en disant : *Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre* : il l'a prescrit non pas à un seul, mais à tous. Car c'est à tous les hommes que Dieu a distribué des membres, les yeux pour voir, les oreilles pour entendre, le nez pour sentir, les mains pour caresser, les organes génitaux pour engendrer et concevoir, les pieds pour marcher. Et quiconque retranche des membres à un homme ou à une femme, il est patent qu'il est ennemi absolu de
[p. 437] Dieu, car ce que Dieu a donné, il l'enlève et, par sa cruauté, tente d'aller contre Dieu, puisque tous ont été créés pour servir les besoins des humains. Et de même que l'homme est un animal doué de raison, soumis à Dieu en tant qu'habitant et possesseur du monde et vénérant son créateur, de même tous les êtres animés ont été créés pour nourrir les hommes, ou pour les vêtir, ou pour labourer la terre, ou pour porter les récoltes de l'homme – c'est pourquoi les bêtes de somme (*iumenta*) tirent leur nom de ce qu'ils leur ordonnent (*iubent*). David dit aussi : *Qu'est donc l'homme, que tu t'en souviennes, le fils d'Adam, que tu le veuilles visiter ? À peine le fis-tu moindre que les anges, tu le couronnes de gloire et de beauté, pour qu'il domine sur l'œuvre de tes mains ; tout fut mis par toi sous ses pieds, brebis et bœufs, tous ensemble, et même les bêtes des champs, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, quand il va par les sentiers des mers*. Ainsi, le bœuf a été établi pour labourer, le chien pour garder, les chèvres pour le lait, les brebis pour le lainage ; les porcs, les chèvres, les cerfs, les daims, les sangliers, les lièvres, tous les animaux qu'on chasse, les oies sauvages et domestiques, les canards, les becfigues, le foulque, la grive, la poule, si on ne les mange pas, tous ces animaux, Dieu les a créés pour rien. Et le Seigneur dit à Noé : *Tout ce qui se meut et possède la vie vous servira de nourriture, je vous donne tout cela au même titre que la verdure des plantes. Seulement, vous ne mangerez pas la chair avec le sang*. Et l'Apôtre : *Tout est pur pour les purs. Mais pour ceux qui sont souillés et qui n'ont pas la foi, rien n'est pur*. Il dit aussi que viendront aux derniers temps ceux qui interdiront de se marier et de se nourrir de ce que Dieu a créé pour être utile. Le Seigneur lui-même est traité par les pharisiens d'ivrogne et de glouton, en allusion aux repas des publicains et des pécheurs et au banquet de Zachée, et il allait aux repas de noces. Maintenant si vous prétendez qu'il devait jeûner au banquet et disait, comme les imposteurs, « je mange ceci, je ne mange pas cela, je ne veux pas boire l'eau que j'ai changée en vin », en réalité, pour être son sang, il a offert non de l'eau, mais du vin et, après la résurrection, il a mangé du poisson et du miel. L'apôtre Pierre n'attend pas l'étoile, comme font les Juifs, mais à la sixième heure il monte sur la terrasse pour prendre son repas. Paul, en bateau, a rompu et mangé le pain. Les patriarches, les prophètes et les apôtres, ayant des épouses, ont engendré des enfants et observé les préceptes de Dieu. Ne vaut-il pas mieux pour l'homme connaître la femme que de s'en prendre, contre la nature, à son propre sexe ? Et il est condamnable de rendre sa nature semblable à celle des gens qui manquent de désir [..........] et de mêler ses membres à des désirs aussi honteux.

Donc, pas de femme sans mari ni de mari sans femme devant Dieu ; de même que la femme vient de l'homme, l'homme agit par la femme et tout vient de Dieu. Car l'union de l'homme et de la femme est bonne à cause de la procréation des enfants, et à cause de la réunion même des deux sexes, enfin pour orienter l'incontinence charnelle des jeunes vers la propagation honorable de la descendance. Or, pour cela, chaque homme doit avoir une femme, afin que la concupiscence de la chair soit satisfaite, canalisée par un lien légitime, sans dépravation, considérant [p. 438] l'irrépressible faiblesse de la chair et l'indissoluble union des deux genres. Les hommes et les femmes doivent donc non seulement avoir confiance dans leur union sexuelle pour procréer des enfants, ce qui a constitué la première union du genre humain dans sa condition mortelle, mais encore [..........] un mutuel service pour éviter les unions illicites, qui peuvent, si elles se font, dériver vers le vice de la sodomie par la tentation de Satan. L'apôtre Paul dit encore : *Si tu te maries, tu ne pèches pas ; si la vierge se marie, elle ne pèche pas*. Unir l'homme et la femme par amour pour les enfants [..........]. Car ce qu'est la nourriture pour la santé de l'être humain, l'union sexuelle l'est pour la santé du genre humain ; l'une et l'autre procurent un plaisir charnel qui, toutefois, replacé dans un usage naturel, ne peut être une envie effrénée. L'homme, qu'il naisse de l'adultère ou du mariage, est une créature de Dieu. C'est donc aux deux sexes que s'adresse la bénédiction de Dieu qui dit : *Soyez féconds, multipliez*.

Pour cette œuvre bonne, des membres différents sont établis pour les différents sexes. Car *c'est pour cela que l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair*. Aussi Dieu, créateur de l'homme et de la femme, fit des membres destinés à engendrer et fit en sorte que des corps soient produits par leurs corps ; la différence des sexes sert à [...] de ceux qui produisent, et la diversité des sexes sert à l'ensemencement des enfants, et cette fécondité sert à bénir le mariage, tout cela venant de Dieu. Après qu'Adam eut connu Ève par le désir naturel de la chair et inséré son corps dans le sien, Ève conçut et enfanta un fils et lui donna le nom de Caïn ; elle dit à Adam : J'ai acquis *un homme de par Dieu*. Et encore : *Adam connut Ève sa femme*, et elle conçut *et enfanta un fils et lui donna le nom de Seth, disant* : *Le Seigneur* m'a procuré *une autre descendance à la place d'Abel, que Caïn a tué*. Une telle union des corps avec chaleur, avec plaisir, avec la semence faite par Dieu et selon son dessein, est approuvée comme louable, même si parfois [........] l'œuvre d'impies ; l'œuvre des gens pieux est la féconde multiplication de la descendance. Elle est bonne, l'union de l'homme et de la femme ; de sa semence régulière naît l'homme. C'est elle que Dieu a bénie, que les patriarches et les prophètes ont approuvée, que les apôtres ont confirmée. Celui même, je le répète, qui a créé le ciel et la terre a béni l'union charnelle. Car Dieu n'en a parlé qu'une seule fois, sans rien ajouter ; il a dit une seule fois : *Soyez féconds, multipliez*.

Jean-Marie Martin
UMR 8167 Orient et Méditerranée

Abréviations

Adv. Nic.
Humberti episcopi Sylvae Candidae responsio sive contradictio adversus Nicetae Pectorati libellum, dans Will, *Acta et scripta*, p. 36-150

Const. Constantini
Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung). Text, éd. H. Fuhrmann, Hanovre 1968 (MGH. Fontes iuris Germanici antiqui 10)

Dial.
Humberti cardinalis Dialogus, dans Will, *Acta et scripta*, p. 93-126

Ep.
Leonis IX epistola ad Michaelem Constantinopolitanum patriarcham…, dans Will, *Acta et scripta*, p. 65-85

Excom.
Excommunicatio qua feriuntur Michael Caerularius atque eius sectatores, dans Will, *Acta et scripta*, p. 153-154

Liber Pontificalis
Le Liber Pontificalis, éd. L. Duchesne, 2e éd. publiée par C. Vogel, 3 vol., Paris 1955-1957 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome)

Michel, Die „Accusatio" des Kanzlers Friedrich
A. Michel, Die „Accusatio" des Kanzlers Friedrich von Lothringen (Papst Stephans IX.) gegen die Griechen, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 38, 1930, p. 153-208

Michel, *Amalfi und Jerusalem*
A. Michel, *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054-1090). Kardinal Humbert, Laycus von Amalfi, Niketas Stethatos, Symeon II. von Jerusalem und Bruno von Segni über die Azymen*, Rome 1939 (OCA 121).

Michel, *Humbert und Kerullarios*
A. Michel, *Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des xi. Jahrhunderts*, 2 vol., Paderborn 1924-1930 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte 21, 23)

Will, *Acta et scripta*
C. Will, *Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant*, Leipzig/Marbourg 1861

L'ange et le pape : le témoin géorgien d'une Vie grecque perdue de Grégoire le Grand

Bernadette MARTIN-HISARD

Grégoire le Grand a passé toute sa vie à l'intérieur de l'Empire byzantin. Romain de naissance et fier de l'être, il fut le sujet, toujours respectueux mais non servile, des autorités impériales ; relevant de l'Italie byzantine, il fut donc un Byzantin latin et il a été à juste titre inscrit dans le Synaxaire de la Grande Église. L'importance du dossier hagiographique latin qui lui a été consacré dès le VIIIe siècle[1] rend par contraste singulièrement maigre le dossier grec réduit à quelques notices dans des collections liturgiques (*Synaxaire de Constantinople* [*BHG* 721m] et *Ménologe impérial* [*BHG* 721e]) et à un court texte dénommé *Vita* (*BHG* 720-721-721a) avec d'autres menues entrées (*BHG* 721b, c, d, dx)[2]. Ce dossier a suscité d'autant moins d'intérêt que la présentation succincte et réductrice qu'en firent Hippolyte Delehaye en 1904 et François Halkin en 1955 et 1963 n'eut rien d'encourageant[3] ; la *Vita* notamment resta marquée par le jugement des deux Bollandistes qui n'y virent que la simple traduction d'une « historiette » droit venue de l'œuvre de Jean Diacre[4]. Pour cette raison peut-être, Grégoire fut implicitement

1. Entre le début du VIIIe siècle et la fin du IXe, quatre *Vitae Gregorii* ont été rédigées : par l'Anonyme de Whitby avant 714, Paul Diacre à la fin du VIIIe, Jean Diacre en 873-876, et l'anonyme interpolateur du texte de Paul Diacre à la fin du IXe ; on trouvera les références des éditions dans la liste des abréviations.

2. On laisse ici de côté *BHG* 721b et 721f : le premier (*narratio vel epilogus de monacho excommunicato*), parce qu'il s'agit du chapitre 192 du *Pré spirituel* de Jean Moschos (éd. PG 87, col. 2851-3112, ici col. 3072^AC), qui a également circulé sous le nom d'Anastase le Sinaïte ou à l'intérieur des *Pandectes* de Nicon ; le second parce qu'il est une adaptation du précédent par Georges le Moine (*Chronique*, éd. PG 110, col. 929-932).

3. H. DELEHAYE, Grégoire le Grand dans l'hagiographie grecque, *An. Boll.* 23, 1904, p. 449-454. F. HALKIN, Le pape S. Grégoire le Grand dans l'hagiographie grecque, *OCP* 21, 1955, p. 109-114 (repris dans ID., *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1971 [Subs. Hag. 51], p. 106-111) ; ID., La date de composition de la « Bibliothèque » de Photius remise en question, *An. Boll.* 81, 1963, p. 414-417. On notera toutefois les remarques précieuses, mais dispersées, de J.-M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s.-fin du IXe s.)*, 2 vol., Bruxelles 1983 (Académie royale de Belgique. Mémoires de la Classe des lettres. Collection in-8° 66).

4. Opinion reprise par X. LEQUEUX, Latin Hagiographical Literature Translated into Greek, dans *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*. 1, *Periods and Places*, éd. S. EFTHYMIADIS, Farnham 2011, p. 385-399, ici p. 386 n. 3.

exclu du nombre des « saints de l'Italie grecque[5] » et sa *Vita* explicitement bannie du champ de l'hagiographie italo-grecque[6]. La « Dumbarton Oaks Hagiography Database » ne la retient pas davantage dans son *corpus*. Quant aux spécialistes de Grégoire le Grand, ils l'ignorent.

Cet évêque de Rome n'est pourtant pas inconnu du monde géorgien, comme en témoigne la lettre du 22 juin 601 que celui-ci adressa aux autorités de l'Église d'Ibérie en réponse à une demande de consultation[7] et comme l'atteste encore une *Vie de Grégoire, pape des Romains*, écrite en géorgien. Plus longue que la *Vita* grecque, cette *Vie* géorgienne est la traduction d'un texte grec perdu, traduction qui fut effectuée au tout début du XIe siècle ; elle prouve que le dossier hagiographique grec de Grégoire le Grand ne saurait plus être réduit à *BHG* 720-721 et doit donc être reconsidéré.

Le dédicataire du présent ouvrage ayant consacré son premier travail de recherche aux relations entre Rome et Constantinople[8] et manifesté ensuite un intérêt constant pour l'hagiographie, il a semblé à l'auteure de ces lignes qu'un travail sur une *Vie de Grégoire*, ainsi sauvée par les Géorgiens, pouvait à la fois l'intéresser et contribuer à ajouter un lien supplémentaire à ceux déjà tissés entre lui et elle par plus de trente ans de vie professionnelle commune et sans nuage au service de l'empire de Constantinople et d'apprentis byzantinistes et par plus de quarante ans d'estime et d'amitié. À lui donc cette traduction et ce commentaire du texte géorgien de la *Vie de Grégoire, pape des Romains*. Le ré-examen des textes *BHG* 720-721 et la ré-appréciation du dossier hagiographique grec de Grégoire trouveront place dans une seconde publication.

La *Vie géorgienne de Grégoire, pape des Romains*

La *Vie de Grégoire, pape des Romains* a été éditée en 1918 par K'. K'ek'elije[9], sur la base de deux manuscrits du XVIIIe siècle conservés à l'Institut des Manuscrits de Tbilissi, dans l'ancien fonds du Musée ecclésiastique : A 121[10] et A 167[11]. La *Vie*

5. E. Follieri, I santi dell'Italia greca, *RSBN* 34, 1997, p. 3-36, pour qui « Italie grecque » correspond pourtant bien aux « regioni d'Italia che fecero parte dell'Impero di Bisanzio » (p. 4).
6. M. Re, Italo-Greek Hagiography, dans Efthymiadis, *Byzantine Hagiography* (cité n. 4), p. 227-258, dont le corpus (p. 227 n. 1) repose sur l'article de E. Follieri.
7. B. Martin-Hisard, Le christianisme et l'Église dans le monde géorgien, dans *Églises d'Orient et d'Occident*, p. 1169-1239, ici p. 1224-1225.
8. M. Kaplan, *Le « schisme » de 1054. Étude des sources et chronologie des événements*, D.E.S., Paris 1967 (dir. P. Lemerle).
9. K'. K'ek'elije, *Kartuli agiograpiuli jeglebi* I. *K'imeni*, t'omi 1 / *Monumenta Hagiographica Georgica* I. *Keimena*, t. 1, Tiflis 1918, p. 125-132.
10. A 121, copié en 1715 : *Catalogue* A I_2, p. 99-100 ; il contient (fol. 1r-11r) une traduction de la *Vie de Grégoire* sous le titre : « Vie et conduite de notre saint et bienheureux père Grégoire pape des Romains », suivie du prologue (fol. 11r-12v) et des quatre livres des *Dialogues* (fol. 13r-235r) ; deux colophons précisent que ces traductions sont dues à Euthyme.
11. A 167, copié en 1748-1754 : *ibid*., p. 250-253 ; il contient *L'Échelle* de Jean Climaque (fol. 9r-194r), puis, après une lacune, la *Vie de Grégoire* (fol. 210r-215r), le prologue et les quatre livres des *Dialogues* (215r-341r) ; aucun colophon n'est signalé.

est encore contenue dans un troisième manuscrit du même fonds, non exploité par l'éditeur, A 1103[12]. Dans les trois manuscrits la *Vie de Grégoire* précède la traduction des *Dialogues* et son prologue en prose[13].

Les textes contenus dans ces manuscrits correspondent tous à des traductions d'Euthyme (v. 963-1028), moine du monastère géorgien d'Iviron sur le Mont Athos, dont il fut l'higoumène pendant quelques années (1005-1019) ; il se consacra surtout à traduire du grec des textes de natures diverses destinés à enrichir le patrimoine de l'Église géorgienne[14].

Le manuscrit A 1103, non pris en compte dans l'édition, est particulièrement précieux par sa date et par ses colophons. Il eut pour copiste Jean Grjelisje[15] ; ce moine, arrivé à Iviron au tout début du XIe siècle, à la fois copiste et traducteur, fut le très proche collaborateur d'Euthyme, avant lequel il mourut[16]. C'est lui qui précise dans le titre de la *Vie de Grégoire* qu'elle est une œuvre traduite du grec par Euthyme[17]. On lui doit aussi un premier colophon qui permet de dater la traduction des *Dialogues* de Grégoire de 1011 / 1012[18], tandis qu'un autre, un peu plus loin, situe globalement l'activité du copiste durant l'higouménat d'Euthyme[19]. On peut donc considérer que le manuscrit fut copié entre 1011 / 1012 et 1019[20] ; le manuscrit grec utilisé par Euthyme, antérieur à cette date, n'a, semble-t-il, laissé aucune trace sur l'Athos.

Les qualités de traducteur d'Euthyme sont au-dessus de tout soupçon ; mais, l'homme étant connu pour sa capacité à introduire une part d'originalité dans ses traductions, jamais sans raison toutefois[21], on ne peut écarter la possibilité que tel ait été le cas dans sa traduction de la *Vie de Grégoire.* Au moment où il l'effectua, il y avait en effet des moines latins établis sur l'Athos, depuis les années 980,

12. *Catalogue* A IV, p. 76-84 : il contient la *Vie de Grégoire* (fol. 2v-10r), le prologue et les quatre livres des *Dialogues* (fol. 10v-118r), puis dix textes hagiographiques.
13. N. Soxaje, *Grigol didis dialołoni* [Les Dialogues de Grégoire le Grand], Tbilissi 2002, n'apporte rien à la connaissance de ces trois manuscrits.
14. Voir B. Martin-Hisard, La *Vie de Jean et Euthyme* et le statut du monastère des Ibères sur l'Athos, *REB* 49, 1991, p. 67-142.
15. *Catalogue* A IV, p. 79 (fol. 117v).
16. Ł. Menabde, *Jveli kartuli mc'erlobis k'erebi* [Les foyers de la littérature géorgienne ancienne], t. 2, Tbilissi 1980, p. 200-202.
17. *Catalogue* A IV, p. 77 (fol. 2v).
18. Le colophon qui suit les *Dialogues* (éd. *Catalogue* A IV, p. 79, fol. 117v-118r) donne la date de la traduction de ce texte : *chronikon* 231 (soit 781 + 231 = 1012) ; année de la Création (selon les Grecs) 6519 (= 1010 / 1011) ; date d'indiction 4 : dans la diplomatique géorgienne l'indiction désignant une année de règne, 1011 / 1012 correspond à la quatrième année du règne de Bagrat' III qui succéda à son père, le roi Gurgen, mort en 1008.
19. *Ibid.*, p. 79, fol. 131v : Jean dit avoir travaillé « sous le gouvernement (*zeobasa*) d'Euthyme ».
20. I. Abulaje, *Kartuli c'eris nimušebi. p'aleograpiuli albomi* [Types d'écriture géorgienne. Album paléographique], Tbilissi 1973, p. 355 : 1011 / 1019.
21. Voir ainsi B. Martin-Hisard, Le discours des Géorgiens sur leur orthodoxie. Pierre le Foulon et les hérétiques arméniens (VIIe-XIIe s.), *RSBN* 47, 2010, p. 195-264, ici p. 229-236.

dans le monastère des Amalfitains[22] où ils menaient « une vie belle et ordonnée selon la règle et les dispositions de saint Benoît dont la *Vie* est écrite dans les *Dialogues*[23] ». Euthyme et son père Jean, qui avaient joué un grand rôle dans la fondation de ce monastère, entretenaient des relations excellentes avec ces moines bénédictins qui auraient pu apporter à Euthyme quelque tradition nouvelle sur l'auteur des *Dialogues*. Je n'ai cependant repéré aucun passage qui m'ait semblé suspect dans la *Vie de Grégoire*.

Le texte de A 1103 n'a pas été édité ; j'ai donc établi la traduction qui suit de la version géorgienne de la *Vie de Grégoire* à partir de l'édition de K'. K'ek'elije[24]. Bien que signalée en Occident en 1925, puis en 1955[25], cette édition n'y a rencontré aucun écho et n'est pas vraiment facile d'accès, raison pour laquelle il a semblé opportun de la reproduire en appendice.

Disons au préalable quelques mots du monastère fondé à Rome par Grégoire et qui va jouer un grand rôle dans les pages qui suivent[26].

Il était désigné par sa dédicace à l'apôtre André, mais souvent aussi en référence à la voie en bordure de laquelle il se trouvait, le *Clivus Scauri.* Depuis le *Circus Maximus* cette « montée » s'élevait le long de la colline du Caelius et se prolongeait par la *via Caelimontana* en direction de la cathédrale de Rome, la basilique Saint-Jean de Latran, flanquée du palais du Latran où résidaient alors les évêques de Rome ; elle assurait ainsi les liens entre le Tibre et le Latran. Elle n'était pas éloignée de la Muraille Aurélienne qui définissait toujours le territoire de la Rome médiévale, dans laquelle s'ouvrait, à quelque distance, la *Porta Ostiense*, encore dite Porte Saint-Paul, au-delà de laquelle avait été construite hors les murs, au IV[e] siècle, sur la *via Ostiense*, la basilique Saint-Paul. La *domus Aniciorum*, cœur des domaines de la famille paternelle de Grégoire, se trouvait sur le Caelius ; c'est elle qui fut la base

22. MARTIN-HISARD, *La Vie de Jean et Euthyme* (cité n. 14), p. 109-110 n. 143 ; V. VON FALKENHAUSEN, Il monastero degli Amalfitani sul Monte Athos, dans *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos*, éd. K. CHRYSSOCHOIDIS *et al.*, Magnano 2005, p. 101-118, souligne (p. 104-111) l'existence d'un réseau de relations monastiques, de l'Italie centro-méridionale au Mont Athos, englobant le monastère des Amalfitains et le Mont-Cassin.

23. MARTIN-HISARD, *La Vie de Jean et Euthyme* (cité n. 14), p. 109-110 (§ 27-28).

24. Citée n. 9.

25. P. PEETERS, Bulletin des publications hagiographiques, *An. Boll.* 43, 1925, p. 379-383, ici p. 382. M. TARCHNIŠVILI, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze*, Cité du Vatican 1955 (Studi e testi 185), p. 477 n° 65. Ce texte n'est pas signalé par E. KHINTIBIJE, *Georgian-Byzantine Literary Contacts*, Amsterdam 1996, même parmi les traductions d'Euthyme (*ibid.*, p. 40).

26. Voir G. FERRARI, *Early Roman Monasteries. Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the V through the X Century*, Cité du Vatican 1957 (Studi di antichità cristiana 23), p. 138-151 ; SANSTERRE, *Les moines grecs* (cité n. 3), *passim* ; A. BARTOLA, *Il regesto del monastero dei SS. Andrea e Gregorio* ad Clivum Scauri, 2 vol., Rome 2003 (Codice diplomatico di Roma e della regione romana 7) ; ID., Gregorio Magno e il monastero di S. Andrea *ad Clivum Scauri*, dans *L'*orbis christianus antiquus *di Gregorio Magno. Convegno di studi (Roma 26-28 ott. 2004)*, éd. L. ERMINI PANI, Rome 2007 (Miscellanea della Società Romana di Storia Patria 51), p. 121-170, voir p. 134-138 ; A. MOSCA, S. Andrea al Celio (monastero di), dans *Enciclopedia Gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, éd. G. CREMASCOLI, Florence 2008, p. 311-313.

matérielle du monastère Saint-André, établi face au Palatin sur les toutes premières pentes de la colline, en bas du *Clivus*, non loin de la bibliothèque fondée par Agapet Ier (535-536) ; le *Clivus* le séparait, un peu plus haut, à gauche, du *titulus* Pammachus, fondé à la fin du IVe siècle par le sénateur Pammachus pour les soldats romains Jean et Paul, exécutés en 362, d'où le nom d'église des Saints-Jean-et-Paul que prit ensuite le *titulus*. En face du Caelius, en direction de la Porte Saint-Paul se trouvait la colline de l'Aventin dont l'un des deux sommets, le Petit Aventin, portait depuis le VIIe siècle le monastère grec de Saint-Sabas, à proximité d'un lieu-dit *Cella nova*.

Dans la traduction qui suit du texte de la *Vie de Grégoire*, ont été ajoutés entre chevrons < > les mots absents du texte géorgien, entre crochets [ ] la numérotation en courts paragraphes et les titres intercalaires, également absents du géorgien, et entre accolades { } les rares corrections apportées au texte édité.

Vie de notre saint et béni père Grégoire, pape des Romains, récemment traduite du grec par notre saint père Euthyme, rendu sage[27] par l'Esprit saint[28].

[*Premières années*][29]

[1] Notre théophore et bienheureux[30] père Grégoire, qui fut appelé Dialogos, ce qui se traduit par narrateur de récits divins[31], était par sa naissance citoyen de la grande ville de Rome, fils d'un grand aristocrate de très haut rang[32] qui s'appelait Gordien. [2] Quand le bienheureux Grégoire eut douze ans, son père le livra à l'instruction ; la grâce de Dieu était sur l'enfant et il apprit parfaitement toute la science de la sagesse et les enseignements des philosophes[33]. [3] Lorsqu'il fut rempli de toute sagesse, il commença à étudier aussi les sciences ecclésiastiques, le David et l'Évangile, l'*Apostolikon* et le *Prophètologion*[34] ; et comme une abeille il rassembla la douceur de la sagesse divine et humaine dans son cœur et, avant tout, la crainte du Seigneur qui est le commencement de toute sagesse[35]. [4] Il avait une telle crainte du Seigneur que sa seule préoccupation, nuit et jour, était de savoir comment plaire à Dieu ; et il le priait sans cesse : « Apprends-moi, Seigneur, la voie sur laquelle aller[36] et enseigne-moi à faire ta volonté[37]. »

27. *ganbrjnobili*.
28. J'ai retenu ici le titre du manuscrit A 1103 : voir n. 17.
29. Voir le commentaire de ces premiers paragraphes, p. 470-472.
30. *net'ari* qui traduit μακάριος, *makarios*.
31. Sur le surnom de Dialogos, voir p. 489 et n. 232 ; sa traduction ne peut être que le fait du traducteur géorgien.
32. *mtavrisa didisa da didebulisa* ; *mtavari*, chef, ici aristocrate, qualifié de *didi*, grand, et même de *didebuli*, prééminent, de très haut rang.
33. « Philosophie » couvre les enseignements du *trivium*.
34. Il s'agit du Psautier (*daviti*) et des différents livres contenant les lectures liturgiques tirées des Évangiles, des Épîtres de Paul (*samocikulo* : *Apostolikon* grec) et des Prophètes (*sac'inac'armet'q'uloni* : *Prophètologion* grec).
35. Pr 1, 7 ; Ps 111, 10.
36. Ps 143 (142), 8.
37. Ps 143 (142), 10.

[5] Et quand il eut vingt ans, son père forma le projet de lui faire épouser la fille de grands aristocrates[38] ; mais Grégoire s'en irrita et refusa. [6] Tandis qu'ils en étaient encore là, son père Gordien mourut : l'homme, qui craignait le Seigneur et était miséricordieux envers les pauvres, partit vers le Seigneur. [7] Son fils Grégoire l'ensevelit alors comme il convenait et il donna aux pauvres et offrit à des églises et des monastères toute une partie de la fortune de son père pour l'âme de celui-ci.

[8] Il fit une bonne proposition à sa mère Sylvie, à savoir qu'ils choisissent la vie monastique et accomplissent le commandement du Seigneur de prendre sa croix et de le suivre[39]. [9] Cela plut à la bienheureuse Sylvie, sa mère, et elle lui donna pouvoir sur toute sa fortune. [10] Alors, tel un marchand avisé, le bienheureux Grégoire commença à vendre tout ce qu'il avait pour acheter la perle sans prix[40]. [11] Le patrimoine[41] maternel était dans la grande île de Sicile ; il s'y rendit et transforma les domaines[42] en monastères ; il aménagea six monastères, rassembla des moines, établit des abbés[43], hommes vertueux et spirituels, et dota chaque monastère de revenus[44] et de règles spirituelles. [12] Et il partit à Rome, vendit le patrimoine paternel et construisit un beau monastère[45] ; il y établit un abbé, un homme théophore, et, à partir du patrimoine paternel, il dota de tout le nécessaire les moines qui s'y rassemblèrent. [13] Ainsi géra-t-il ses biens et sa richesse[46] selon la volonté du Seigneur.

[*Grégoire moine*][47]

[14] Il ne s'institua supérieur d'aucun des monastères qu'il avait fondés, mais il entra, obéissant, dans le monastère qui est à Rome, dédié à saint André, qu'on appelle K'leosk'avri [*Clivus Scauri*][48], dans lequel il y avait un père théophore[49] et des frères spirituels ; le bienheureux Grégoire y reçut la règle de la vie monastique et il donna à son père spirituel la totalité de la fortune qui lui restait. [15] Il commença à combattre[50] d'une manière surnaturelle, par des jeûnes nombreux, des prières continuelles, des veilles semblables à celles des < anges >, une humilité divine, une obéissance inébranlable, un rejet constant de sa volonté propre. Il accomplit tout le combat de la vie monastique, il pratiqua à la perfection toutes les vertus et il resplendissait en toute œuvre de bien.

38. *didta mtavarta* : voir n. 32.
39. Mt 10, 38 ; 16, 24. Mc 8, 34. Lc 9, 23 ; 14, 27.
40. Voir Mt 13, 45-46.
41. *monageba*, en grec κτῆμα, *ktèma* (*Index* 1, p. 453) : biens possédés.
42. *sopeli* : terre, territoire, habitat.
43. *mamasaxlisi* : père de la maison, abbé.
44. *šesavali*, en grec εἴσοδος, *eisodos* (*Index* 2, p. 238) : revenus.
45. Le monastère Saint-André (voir plus haut, p. 460-461 et n. 26) ; sur la date de sa fondation, plus bas, p. 472.
46. *sapase*, en grec πλοῦτος, *ploutos* ou χρῆμα, *chrèma* (*Index* 2, p. 75) : biens, fortune.
47. Commentaire de ce passage, p. 472.
48. Voir plus haut, p. 460.
49. C'est-à-dire un abbé, également père spirituel (voir § 16), en l'occurrence Valentio, voir p. 472 et n. 140.
50. *mołuaceba*, combat (de la vie monastique), ascèse.

[*Grégoire higoumène, diacre et apocrisiaire*][51]

[16] Mais le père du monastère et son guide[52] mourut au bout de {deux}[53] ans de sa vie monastique[54]. Alors le vénérable[55] pape de Rome, Agathon[56], appela les moines du monastère pour qu'ils choisissent un abbé. [17] Et tous, comme d'une seule voix, demandèrent le bienheureux Grégoire. Le vénérable pape fut rempli de joie en entendant cela, car lui aussi désirait Grégoire ; mais Grégoire ne voulait pas, car il aimait infiniment la solitude et l'absence de troubles. [18] Le pape lui répondit et lui dit : « Fils, il ne faut pas rechercher sa propre tranquillité, mais ce qu'il y a de mieux pour les frères. Ne tombe donc pas maintenant dans le péché de désobéissance, mais accepte la récompense de l'obéissance. » [19] Par de telles paroles et injonctions il infléchit son cœur ; il lui donna d'abord la bénédiction du sacerdoce[57] et la grâce de l'Esprit saint vint sur lui encore davantage et il le bénit ainsi comme higoumène[58] du monastère du saint apôtre André et il fit paître ses frères dans la crainte du Seigneur et par un véritable enseignement[59].

[20] Or il avait aussi reçu la grâce des miracles ; il guérissait de nombreux infirmes et des gens en proie à de mauvaises maladies par la prière et en traçant le signe de croix ; il expulsait les démons impurs et il ouvrit les yeux de nombreux aveugles par le toucher de ses mains et de nombreux sourds-muets furent guéris[60]. [21] Et non seulement le renom de sa sainteté et des miracles qu'il faisait se répandit dans la région de Rome et en Italie, mais il parvint dans la Ville impériale[61] de Constantin et arriva aux oreilles de l'empereur et du patriarche[62].

[22] En ces jours-là des gens s'étaient dressés à Constantinople qui disaient : « Notre corps ne ressuscitera pas à la seconde résurrection, mais une sorte d'ombre[63] de corps se verra » et ils disaient d'autres nombreuses paroles vaines ; ce fut au point qu'ils dévoyèrent aussi le patriarche ; il suivit leurs vaines idées et il y eut du trouble dans les églises. [23] Le pape Agathon l'apprit et s'en attrista ; il appela le bienheureux Grégoire et le supplia de partir à Constantinople et d'exposer au roi et au patriarche la parole de vérité. [24] Le vénérable accueillit avec joie l'ordre du pape et partit ; il salua les frères de son monastère et leur prescrivit comment ils devaient vivre jusqu'à son retour. [25] Puis il se rendit auprès de

51. Voir le commentaire de ce passage, p. 473-476.
52. *mamay monast'risa da mojłuari misi* : « le père du monastère et son guide (à lui, Grégoire) » ; voir p. 472.
53. Au lieu de vingt (*oci*) de l'édition, il faut lire deux (*ori*) : voir p. 473.
54. Il s'agit de la vie monastique de Grégoire : voir p. 472-473.
55. *łirsi*, ἅγιος, *agios* : digne, bienheureux, que je rends par vénérable pour le distinguer de *net'ari* (n. 30).
56. Le pape Benoît Ier (2 juin 575-30 juillet 579) : voir p. 476-480.
57. C'est-à-dire l'ordination diaconale, voir p. 473-474 et 477-478.
58. *c'inamjłuari*, ἡγούμενος, *higouménos* (*Index* 2, p. 338) : celui qui marche devant, higoumène.
59. *mojłureba*, διδασκάλιον, *didaskalion* (*Index* 2, p. 475) : enseignement d'un maître.
60. Ce sont les miracles dont l'accomplissement est promis par le Christ aux apôtres envoyés en mission (Mt, 10, 7 ; Lc 9, 1-2).
61. *sameupo*, de *mepe*, littéralement roi, terme qui est toujours utilisé pour désigner un empereur, traduction que l'on emploiera dans ce texte.
62. Tibère II depuis octobre 578 ; Eutychios, pour la seconde fois (577-582).
63. *ačrdili* : ombre ; voir n. 199.

la bienheureuse Sylvie, sa mère, qui demeurait près de la Porte du saint apôtre Paul[64] et servait le Seigneur par toutes aumônes et vertus ; il lui donna la paix et reçut sa prière. [26] Et il partit auprès du pape et reçut sa bénédiction ainsi que des lettres pour l'empereur et le patriarche, puis il prit la direction de Constantinople[65]. [27] Chemin faisant, le Seigneur effectua de nombreux miracles et guérisons par le bienheureux Grégoire.

[*L'ange de Constantinople*][66]

[28] À son arrivée dans la Ville impériale, l'empereur le reçut avec de grands honneurs et < Grégoire > lui remit la lettre du pape ; l'empereur la lut et envoya < Grégoire > chez le patriarche. [29] Il donna au patriarche la lettre et l'informa de la raison de sa venue. Et le patriarche lui dit : « Nous fixerons un jour et nous nous réunirons ensemble et nous examinerons l'affaire comme il convient. » [30] Trois jours plus tard les évêques se réunirent et le patriarche appela le bienheureux Grégoire. Ils lurent la lettre du pape, et le patriarche et les autres philosophes[67] commencèrent à tenir de vains propos. [31] Alors le bienheureux Grégoire ouvrit la bouche et il fut rempli de la grâce de l'Esprit saint et il commença à prononcer des paroles divines et ils prolongèrent la discussion pendant trois jours et le chef des philosophes[68] refusait de croire afin que sa défaite ne fût pas manifeste ; par des objections variées il s'opposait au saint père et il détournait le peuple et les évêques. [32] Et le troisième jour, comme il parlait de manière vaine, un ange le frappa d'une épée invisible et il mourut subitement. [33] Alors tous s'écrièrent : « Véridiques sont les paroles de Grégoire ! » ; et le patriarche et tous les prêtres et toute la multitude du peuple crurent en son enseignement.

[34] Le bruit en parvint à l'empereur et il fut rempli de joie parce que le Seigneur avait manifesté la vérité et il renvoya[69] Grégoire avec de grands honneurs et des présents impériaux[70] ; car il voyait les nombreux miracles et les guérisons qu'il faisait. [35] Et pendant que Grégoire se trouvait à Constantinople, le bienheureux Agathon, pape de Rome, était mort et le vénérable Pélage fut établi pape[71]. [36] Quand Grégoire arriva à Rome[72], il rencontra le pape et tous les prêtres et ils l'accueillirent avec joie et il leur raconta tout ce qui s'était passé à Constantinople et tous rendirent grâces au Seigneur.

[*Ascèse monastique*][73]

[37] Le bienheureux Grégoire regagna son monastère et se livra de nouveau à l'ascèse de la solitude. [38] Il avait la calligraphie[74] pour travail manuel[75] : il écrivait parfois des livres[76],

64. Voir plus haut, p. 460.
65. Sur la date possible de ce départ au début de l'année 579, voir p. 474-475.
66. Voir le commentaire de ce passage p. 480-482.
67. Les partisans du patriarche.
68. Ce chef des philosophes, anonyme, est distinct du patriarche.
69. *car'gzavna*, envoyer, expédier, ici au sens de laisser partir.
70. Tibère II étant mort le 13 août 582, il s'agit maintenant de Maurice.
71. Benoît Ier / Agathon est mort le 30 juillet 579 ; Pélage II a été consacré le 26 novembre 579.
72. Sur la date de ce retour (585 / 586 ? 587 ?), voir p. 479-480.
73. Sur les paragraphes qui suivent, voir p. 481 et 491-492.
74. *mc'erloba*, ou *mc'erlobit qelovneba*, καλλιγράφειν, *kalligraphein*.
75. *qelt-sakmari,* ἐργόχειρον, *ergocheiron* (*Index* 2, p. 366) : travail manuel.
76. *c'igni*, tout texte écrit, livre ou lettre ; ici plutôt livres.

mais il prononçait surtout lui-même et mettait par écrit[77] de divines catéchèses ; le bienheureux écrivit en effet de nombreux enseignements[78] et des commentaires des Écritures, soit pendant qu'il était au monastère, soit lorsqu'il s'assit sur le siège de l'épiscopat. [39] Mais, à côté de toutes ses vertus, il était très ardent en matière d'amour des pauvres et d'aumônes et il s'empressait de toutes les manières de pratiquer la miséricorde envers les nécessiteux et les indigents.

[*Le pauvre naufragé*][79]

[40] Un jour qu'il était assis dans sa cellule et écrivait, un pauvre vint à lui, il le suppliait et disait : « Aie pitié de moi, serviteur de Dieu, car j'étais capitaine de navire[80] et mon bateau a fait naufrage, j'ai perdu à la fois tous mes biens et ceux des autres et maintenant je suis sans ressources. » [41] Et le véritable serviteur du Christ et ami des pauvres appela son trésorier[81] et lui dit : « Va et donne à ce pauvre six pièces d'or[82]. » Il fit ce qu'il ordonnait et donna <au pauvre> six pièces d'or ; le pauvre les prit et partit. [42] De nouveau, peu après, le même jour, le pauvre vint auprès du bienheureux Grégoire et lui dit : « Aie pitié de moi, serviteur du Dieu <très> haut, car j'ai perdu une grande somme et tu m'as donné peu de choses. » [43] Alors le théophore appela de nouveau le frère et lui dit : « Va et donne à cet homme six autres pièces d'or. » Le pauvre prit également ces six pièces d'or et partit. [44] Et comme un peu de temps s'était écoulé, le même jour, l'homme revint une troisième fois et dit au bienheureux : « Serviteur de Dieu, aie pitié de moi et donne-moi encore une autre eulogie, car je suis tombé dans une grande détresse. » [45] Le saint <homme> appela une troisième fois son trésorier et lui dit : « Va, frère, et donne-lui six autres pièces d'or. » Le frère lui répondit et lui dit : « Crois-moi, ô saint, il ne reste même pas une seule pièce d'or dans le trésor[83] ! » [46] Le bienheureux Grégoire lui dit : « Donne-lui autre chose, un objet[84] d'argent ou un vêtement, afin qu'il ne parte pas sans rien. » [47] Le trésorier lui répondit et lui dit : « Nous n'avons aucun autre objet de ce genre, saint père, sinon l'écuelle[85] d'argent que ta mère a envoyée hier comme d'habitude avec des lentilles trempées[86]. » [48] Le bienheureux Grégoire lui dit : « Va, frère, et donne l'écuelle à cet homme. » [49] Le frère fit comme il lui disait ; le pauvre prit les douze pièces d'or et l'écuelle d'argent et il partit en bénissant le béni Grégoire[87] à la mesure de la bonté d'âme de ce dernier.

77. Les trois derniers verbes sont au permansif qui indique une action répétée.
78. *sc'avla*, παιδεία, *paideia*, διδασκαλία, *didaskalia*.
79. Sur ce passage, voir p. 483-484.
80. *menavet-mojłuari* : littéralement pilote, commandant de navire ; en grec, κυβερνήτης, *kubernètès* (*Index* 1, p. 389), ou encore ναύκληρος, *nauklèros*.
81. *mač'urč'le* : trésorier, en grec βεστιάριος, *vestiarios*.
82. *drahk'ani*, en grec νόμισμα, *nomisma* : pièce d'or.
83. *sač'urč'le* : trésor, pièce où sont gardés les objets de valeur, en grec βεστιάριον, *vestiarion*.
84. *č'urč'eli*, en grec σκεῦος, *skeuos* (Index 2, p. 357) : objet d'équipement, vase, récipient.
85. *lodak'i* : plat, jatte, écuelle.
86. *dambali* : mouillé, humecté ; *osp'ni*, en grec φακός, *phakos* (*Index* 2, p. 23) : lentille.
87. La répétition du verbe *k'urtxeva* (*eulogein*), est voulue.

[*Élection au trône de saint Pierre*][88]

[50] Au bout d'un certain temps le vénérable Pélage, pape de Rome, mourut[89]. Alors, par l'action de Dieu[90], tous les chefs des prêtres et les aristocrates et aussi tout le peuple ne firent qu'un en esprit et intention pour établir Grégoire comme pape. [51] De même l'empereur[91] l'apprit et il écrivit une lettre à Rome pour que personne d'autre que Grégoire ne siège sur le trône de l'apôtre Pierre. Le patriarche de Constantinople écrivit de même[92]. [52] Alors les chefs des prêtres romains se réunirent, ils firent venir le bienheureux Grégoire et lui firent part de leur intention, du mandement de l'empereur[93] et du témoignage du patriarche[94]. [53] Et Grégoire refusa et allégua son indignité spirituelle et sa faiblesse physique ; car vraiment à cause de ses grands jeûnes et de son ascèse il avait l'estomac démoli, et il souffrait des pieds du fait de ses stations debout en prière[95]. [54] Les chefs des prêtres et les aristocrates de très haut rang[96] lui dirent : « Notre père, nous nous sommes promis de ne consacrer personne d'autre que ta Sainteté. Maintenant donc, nous t'en adjurons par le Seigneur, ne nous cause pas de souci ! » Mais le bienheureux ne voulait pas et il demanda un délai pour prier le Seigneur.

[55] Et dans une apparition nocturne il vit le saint apôtre Pierre qui lui dit : « Grégoire, Grégoire, ne sois pas indocile, mais accepte ce troupeau et fais paître ces brebis parlantes, car le Seigneur m'a dit à moi aussi : "Pierre, si tu m'aimes, pais mes brebis[97]." » [56] Alors que le bienheureux Grégoire avait eu cette vision, les chefs des prêtres arrivèrent de nouveau le matin et ils le pressaient ; alors il partit tristement et en soupirant. [57] Et ils le consacrèrent selon le rituel établi et ils le firent asseoir sur le trône du chef des apôtres[98]. [58] Une lumière resplendissante se répandit soudain d'en haut sur lui et tous rendirent grâces au Seigneur ; et il y eut une grande joie dans la ville et tout le pays.

[59] Et à partir de ce moment le théophore fit paître le peuple comme un bon et véritable pasteur : il soignait les malades, il avait soin des pauvres, il réconfortait les opprimés, il convertissait les égarés, il cherchait ceux qui étaient perdus, il relevait ceux qui étaient tombés, il ramenait à la règle les désordonnés par des enseignements spirituels. Il fut à tous égards agréable au véritable chef des pasteurs, le Christ, et sa conduite rivalisa avec < celle > des anges.

[*Le treizième convive*][99]

[60] C'est une coutume des patriarches de Rome que douze pauvres mangent quotidiennement à leur table. Et le grand Grégoire respectait pieusement cette coutume plus que toute autre et elle était du ressort de son sacellaire[100] qui invitait chaque jour douze pauvres.

88. Sur ce passage, voir p. 482-484.
89. Le 5 février 590.
90. *ƚmertisa mier* : par Dieu, par son action ; en grec, ἐκ θεοῦ, *ek théou*, ἀπὸ θεοῦ, *apo théou*.
91. Maurice Ier (582-602).
92. Jean IV le Jeûneur (582-595).
93. *brjaneba* qui correspond à la *kéleusis* grecque.
94. *c'ameba*, en grec μαρτύριον, *martyrion* (*Index* 2, p. 307) : témoignage, approbation.
95. Des problèmes de santé devaient affecter Grégoire jusqu'à la fin de sa vie : voir p. 493.
96. Voir plus haut, n. 32.
97. Voir Jn 21, 15-17.
98. Grégoire fut consacré le 3 septembre 590.
99. Sur ce passage, voir plus bas, p. 483-485.
100. *sakelari*.

[61] Un jour il invita comme d'habitude douze pauvres ; ils s'assirent avec le bienheureux Grégoire à sa table et il y avait treize pauvres. [62] Le vénérable pape appela son sacellaire et lui dit : « Comment as-tu fait entrer sans mon ordre treize pauvres ? » [63] Le sacellaire fut effrayé et lui dit : « Crois-moi, saint seigneur, ils sont douze ! » ; personne en effet ne voyait le treizième, sinon le bienheureux Grégoire. [64] Et comme ils étaient assis à table, le pape observait le treizième qui était assis au bout du banc et voilà que l'aspect de son visage changeait : il apparaissait tantôt les cheveux gris[101] et tantôt juvénile.

[65] Et quand ils se levèrent de table, il renvoya les autres avec une aumône, mais il retint le treizième qui lui paraissait si admirable[102], il le fit entrer dans sa cellule et lui dit : « Je t'en conjure par la puissance de Dieu : dis-moi qui tu es ou quel est ton nom. » [66] Il lui répondit et lui dit : « Pourquoi demandes-tu mon nom ? Celui-ci est admirable[103] ! et moi je suis le pauvre, venu à toi dans le monastère Saint-André lorsque tu étais assis dans ta cellule et que tu écrivais, et tu m'as donné douze pièces d'or et la petite écuelle en argent que ta mère t'avait envoyée avec des lentilles trempées. [67] Et sache que dès lors, depuis ce jour où tu as ainsi pris soin de moi avec patience et simplicité de cœur, le Seigneur a ordonné de t'établir évêque de son Église pour laquelle il a versé son sang précieux et de te faire asseoir sur le trône de Pierre, le chef des Douze, dont tu as imité la vertu ; car ainsi partageait-il les biens que les fidèles lui apportaient et il donnait généreusement à chacun selon ses besoins[104]. »

[68] Le bienheureux Grégoire lui dit : « Comment sais-tu que le Seigneur a ordonné que je sois établi évêque ? » [69] Il lui répondit et lui dit : « Moi je suis un ange du Seigneur tout-puissant, c'est pourquoi je le sais ; car c'est à ce moment que le Seigneur m'a envoyé mettre à l'épreuve tes intentions afin de manifester que tu fais l'aumône par bonté et non par faux-semblant. »

[70] Lorsque Grégoire entendit que c'était un ange, il eut peur, car il n'avait pas vu <en lui> un ange, mais il lui avait parlé comme à un homme. [71] Mais l'ange lui dit : « Ne crains pas ; voici que le Seigneur m'a envoyé pour être toujours avec toi tant que tu es en cette vie. Maintenant donc quelque demande que tu veuilles faire à Dieu, fais-la savoir au Seigneur par mon intermédiaire. »

[72] Quand le bienheureux entendit ces paroles, il se prosterna sur la face, adora le Seigneur et dit : « Si pour une petite offrande de rien le Seigneur de bonté a fait montre envers moi d'une telle abondance de compassion qu'il a envoyé son ange demeurer avec moi, quelle gloire sera donc accordée à ceux qui accomplissent ses commandements et pratiquent une véritable et large miséricorde, [73] eux dont le Seigneur a ordonné qu'ils soient placés à sa droite et entendent la parole de béatitude : "Venez les bénis de mon père et demeurez dans le royaume qui vous a été préparé[105]" » et la suite ?[106] [74] Et à partir de ce jour l'ange fut toujours avec le bienheureux Grégoire et il lui apparaissait fréquemment.

101. *mqcovani*, en grec πολιός, *polios* (*Index* 1, p. 520) : cheveux gris.
102. *sak'wrveli*, repris par l'ange dans sa réponse (§ 66 et note suivante).
103. Ps 8, 2 ou 10 : « Seigneur…, que ton nom est admirable par toute la terre ! »
104. Ac 4, 34-35.
105. Mt 25, 34.
106. Les versets suivants (35-36) précisent les raisons qui justifient cette bénédiction : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif… ; j'étais étranger… ; j'étais nu… ; j'étais malade… ; j'étais en prison… »

[*L'ange de la liturgie*][107]

[75] Notamment, lorsqu'il s'avançait pour la sainte liturgie, le saint ange soudain se présentait à lui et se tenait près de lui jusqu'à la fin de la liturgie, et Grégoire le voyait de ses yeux, comme il l'a lui-même raconté à son ami l'archidiacre Pierre, homme divin et orné de toutes les vertus[108]. [76] Et <l'ange> donna au vénérable et saint Grégoire une grande liberté de parole devant le Seigneur et quelque affaire miraculeuse qu'il demandât au Seigneur, aussitôt le Seigneur l'écoutait, comme le saint ange lui avait promis qu'il en serait ainsi.

[*Grégoire, l'empereur Trajan et l'ange*][109]

[77] Un jour le grand Grégoire se rendit dans un autre endroit pour une affaire ecclésiastique ; il fit route par la rue[110] qu'avait faite l'empereur Trajan, avec ses marbres dressés[111] ; les passants s'y délassaient et les ignorants ne se trompaient pas[112]. [78] Quand le bienheureux vit la rue, une action accomplie par l'empereur lui plut[113] ; il se tint en prières et offrit à Dieu une fervente supplication pour qu'il délivre l'âme de Trajan des tourments[114] éternels. [79] Or l'empereur était un idolâtre et un impie ; et comme il prolongeait sa prière fervente, il entendit du ciel cette voix : « J'ai entendu ta supplication et j'ai délivré des tourments l'âme de Trajan ; mais toi, ne recommence pas à me supplier pour des incroyants ! » [80] Après cela le saint ange lui apparut également et lui dit : « Voici que le Seigneur a entendu ta supplication, cependant ne recommence plus à supplier ainsi le Seigneur pour des impies et des idolâtres ! » On voit par cette histoire quelle liberté il avait devant Dieu.

[81] Si nous mettions par écrit chacun des miracles qu'il fit, cela ferait de très nombreux textes, car personne, en proie à une mauvaise maladie, n'est venu à lui avec foi sans rentrer chez lui, guéri et louant Dieu.

[*L'ange et la conversion des Bretons*][115]

[82] En ce temps-là les habitants de l'île de Bretagne étaient en proie à l'erreur de l'idolâtrie, et cette île est la plus grande de toutes les îles et un peuple innombrable l'habite, de beaux hommes ; et le bienheureux Grégoire était triste de la perdition d'un si grand peuple. [83] Alors il pria le Seigneur de le guider dans leur conversion[116]. L'ange de Dieu lui apparut et lui dit : « Le Seigneur a entendu ta prière : que des hommes instruits partent là-bas les convertir. » [84] Alors le bienheureux fut rempli de joie ; il choisit quatre moines pleins de grâces : Théodore, André, Paul et Éleuthère ; il consacra Théodore évêque, André prêtre,

107. Voir plus bas, p. 486 et 488.
108. Sur l'archidiacre Pierre, que l'on retrouve, au § 90, qualifié d'« homme véridique et théophile », voir plus bas, n. 218 et p. 486.
109. Voir le commentaire de ce passage, plus bas, p. 485-489.
110. *gza*, en fait le Forum de Trajan ; voir p. 487.
111. *dasq̇muli* : garni, planté.
112. *mosctebodes*, de *moctoma*, se tromper, se détourner ; voir p. 487.
113. *sakme* : acte, action ; voir p. 487-488.
114. *sat'anǰveli* : en grec κόλασις, *kolasis*, βάσανος, *basanos*, châtiment, souffrance.
115. Voir le commentaire de ce passage, plus bas, p. 489-491.
116. *c'arumart'os* de *c'armart'eba*, (avec le préfice –*u*) que j'interprète comme ayant ici le sens de *kathègeisthai*, montrer le chemin : *Index* 2, p. 312.

Paul et Éleuthère diacres. Et il les envoya en Bretagne, munis de sa prière. [85] Et quand ils arrivèrent dans l'île, avec l'aide de Dieu et la prière du grand Grégoire, ils convertirent à Dieu en peu de temps tout le peuple et le roi de l'île et les chefs et ils les baptisèrent au nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint. Ils renversèrent les temples des idoles et construisirent des églises et ils enseignèrent toutes les règles du christianisme. [86] Le bienheureux Grégoire apprit cela : il leva les bras et rendit grâces à Dieu avec des larmes ferventes.

[87] Il écrivit souvent des lettres au peuple des Bretons, pleines d'enseignements spirituels, et chaque jour il en arrivait à Rome venus saluer leur père spirituel. [88] Ainsi, le bienheureux Grégoire mérita la grâce de l'apostolat, il arracha au démon des peuples innombrables et les offrit au Christ.

[*Grégoire et la colombe*][117]

[89] Et le théophore accomplit beaucoup d'autres œuvres bonnes et divines, il écrivit de nombreux livres, orna de toutes manières l'Église de Rome et le renom de ses vertus gagna toute la terre. [90] En effet ce n'est pas seulement selon un enseignement et une sagesse humaine qu'il exposait et écrivait ses livres[118], mais la grâce de l'Esprit saint était donnée à sa parole comme nous l'a raconté son archidiacre Pierre, un homme véridique et théophile. [91] Il disait[119] : « Lorsque notre saint père Grégoire écrivait soit une homélie soit un commentaire des Écritures, je voyais distinctement une colombe blanche voler devant sa bouche au point que ses ailes lui frappaient la bouche et elle se promenait sur ses mains et sur ce qu'il écrivait, comme si elle-même parachevait et arrangeait le texte. » On sait donc que la grâce de l'Esprit saint se voyait sous l'aspect d'une colombe et illuminait le bienheureux.

[*Aux derniers jours*][120]

[92] Et le bienheureux vécut de nombreuses années dans cette divine conduite et il devint vieux et comblé de bons jours. [93] Et il convertit aussi à Dieu et délivra de l'idolâtrie les tribus des Saxons, un très grand peuple égal aux Bretons, et il rendait grâces à Dieu[121].

[94] Alors le saint ange vint à lui et lui annonça son appel. [95] Et il régla d'heureuse manière toutes les affaires de l'Église, comme il plaisait à Dieu. [96] Il fut malade peu de temps et partit au nom du Seigneur sous la conduite des anges qui étaient avec lui en ce lieu.

[*Mort et miracles*][122]

[97] Et il mourut le 12 du mois de mars[123], tout le peuple de Rome le pleura et on l'ensevelit dans l'église du saint apôtre Pierre. [98] Et de nombreux miracles se produisirent et se produisent encore sur son tombeau, par la grâce et la philanthropie de notre Seigneur Jésus-Christ, à qui est la gloire et la puissance avec le Père et en compagnie de l'Esprit saint, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

117. Sur ce passage, voir p. 491-493.
118. Allusion aux homélies de Grégoire, prononcées, puis mises par écrit : voir § 38.
119. Sur le récit qui suit, voir p. 492.
120. Sur les dernières années de Grégoire, voir plus bas, p. 493.
121. Sur cette seconde mission, voir plus bas, p. 490.
122. Voir le commentaire plus bas, p. 494.
123. En 604.

Le texte traduit par Euthyme est, on le voit, une *Vie* de longueur moyenne (8 à 10 folios). Elle embrasse l'ensemble de l'existence de Grégoire de ses premières années jusqu'à sa mort. Elle rapporte d'abord les débuts de la vie de Grégoire, jeune aristocrate promis à un bel avenir (§ 1-7), qui choisit de vivre la vie monastique dans le monastère romain de Saint-André qu'il avait fondé (§ 8-15) ; il en fut élu higoumène alors même qu'il devenait également diacre et il fut peu après envoyé comme apocrisiaire à Constantinople (§ 16-35). À son retour il se consacra dans son monastère à la calligraphie et à des œuvres de charité (§ 37-49). Le texte s'attache alors au pontificat de Grégoire pour évoquer, après son élection (§ 50-58), sa conduite pastorale (§ 59-81), la conversion des Bretons (§ 82-88), son activité littéraire inspirée (§ 89-91), sa vieillesse et la conversion des Saxons (§ 92-93), sa mort et son ensevelissement (§ 94-97) ; elle s'achève par la mention de miracles opérés sur sa tombe (§ 98).

La *Vie de Grégoire* suit donc un plan chronologique et se subdivise en deux parties sensiblement égales, consacrées respectivement aux années pré-pontificales de Grégoire et à son pontificat. Mais une telle présentation ne rend pas compte de la construction réelle du texte dont le contenu change de caractère dans les paragraphes consacrés au séjour de Grégoire à Constantinople. Jusque-là le texte a suivi de manière événementielle et, pour ainsi dire, réaliste les étapes successives de la vie de Grégoire. Mais à partir de la période constantinopolitaine, ce registre factuel s'efface devant une autre approche de la vie de Grégoire, désormais jalonnée de manifestations surnaturelles. On s'attachera donc, dans le commentaire, à dégager les traits caractéristiques de chacune de ces deux parties.

De Rome à Constantinople : variantes et nouveautés

La *Vie géorgienne* apporte quelques éléments nouveaux à la connaissance que l'on avait des premiers temps de la vie de Grégoire, de son enfance romaine à son départ pour Constantinople ; ils conduisent à proposer, à titre d'hypothèse, une chronologie de la vie de Grégoire en partie différente de celle qui procède des traditions latines. Or cette nouvelle chronologie met en valeur le rôle qu'aurait joué dans la carrière de Grégoire un pape peu connu : Benoît Ier.

Commencements romains

Premières années

Certains apports du texte sont en apparence menus. Ainsi apprend-on que Grégoire, qui suivit, on le sait, le cycle littéraire du *trivium* (appelé philosophie dans le § 2) à partir de l'âge normal de douze ans, se serait également consacré aux « sciences ecclésiastiques » et à l'étude des livres liturgiques (§ 3) ; cette dernière formation, rendue possible par la proximité de la bibliothèque d'Agapet, était jusqu'ici uniquement supposée[124]. Au cours de ces premières années qui laissent dans l'ombre la mère de Grégoire, Sylvie, la *Vie* met l'accent sur son père, Gordien[125], le montrant

124. Boesch Gajano, *Grégoire*, p. 28-29.

125. Sur Gordien : *PIC* 1, *s.v.* Gordianus 2, p. 936 ; Müller, *Führung*, p. 20-21.

impliqué dans l'instruction de son fils (§ 2) et dans son avenir. En effet le texte, surtout attentif à la quête religieuse de Grégoire (§ 4) et muet sur la belle carrière qui le mena à la fonction de préfet de la ville, fonction qu'il exerçait en 573[126], fait état – et il est le seul à le faire – d'un projet de mariage, et même d'un très beau mariage, formé par Gordien pour son fils, alors âgé de vingt ans (§ 5), âge raisonnable et crédible dans les milieux aristocratiques. Ce projet paternel fait peut-être partie, comme Grégoire devait plus tard l'évoquer, des « multiples soucis » que le monde développa à un moment contre lui au point de le retenir jusque dans son âme[127].

Le texte fait état de l'irritation de Grégoire et de son opposition immédiate à ce projet, qui tomba de lui-même avec la mort de Gordien, à la suite de laquelle il adopta la vie monastique (§ 6-8). Ce choix de Grégoire, facilité par la mort de son père, qui était donc clairement partisan d'une carrière laïque pour son fils, se fit, ce qui est un autre apport de la *Vie*, en concertation avec sa mère Sylvie qui apparaît à ce moment : en adoptant, en même temps que lui et en accord avec lui, le même type de vie (§ 8)[128], elle rendit possible la concrétisation de son choix. Administration et vente du patrimoine maternel (§ 9, 11), entrée en possession et vente du patrimoine paternel (§ 9, 12), permirent à Grégoire de doter sept fondations monastiques (§ 11 et 12), déduction faite de larges aumônes prélevées sur le patrimoine paternel pour l'âme de Gordien (§ 7). Sylvie se retira « près de la Porte du saint apôtre Paul[129] » (§ 24). Sur ces derniers points la *Vie* n'apporte rien que l'on ne sache déjà, sinon, au passage, quelque précision sur la localisation de la fortune familiale : seul le patrimoine maternel se trouvait en Sicile, le patrimoine paternel étant dans la région romaine[130].

Au cours de ces premiers paragraphes, le texte géorgien introduit dans la vie de Grégoire des points de repère chronologiques, d'autant plus précieux que la seule date assurée pour ses premières années reste celle de 573, citée plus haut, les autres n'étant qu'hypothétiques : ainsi de la date de naissance de Grégoire, qu'aucun texte ne permet de préciser et que l'on situe, sans raison évidente pour moi, vers 540[131], ou encore de la mort de Gordien placée assez raisonnablement vers 573, son fils

126. En 573 il souscrit en cette qualité la déclaration d'adhésion du nouvel évêque de Milan à la condamnation des Trois Chapitres (*Epist.Reg.*, IV, 211, p. 218). Boesch Gajano, *Grégoire*, p. 31-35 ; *PIC* 1, p. 945 ; Müller, *Führung*, p. 23-25 et n. 89-93.

127. *Morales*, *Lettre-Dédicace* (t. 1, p. 114). Boesch Gajano, *Grégoire*, p. 37-38. Müller, *Führung*, p. 25.

128. Point de vue différent dans L. Pietri, C. Fraisse-Coué, Grégoire le Grand et le nouveau prestige du siège apostolique, dans *Églises d'Orient et d'Occident*, p. 839-914, ici p. 842.

129. Sur ce lieu, voir plus haut p. 460.

130. Voir § 11 et 12. Sur le patrimoine paternel : *PIC* 1, p. 945.

131. « Poco prima della metà del sec. vi » dans S. Boesch Gajano, Gregorio I, dans *EncP*, p. 546-574, ici p. 546, et Ead., Gregorio I, *DBI* 59, 2002, p. 110-128, ici p. 110. « Probablement vers 540 » dans Ead., *Grégoire*, p. 21 n. 2. « On a souvent proposé 540 ? » : Pietri, Fraisse-Coué, Grégoire le Grand (cité n. 128), p. 841. « Attorno al 540 » : L. Castaldi, Biografia di Gregorio Magno, dans *Enciclopedia Gregoriana* (cité n. 26), p. 34-41, ici p. 35. « Um das Jahr 540 » : Müller, *Führung*, p. 11. *PIC* 1, p. 945, s'abstient de toute précision. Selon R. Gillet, Grégoire Ier le Grand, *DHGE* 21, 1986, col. 1387-1420, qui retient 540 au plus tard (col. 1388), la date se laisse inférer de celle de son ordination (50 ans paraissant un âge convenable et conforme à Nb 23, 11, repris par *Dialogues*, II, 2, 3 [t. 2, p. 138]).

étant, semble-t-il, alors préfet[132]. Je retiendrai cette dernière date. D'après la *Vie géorgienne*, Grégoire avait 20 ans (§ 5) lorsque Gordien envisagea son mariage et la discussion qui s'ensuivit n'était pas close lorsque Gordien mourut[133]. L'indice est fragile, mais, en admettant que la mort de Gordien soit intervenue dans le courant de 573 et que la discussion qui la précéda ait duré déjà depuis plusieurs mois, on peut supposer que Grégoire avait au moment de cette mort encore 20 ans ou déjà 21, ce qui placerait sa naissance en 553 ou en 552 : la *Vie* « rajeunirait » donc Grégoire d'une dizaine d'années. Retenons 553 à titre d'hypothèse.

La chronologie des années suivantes est mal assurée. L'entrée de Grégoire au monastère, qu'aucune source ne fixe, est généralement placée après la mort de Gordien, ce que dit aussi la *Vie géorgienne*, mais à des dates variables : vers 573[134], « um 574[135] », « probabilmente verso il 574-575[136] », avant 577 ou avant 577 / 579[137]. On se contentera d'observer ici que le voyage en Sicile et la fondation de six monastères durent bien nécessiter au minimum plusieurs mois d'absence de Rome et que le règlement des affaires romaines (avec la démission de la préfecture de la ville), la fondation d'un monastère et l'organisation de la vie de Sylvie ne se firent pas en quelques semaines. Même pressé de quitter le monde, Grégoire dut employer à tout cela une bonne année, voire davantage : en tout cas au moins l'année 574 qui pourrait être la date de fondation de Saint-André. C'est donc dans le courant de l'année 575 que pourrait se placer l'entrée de Grégoire dans son monastère, en tout cas peu après la fondation et la consécration de celui-ci[138]. Selon la chronologie reçue, Grégoire aurait eu environ 35 ans, âge déjà mûr pour l'époque ; les 22 ans correspondant à la chronologie géorgienne semblent plus raisonnables.

Moine et higoumène

La *Vie* ne donne pas le nom de l'« homme théophore » (§ 12), que Grégoire plaça à la tête du monastère Saint-André, lors de sa fondation ; elle le désigne un plus loin comme « le père du monastère et le guide < de Grégoire > » (§ 16), termes que l'on retrouve presque identiques sous la plume même de Grégoire dans les *Dialogues* pour dire de l'abbé Valentio qu'il fut « en charge de lui-même (Grégoire) et du monastère »[139]. Valentio est donc bien le premier abbé de Saint-André et l'initiateur de Grégoire à la vie monastique, décrite au § 15[140].

132. JD, I, 5 (col. 65A) parle de la mort de Gordien après avoir mentionné en I, 4 (col. 64B) les fonctions de *praetoris urbani* détenues par Grégoire en 573. Sur la date : BOESCH GAJANO, *Grégoire*, p. 38 ; MÜLLER, *Führung*, p. 21 : « etwa im Jahr 573 ».

133. Le texte précise au § 6 : « Tandis qu'ils en étaient encore là… »

134. BOESCH GAJANO, *Grégoire*, p. 38 ; BARTOLA, *Gregorio Magno* (cité n. 26), p. 133.

135. MÜLLER, *Führung*, p. 25 et 62.

136. CASTALDI, *Biografia* (cité n. 131).

137. *PIC* 1, p. 945, et PIETRI, FRAISSE-COUÉ, Grégoire le Grand (cité n. 128), p. 842.

138. BARTOLA, *Il regesto* (cité n. 26), p. VII : entre 575 et 581.

139. *Dialogues*, IV, 22, 1 (t. 3, p. 78).

140. FERRARI, *Early Roman Monasteries* (cité n. 26), p. 151; *PIC* 2, *s.v.* Valentio 2, p. 2235-2236. MÜLLER, *Führung*, p. 41.

Moyennant une correction de l'édition (§ 16), la *Vie* fait mourir Valentio deux ans après l'entrée de Grégoire au monastère, donc au cours de l'année 577 selon la chronologie qu'elle suggère.

À la mort de Valentio, Grégoire aurait été élu higoumène du monastère par la communauté unanime (§ 17). C'est donc très normalement qu'on le trouve plus loin « faisant paître » les moines (§ 19) et leur prodiguant un enseignement, c'est-à-dire des éléments de règle orale[141], ou encore, avant son départ pour Constantinople, « prescrivant à ses frères comment ils devaient vivre jusqu'à son retour » (§ 24). Les sources latines ne parlent pas de manière claire de l'higouménat de Grégoire, ce qui a généralement conduit à ne pas l'envisager[142], parfois à l'écarter[143], au mieux à le déplacer dans le temps[144]. Pourtant Grégoire lui-même semble l'évoquer quand il parle de l'époque où il était *in dispositione monasterii*[145], employant là une expression qu'il utilise ailleurs pour désigner le gouvernement d'un monastère[146]. Jean Diacre dit encore que, pressé par toute la communauté (*votiva concordia*), Grégoire ne put pas ne pas consentir à la diriger (*non renuit praeesse*), ajoutant plus loin que les vertus de Grégoire laissaient penser « qu'il dirigeait (*praefuisse*) son monastère non pas seul, mais associé (*socialiter*) au bienheureux apôtre André[147] ». Je ne vois donc pas de raison de ne pas retenir l'affirmation de la *Vie* sur l'higouménat de Grégoire, affirmation retenue par l'hagiographie grecque de Grégoire.

La nomination de Grégoire, réticent comme il se doit, comme higoumène dut suivre de près la mort de Valentio, intervenue en 577. Au moment de cette succession, en 577 (à la rigueur au début de 578), Grégoire aurait eu environ 37 ans dans la chronologie traditionnelle, environ 24 ans, voire 25, selon la *Vie géorgienne*.

Diacre et apocrisiaire

En plein accord avec la tradition latine, la *Vie* fait ensuite de Grégoire un diacre et un apocrisiaire.

Le diaconat auquel il accéda est désigné par lui-même comme un *ordo ecclesiasticus* ou un *ministerium altaris*[148], expression qu'avait déjà utilisée à son sujet Grégoire de Tours qui précisait même, levant ainsi toute ambiguïté, que Grégoire était devenu le « septième lévite » de l'Église de Rome[149], c'est-à-dire le septième diacre

141. Sur la *regula mixta* qui aurait été suivie à Saint-André : *ibid.*, p. 41-42, 62-63.

142. Boesch Gajano, *Grégoire* ; *PIC* 1, p. 945. Müller, *Führung*, p. 41.

143. Ferrari, *Early Roman Monasteries* (cité n. 26), p. 149-151.

144. Castaldi, *Biografia* (cité n. 131), p. 35 : après son retour de Constantinople.

145. *Dialogues*, III, 33, 7 (t. 2, p. 396) ; 9 (t. 2, p. 398). Pour *PIC* 1, p. 945, et Pietri, Fraisse-Coué, Grégoire le Grand (cité n. 128), p. 842, cela signifie que Valentio avait associé Grégoire à la gestion du monastère.

146. *Epist.Reg.*, VII, 12[12] (p. 461) ; voir J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, rééd. C. Van de Kieft, Leyde 1976, p. 341, *s.v. dispositio* 2 : organisation, gouvernement, administration.

147. JD, I, 6 (col. 65[B]), et plus loin, I, 10 (col. 66[C]). Voir plus bas, p. 484-485.

148. *Morales*, *Lettre-Dédicace* (t. 1, p. 115) : *sub praetextu ecclesiastici ordinis* […], *eo quoque tempore quo ad ministerium altaris accessi…*

149. *Gregorii Turonensis Historia Francorum Opera*, éd. W. Arndt et B. Krusch, Hanovre 1937 (MGH. Scriptores Rerum Merovingicarum I/1), p. 1-537, X.1, p. 478 : *ad altaris Dominici ministerium consecratur septimusque levita ad adjutorium papae asciscitur.*

régionaire[150] ; Bède en fait autant[151], suivi par Paul Diacre et Jean Diacre, qui emploient l'expression *ecclesiastici ordinis officium*[152]. La « bénédiction du sacerdoce », conférée par le pape dans le texte géorgien (§ 19), correspond donc à la consécration au *ministerium altaris* ou à l'*ordo ecclesiasticus* des textes latins et désigne l'ordination diaconale. D'après la *Vie*, elle serait intervenue en même temps que la consécration abbatiale de Grégoire (§ 19), et même avant elle, donc plutôt en 577 ; on peut même préciser : en décembre 577, puisque les ordinations diaconales, comme toutes les autres, avaient lieu dans l'Église romaine au mois de décembre[153], usage qui fut respecté aussi bien par Benoît Ier (575-579) que par Pélage II (579-590)[154]. L'âge requis pour une ordination étant de 25 ans[155], Grégoire était dans les normes ou presque : né en 553 il approchait en décembre 577 des 25 ans.

Le terme technique d'apocrisiaire, employé en latin comme en grec pour désigner le messager ou le représentant d'un évêque auprès de l'empereur ou d'un patriarche, n'a pas d'équivalent géorgien ; mais l'idée, à défaut du mot, est présente dans la *Vie* qui parle du départ de Grégoire à Constantinople à la demande du pape, avec mission « d'exposer à l'empereur et au patriarche la parole de vérité » (§ 23). Il s'agissait concrètement de répondre aux troubles nés des récentes prises de position du patriarche Eutychès sur la résurrection des morts (§ 22-23)[156]. Même si la mission, on le verra, pouvait avoir d'autres raisons d'être, la référence au caractère récent de ces troubles donne une précieuse indication chronologique. En effet, c'est le 30 octobre 577 qu'Eutychès, destitué en 565, avait repris possession du siège de Constantinople ; même s'il exprima très tôt ses idées, oralement ou par écrit[157], et même en admettant que les contestations fussent apparues rapidement, leur écho n'a pu parvenir au pape et l'inquiéter que dans le courant de l'année 578, sous le pontificat de Benoît.

Or précisément, en 579, d'après Ménandre, une ambassade envoyée par le Sénat partit de Rome pour solliciter l'aide de Constantinople contre les Lombards[158] et les ambassadeurs furent accompagnés de délégués du pape, désignés par Ménandre comme des *hiéreis*[159], c'est-à-dire des clercs du sanctuaire ou clercs majeurs : prêtres,

150. Sur les diacres régionaires, voir p. 475 et n. 164.
151. Bède, II, 1, 3 (t. 1, p. 272-274).
152. PD, VII (p. 10[84-88]), et JD, I, 25-26 (col. 72[C]) : voir plus bas, n. 172 et 173.
153. Pietri, *Roma christiana*, p. 682.
154. *LP*, p. 19 et 309.
155. C'est l'âge requis depuis le canon 16 du concile de Carthage en 419 ; il était respecté à Rome : Pietri, *Roma christiana*, p. 693-694.
156. Voir plus loin, p. 481.
157. *Morales*, XIV, 73 (t. 3, p. 436) et 74 (t. 3, p. 438) cite un *libellus* ou *liber de resurrectione*, écrit par Eutychès.
158. Ménandre le Protecteur, *Excerpta de Legationibus*, éd. R. Blockley, *The History of Menander the Guardsman: Introductory Essay, Text, Translation and Historical Notes*, Liverpool 1985 [Arca 17], § 29 (éd. Blockley, fr. 24, p. 283, datation proposée : 579). La date se déduit de celle d'une précédente ambassade reçue par le césar Tibère en 577 / 578 : *ibid.*, § 25 (éd. Blockley, fr. 22, p. 196-197). Tibère est maintenant *basileus* depuis la mort de Justin le 5 octobre 578.
159. … ἅμα ἱερεῦσιν ἐκ τοῦ προεστῶντος τῆς ἐν Ῥώμῃ…

diacres ou sous-diacres. Au nombre de ceux-ci pouvait donc figurer un diacre apocrisiaire du pape auprès du nouvel empereur et du nouveau patriarche, Grégoire en l'occurrence. Cette année-là, 579, le trône pontifical devait rester vacant entre la mort de Benoît, le 30 juillet, et la consécration *absque iussione principis* de Pélage, le 26 novembre[160]. Si l'on suit la *Vie* (§ 35) selon laquelle Benoît mourut alors que Grégoire était en fonction à Constantinople, le pape évoqué par Ménandre serait donc Benoît, précisément alerté depuis l'année précédente par les bruits en provenance de la capitale.

Dans cette hypothèse, que l'on fonde sur Ménandre, Grégoire serait parti comme apocrisiaire dans la première moitié de l'année 579[161], un peu plus d'un an après son ordination diaconale que l'on a placée plutôt en décembre 577. Au moment de son départ il aurait eu sans doute 27 ans, 39 ans selon la chronologie reçue.

Le délai fut donc court entre l'ordination diaconale et l'envoi comme apocrisiaire, ce que Grégoire lui-même ne manqua pas d'interpréter[162]. Mais il n'y avait là rien de vraiment surprenant. La succession de ces deux nominations correspond en effet à un profil de carrière fort bien connu dans la Rome de ce temps, où se distinguaient depuis longtemps déjà carrière presbytérale et *cursus* diaconal[163]. Tandis que le collège presbytéral, d'environ une centaine de prêtres en 595, avait en charge la pastorale des églises titulaires de la ville et exerçait une mission de type liturgique, le collège diaconal, plus restreint et dominé par les sept diacres régionaires sous la direction d'un archidiacre, était responsable de l'administration de l'assistance dans le cadre des sept régions qui découpaient le territoire de Rome[164]. Mais en outre, et à la différence des prêtres, les membres du collège diaconal, fréquemment issus des services de l'administration pontificale, avaient également un rôle majeur dans l'administration du patrimoine apostolique et étaient souvent impliqués dans de multiples tâches à Rome, en Italie, mais aussi à Constantinople comme apocrisiaires[165]

160. *LP*, p. 309.

161. Voir aussi Müller, *Führung*, p. 67.

162. Voir plus bas, p. 477 et n. 171.

163. Sur le développement qui suit, voir Pietri, *Roma Christiana* 1, p. 624-638, 645-659, 693-696, 708-718, et ses trois articles réimprimés dans Id., *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique.* 1, *Roma christiana. Empire et Église. Patristique et ecclésiologie*, Rome 1997 (Collection de l'École française de Rome 234) : Clercs et serviteurs laïcs de l'Église romaine au temps de Grégoire le Grand, dans *Grégoire le Grand. Colloque, Chantilly 15-19 sept. 1982*, éd. J. Fontaine, R. Gillet et S. Pellistrandi, Paris 1986 (Actes des Colloques internationaux du CNRS), p. 107-121 (réimpr. p. 101-116) ; Régions ecclésiastiques et paroisses romaines, dans *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne (sept. 1986)*, Rome 1989 (Publications de l'École française de Rome 123), t. 2, p. 1035-1062 (réimpr. p. 173-200) ; La Rome de Grégoire, dans *Gregorio Magno e il suo tempo, XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collab. con l'École Française de Rome (Roma, 9-12 maggio 1990)*, 2 vol., Rome 1991 (Studia Ephemerides « Augustianum » 33-34), t. 1, p. 9-32 (réimpr. p. 77-100).

164. V. Saxer, La Chiesa di Roma dal v al x secolo. Amministrazione centrale e organizzazione territoriale, dans *Roma nell'alto Medioevo*, Spolète 2001 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 48), t. 2, p. 493-632, ici p. 538-543.

165. Pélage Ier (556-561) avait été diacre et apocrisiaire et on connaît sous le pontificat de Grégoire une série continue de diacres et apocrisiaires : Honorat (590-593), Sabinianus (593-597), Anatolius (597-602). Sur les apocrisiaires romains à Constantinople à cette époque, voir C. Fraisse-Coué, Grégoire et l'Orient, dans *Églises d'Orient et d'Occident*, p. 885-913, ici p. 885-889.

ou dans divers conciles[166]. Dans l'Église romaine, le collège diaconal ne menait donc pas, comme on le pense, à la prêtrise, mais ses membres constituaient une petite élite nécessairement cultivée et très au fait des réalités romaines, souvent liée à l'aristocratie, engagée dans les affaires de l'Église et proche collaboratrice du pape. Mieux même, à l'intérieur de ce collège, les chances d'accéder au pontificat étaient sérieuses : « En pratique, à chaque génération, le diaconat donne un évêque au clergé romain[167]. »

Ainsi, le texte géorgien introduit dans les années pré-monastiques de Grégoire un projet de mariage attribué à Gordien et une complicité avec Sylvie, qui montrent Grégoire pris entre deux influences, paternelle et mondaine, maternelle et religieuse. Mais, en rajeunissant Grégoire, il conduit, du moins à titre d'hypothèse, à reconsidérer les jalons chronologiques de son itinéraire et à faire des années 577-579 des années-charnières qui engagèrent Grégoire, devenu higoumène, dans une carrière ecclésiastique de type diaconal dont l'initiative vint de celui que le texte appelle le pape Agathon.

Grégoire et le pape Agathon/Benoît

Agathon apparaît derrière chaque étape de la carrière pré-pontificale de Grégoire : ce fut lui qui le convainquit d'accepter l'higouménat (§ 17-18), qui lui conféra la consécration diaconale en décembre 577 (§ 19) et le nomma apocrisiaire dans la première moitié de l'année 579 (§ 24), avant de mourir pendant le séjour de son envoyé dans la capitale (§ 35), du moins selon des hypothèses nées du texte géorgien.

Agathon désigne ici Benoît Ier, consacré le 2 juin 575 pour succéder à Jean III, mort le 13 juillet 574[168], mais je ne connais aucune attestation latine de ce second nom. Je n'en ai trouvé qu'une, en grec, dans un texte écrit vers 593 et qui appelle Benoît (peu après sa mort) Bonosos[169] ; c'est ce nom, dérivé selon toute vraisemblance du latin *bonus*, en grec ἀγαθός (*agathos*), que l'on retrouve derrière la forme géorgienne *ałaton*, évidente translittération du grec. Dans le texte grec perdu, Benoît pouvait donc être appelé Bonosos. Cependant je ne connais aucun texte latin ayant désigné Benoît Ier sous les noms de Bonosus ou de Bonus qui ne sont pourtant pas absents de l'anthroponymie paléochrétienne[170].

Le rôle attribué à Benoît Ier dans la vie de Grégoire est l'une des grandes originalités du texte géorgien, car rien de tel ni d'aussi clair ne ressort des sources latines.

166. Saxer, La Chiesa (cité n. 164), p. 543.

167. Pietri, *Roma Christiana*, p. 718. Plusieurs papes passèrent directement du diaconat au pontificat : Sirice (384-399), Célestin Ier (422-432), Vigile (537-555), Pélage Ier (556-561), Grégoire Ier (590-604), Grégoire II (715-731). Léon Ier (440-461) était archidiacre, tout comme Jean Ier (523-526).

168. F. Baix, Benoît Ier, *DHGE* 8, 1935, col. 7-9 ; C. Sotinel, Benoît Ier, dans *Dictionnaire historique de la Papauté*, éd. Ph. Levillain, Paris 1994, p. 198-199 ; O. Bertolini, Benedetto I, papa, *DBI* 8, 1966, p. 324-325 ; Id., Benedetto I, dans *EncP*, p. 539-541.

169. Évagre, *Histoire ecclésiastique*, éd. J. Bidez et L. Parmentier, Londres 1898 : V, 16, p. 212.

170. *PIC* 1, p. 344-350, relève six Bonosus et onze Bonus. Pour une période plus restreinte (527-641), *PLRE* 1, p. 239-245, cite deux Bonosus et dix Bonus.

Grégoire, qui connaissait évidemment le responsable de ses promotions comme diacre et apocrisiaire, n'a désigné nommément personne, se contentant de suggérer la mise en œuvre d'un plan le concernant, forcément ourdi par une seule et même personne[171]. Les informations parvenues jusqu'à Bède lui ont permis de rapprocher également les deux promotions qu'il impute sans s'avancer à la *sedes apostolica* en général[172]. Paul Diacre met explicitement un seul et même *Romanus pontifex* derrière les deux nominations, à peine séparées par « et peu de temps après »[173] ; ce *pontifex* reste malheureusement anonyme. On n'en est que plus frappé par les précisions que Jean Diacre introduit sans explications, un siècle et demi plus tard, dans le texte de Paul Diacre, qu'il suit par ailleurs dans ce passage quasi littéralement : Benoît Ier est le responsable du diaconat, Pélage II celui de la nonciature[174] ; en ce qui concerne ce dernier, il est possible que Jean Diacre, ayant découvert dans le *scrinium* pontifical des lettres de Pélage II adressées à l'apocrisiaire Grégoire[175], ait attribué à Pélage sa nomination. D'une manière générale la littérature scientifique tend plutôt à suivre Jean Diacre et à tout attribuer à Pélage[176].

Cependant, en l'absence de convergence des sources, rien n'empêche de prendre au sérieux l'hypothèse géorgienne. À bien examiner les faits, elle n'a rien d'invraisemblable, au contraire.

Benoît Ier avait été consacré le 2 juin 575, après l'élection qui suivit, à une date inconnue, la mort de Jean III (13 juillet 574). Benoît était un Romain. Quels qu'aient été alors son âge et sa carrière antérieure au sein de l'Église, toutes choses que nous ignorons, il ne pouvait pas ne pas avoir connu Grégoire, brillant préfet de la ville qui avait souscrit deux ans auparavant un document ecclésiastique important[177],

171. *Morales*, *Lettre-Dédicace* (t. 1, p. 115) : « À l'époque même où j'accédai au ministère de l'autel, on fit en sorte à mon insu que j'accepte le fardeau de l'ordre sacré, pour que je monte plus librement la garde (*licentius excubarem*) dans un palais terrestre. »

172. Bède, II, 1, 3 (t. 1, p. 272-274) : *dum primo de monasterio abstractus ad ministerium altaris ordinatus atque Constantinopolim apocrisiarius ab apostolica sede directus est…*

173. PD, VII (p. 10[84-88]) : *Denique cernens Romanus pontifex, qui tunc Ecclesia praeerat, virtutum gradibus Gregorium ad alta conscendere, eum abstractum a monasterio ecclesiastici ordinis officio sublimavit levitamque septimum ad suum adiutorium ascivit, nec multo post pro responsis ecclesiasticis ad urbem Constantinopolim apocrisarium direxit.*

174. JD, I, 25-26 (col. 72[C]) : *Denique cernens Benedictus, venerabilis pontifex*, *virtutum* […] *conscendere, violenter eum a quiete monasterii sui abstrahens ecclesiastici ordinis officio sublimavit levitamque septimum ad suum adiutorium consecravit ; nec multo post pro responsis ecclesiasticis ad urbem Constantinopolim Pelagio praesule destinatur…*

175. JD, I, 31 (col. 75[CD]), notamment la lettre adressée par Pélage à l'apocrisiaire Grégoire en 584 et citée par Jean Diacre dans le paragraphe suivant (voir n. 189).

176. Pour *PIC* 1, p. 946, Pélage est « vraisemblablement » l'auteur des deux nominations ; de même chez Pietri, Fraisse-Coué, Grégoire le Grand (cité n. 128), p. 842 ; Boesch Gajano, *Grégoire*, p. 42 ; Ead., Gregorio I (*DBI*, cité n. 131), p. 112 ; C. Sotinel, Pelagio II, dans *EncP*, p. 541-546, ici p. 541 ; O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio et ai Longobardi*, Bologne 1941, p. 224-225 ; Id., Benedetto I (*DBI*, cité n. 168), p. 324-325. Le diaconat n'est pas cité par Castaldi, *Biografia* (cité n. 131), p. 35, qui hésite à attribuer à Pélage l'envoi comme apocrisiaire. Restent indécis W. M. Gessel, Gregor I., der Grosse, *Lexikon fur Theologie und Kirche* 4, Fribourg / Rome / Vienne 1995, col. 1010-1013 ; Gillet, Grégoire Ier le Grand (cité n. 131), col. 1392 ; Müller, *Führung*, p. 66.

177. Voir plus haut, n. 126.

rejeton d'une haute famille sénatoriale qui avait déjà donné au moins un pape à Rome[178] et dont le père, en tant que *regionarius*, c'est-à-dire peut-être alors *defensor*, avait eu avec les milieux pontificaux des rapports certains que Grégoire se plut à souligner[179]. Au moment de son avènement comme pape, Benoît devait donc connaître Grégoire, son réseau familial, sa compétence administrative, l'expérience de Rome qui en découlait, sans doute aussi sa double culture et certainement sa récente renonciation au monde qui avait dû faire du bruit et qui témoignait de sa foi. Peut-être Benoît fut-il même associé à la consécration du monastère Saint-André[180].

On peut donc comprendre que, devenu pape, Benoît Ier ait souhaité adjoindre à son administration, au sein du collège diaconal, un homme à la stature prometteuse, mais alors simple moine. Il en avait grand besoin. Le contexte nouveau, créé dans le courant de l'année 574 par les Lombards[181], était préoccupant pour Rome qui touchait alors « le bas de la pente »[182] ; une intervention militaire de Constantinople échoua en 576[183], une autre fut sollicitée en vain en 577[184] tandis que les Lombards se renforçaient à Spolète[185]. La situation devenait difficile dans Rome comme on le voit encore aux signes de sympathie et de solidarité venus de Constantinople sous Justin Ier, dans des années que l'on peine à préciser : croix-reliquaire tutélaire envoyée par l'empereur[186] ou secours en blé à la ville dépêché par le même Justin[187]. Des problèmes, de nature ecclésiastique, persistaient, comme

178. Son bisaïeul Félix III (483-492).

179. Müller, *Führung*, p. 20-21, souligne que le portrait de Gordien, placé par Grégoire dans l'atrium du monastère, représente Gordien debout devant saint Pierre assis, qui tient sa main droite dans la sienne (voir JD, IV, 83, col. 229B).

180. Tout dépend bien sûr de la date de fondation du monastère. Comme le rappelle Müller, *Führung*, p. 30, le canon 4 du concile de Chalcédoine impose la présence de l'ordinaire du lieu, ici l'évêque de Rome, à la consécration d'un monastère.

181. Après l'assassinat du roi Cleph (printemps / été 574), les ducs de plus en plus autonomes profitèrent d'un interrègne de dix ans pour développer leurs incursions en Italie centrale.

182. Selon l'heureuse expression de P. Delogu, Le passage de l'Antiquité au Moyen-Âge, dans *Rome au Moyen Âge*, éd. A. Vauchez, Paris 2010, p. 39-88, ici p. 45-46.

183. *PLRE* 3A, *s.v.* Baduarius 2, p. 164-165 ; *PIC* 2, *s.v.* Baduarius, p. 249.

184. D'après Ménandre le Protecteur, *Excerpta de Legationibus* (cité n. 158), § 25 (= éd. Blockley, fr. 22, p. 196-197 ; datation proposée : 577 ou 578), Pamphronius, probable préfet de la ville, avait apporté au césar Tibère 3 000 livres d'or pour le convaincre de mener une expédition en Italie contre les Lombards ; il rentra en 578 avec son or et de bonnes paroles ; Bertolini, *Roma* (cité n. 176) ; *PLRE* 3B, *s.v.* Pamphronius, p. 962-963 ; Müller, *Führung*, p. 48.

185. Faroald, commandant lombard dans l'armée de Baduarius, rompit avec les Byzantins après leur défaite et fit de Spolète en 976 le centre d'un duché lombard.

186. On ne semble plus contester l'attribution à Justin Ier de l'envoi à Benoît Ier d'une célèbre croix-reliquaire de bronze couvert d'argent doré (maintenant dans le Trésor de Saint-Pierre), dont l'inscription appelle sur Rome le secours céleste : *Ligno quo Christus humanum subdidit hostem dat Romae Iustinus opem et socia decorem* ; reproduction dans Bertolini, Benedetto I, *EncP* (cité n. 168), p. 540.

187. Paul Diacre, *Histoire des Lombards*, III, 11 (éd. L. Capo, *Paolo Diacono, Storia dei Longobardi*, Milan 2006[7] [Scrittori greci e latini], p. 138). À rapprocher de LP, 1, p. 19, sous Benoît Ier : *Roma periclitaretur fame et mortalitate*.

les suites que le nouvel évêque d'Aquilée / Grado, Élia (571-586), semblait vouloir donner à la querelle des Trois Chapitres[188] ; d'autres, on l'a vu, allaient naître à Constantinople, ajoutant aux préoccupations causées par les Lombards[189] une raison supplémentaire de veiller à ce qui se passait dans la capitale : plus tard, devenu apocrisiaire, Grégoire, employant une expression dont il ne pouvait ignorer le sens, devait se dire chargé de « monter la garde (*excubere*) » dans le palais impérial[190].

La *Vie* est donc crédible lorsqu'elle montre Benoît Ier saisissant l'occasion de la succession de l'abbé Valentio, en 577, pour conférer à Grégoire au mois de décembre une ordination diaconale, précédée ou accompagnée de la bénédiction abbatiale (§ 19). Les deux charges peuvent sembler difficilement compatibles ; mais si le pape voulait faire entrer Grégoire dans le collège diaconal, lui ouvrant ainsi un cursus dont on ne devinait pas encore l'aboutissement, peut-être valait-il mieux, compte tenu des missions qui pouvaient lui être affectées, qu'il ne fût pas un simple moine[191]. Grégoire n'avait donc peut-être pas tort de s'être senti, rétroactivement, pris dans un plan, comprenons une carrière, celle que Benoît commença à lui dessiner en 577[192].

L'higoumène et diacre Grégoire resta apocrisiaire sous le successeur de Benoît Ier, Pélage II, lui aussi un Romain de souche, qui le maintint en fonction pendant quelques années avant de le rappeler. On ne peut préciser la date à laquelle prit fin le séjour de Grégoire à Constantinople, sous Maurice, empereur depuis le 14 août 582 (§ 34). Il n'était pas encore rentré en octobre 584[193] ; il l'était probablement en 585 / 586[194], peut-être seulement en décembre 587[195]. Il y a donc une marge

188. G. Braga, Elia, *DBI* 42, 1993, p. 446-448. Élia devait réunir entre 577 et 582 (peut-être le 3 novembre 579) un concile régional qui réaffirma des positions théologiques contraires à celles de Rome.

189. La lettre que Pélage II adressa à Grégoire le 4 octobre 584 montre que la papauté attendait de ses apocrisiaires une intervention dans les questions militaires : Grégoire était chargé d'agir auprès de l'empereur pour qu'il envoie des secours contre les Lombards (Pélage, *Ep.app.*, 2, éd. P. Ewald et L. Hartmann, *Gregorii I Papae Registrum epistolarum*. 2, *Libri VIII-XIV*, Berlin 1899 [MGH. Epistolae 2] [réimpr. Munich 1978], appendices II-III, p. 440-467, ici p. 440-442) ; Boesch Gajano, *Grégoire*, p. 48.

190. Voir plus haut, n. 171. Le corps des Excubites (créé vers 460), sous l'autorité d'un comte, était cantonné dans le Palais impérial et formait la principale garnison de Constantinople ; Justin II leur devait son élection et Tibère, avant d'être nommé césar, avait été lui-même comte des Excubites. Grégoire avait vécu suffisamment longtemps au Palais pour ne pas l'ignorer.

191. Je ne sais pas s'il y eut, avant Grégoire, d'autres moines devenus diacres.

192. Voir p. 477 et n. 171.

193. Date de la lettre citée n. 189.

194. On lui attribue la rédaction de la 3e lettre de Pélage II, en 585, aux évêques d'Istrie : Pélage (cité n. 189), *Ep.app.*, 3, p. 449-467 ; P. Meyvaert, A Letter of Pelagius II Composed by Gregory the Great, dans *Gregory the Great: A Symposium*, éd. J. C. Cavadini, Notre-Dame/ Londres 1995, p. 94-116 ; Boesch Gajano, *Grégoire*, p. 52-53. Cette attribution est cependant parfois encore contestée : Braga, Elia (*DBI*, cité n. 188).

195. Il fait à cette date, en qualité de diacre, une donation à l'abbé Maximien : *Gregorii I Papae Registrum epistolarum* (cité n. 189), app. I, p. 437-439. *PIC*, p. 949 n. 52. Boesch Gajano, *Grégoire*, p. 41. Mais Bartola, *Il regesto* (cité n. 26), p. 4-8, qui édite ce document comme le premier des actes conservés du monastère Saint-André, rappelle les doutes qui existent sur son authenticité.

d'incertitude de deux ans environ[196] et l'on peut seulement dire que Grégoire resta dans la capitale impériale de 6 à 8 ans et qu'il avait donc entre 33 et 35 ans lorsqu'il revint à Rome selon l'hypothèse géorgienne, environ 42 ou 45 selon la chronologie reçue.

Ainsi, le choix d'une vie monastique a bien relevé du seul Grégoire, mais les premières étapes de sa carrière ecclésiastique pourraient être dues à Benoît Ier dont la *Vie de Grégoire* propose de revisiter le pontificat, un pontificat court (4 ans, 1 mois et 28 jours), mais marqué d'un discernement chargé d'avenir, puisque, après le retour de Grégoire à Rome, 3 à 5 ans à peine allaient s'écouler avant son élection comme pape le 3 septembre 590, ce qui parachève le profil idéal de la carrière d'un diacre romain. Il aurait eu environ 38 ans si l'on suit le texte géorgien, 50 dans la chronologie reçue[197].

On peut récuser le schéma chronologique et la place accordée au pape Benoît par le texte géorgien ou du moins s'en méfier parce qu'ils résultent d'une tradition éloignée du monde occidental et procédant d'un texte perdu. Pourtant la reconstitution qu'elle dessine de la carrière de Grégoire ne manque pas de cohérence et s'inscrit bien dans ce que l'on sait du contexte de l'époque. Rappelons enfin que la source du texte géorgien est grecque : comme nous aurons l'occasion de l'établir, l'origine romaine du texte grec ne fait aucun doute, son ancienneté non plus. D'inspiration occidentale et romaine, la tradition géorgienne mérite d'être prise au sérieux.

De Rome à Constantinople : l'ange et Grégoire

À partir du départ de l'apocrisiaire Grégoire à Constantinople, la *Vie* s'attache à mettre en scène une série d'événements, dont chacun correspond à un trait caractéristique bien connu de Grégoire : son orthodoxie, sa charité, sa foi en Dieu, son activité littéraire, son esprit missionnaire. Le texte, glissant d'un strict *bios* à une *politeia*, tend alors à souligner le lien particulier tissé entre Grégoire et Dieu dès son séjour à Constantinople et qui, de plus en plus explicite sous son pontificat, se traduisit par la présence constante d'un ange à ses côtés et d'autres manifestations surnaturelles.

L'ange de Constantinople

La première manifestation d'un ange dans la vie de Grégoire eut lieu à Constantinople où Grégoire demeura en tant qu'apocrisiaire pendant six ou huit ans[198].

196. En 585 : Müller, *Führung*, p. 110. En 585 ou en 586 : Gillet, Grégoire Ier le Grand (cité n. 131), col. 1392. Peut-être dès 585/586 : *PIC*, p. 947. Peu avant décembre 587 : Boesch Gajano, Gregorio I (*DBI*, cité n. 131), p. 113.

197. La Novelle 123 de Justinien, § 13, fixe à 35 ans l'âge minimum requis pour la consécration d'un évêque.

198. De ces années on sait ce qu'en dit Grégoire dans *Morales*, XIV, 72 (reconstitution d'une petite communauté monastique, début de l'exégèse du Livre de Job, lutte contre les idées d'Eutychès) et ce que sa correspondance ultérieure révèle des contacts personnels qu'il établit en Orient ; mais il est pratiquement impossible de préciser la chronologie de ces années. Voir Boesch Gajano, *Grégoire*, p. 42-50, et surtout Müller, *Führung*, p. 79-99.

L'événement le moins mal connu de cette période, évoqué par Grégoire lui-même, concerne le règlement des questions dogmatiques soulevées par le patriarche Eutychès, dont la *Vie* avait fait l'objet même de la mission de Grégoire et auquel elle accorde maintenant plusieurs paragraphes (§ 29-33).

Sur le fond qui touche à l'histoire du dogme, la *Vie* n'apporte rien que nous ne sachions déjà[199]. Mais elle offre une version du déroulement des faits singulièrement différente de celle que donne toute la tradition latine à partir de ce qu'en a dit Grégoire[200]. Celui-ci n'a pas fait un récit en forme des événements ; il se contente de parler des arguments qui furent échangés, d'évoquer le livre écrit par Eutychès, de souligner en quelques formules la durée (*longa contentione*) et l'âpreté (*gravissima simultatio*) d'échanges prolongés en une discussion tendue qui ne déboucha sur rien, du moins jusqu'à ce que l'empereur Tibère ait décidé d'intervenir personnellement ; après avoir entendu séparément les deux parties, lu et réfuté personnellement le livre d'Eutychès, Tibère conclut à la nécessité de brûler l'ouvrage incriminé. Chose qui fut sans doute faite. Les deux adversaires tombèrent alors malades simultanément ; mais, tandis que Grégoire se rétablissait, Eutychès mourut très rapidement, le 6 avril 582, après avoir reconnu ses erreurs[201]. L'affaire en somme se termina bien.

Grégoire ne fait preuve d'aucun triomphalisme dans sa version des faits : c'est l'empereur qui a mis fin à une très pénible querelle (*gravissima simultatione resilire*) et Grégoire s'est bien abstenu par la suite de la ranimer[202]. À aucun moment, la tradition latine ne présente donc l'issue du conflit comme une victoire personnelle de l'apocrisiaire ; si l'orthodoxie qu'il défendait l'a emporté, c'est parce que, de manière pressante (*instantia*) l'empereur a broyé (*comminuit*) définitivement l'hérésie[203] et parce que sa décision a été confirmée par une sorte de jugement de Dieu : « le méchant » mourant, heureusement mais discrètement converti[204].

199. Voir Y.-M. Duval, La discussion entre l'apocrisiaire Grégoire et le patriarche Eutychios au sujet de la résurrection de la chair. L'arrière-plan doctrinal oriental et occidental, dans *Grégoire le Grand. Colloque* (cité n. 163), p. 347-366. Les idées d'Eutychès sur la résurrection s'inscrivent dans le prolongement de l'aphthartodocétisme qui affirmait l'incorruptibilité du corps du Christ sur la croix et l'impossibilité de sa mort. Grégoire, dans *Morales*, XIV, 72 (t. 3, p. 434[1-3]), les résumait ainsi : « Notre corps dans la gloire de la résurrection sera impalpable, plus subtil que les vents et l'air (*impalpabile, ventis aereque subtilius*), comme l'a écrit Eutychius, évêque de la ville de Constantinople. » Voir *Vie*, § 22.

200. *Morales*, XIV, 72-74 (t. 3, p. 432-438), suivi par Bède, II, 1, 2-4 (t. 1, p. 275-277), PD, VII-IX (p. 10-12), JD, I, 28-30 (col. 73[C]-75[C]). La tradition grecque présente elle aussi un autre point de vue sur ce débat dans la *Vie d'Eutychès* : Eustratius, *Vita Eutychii patriarchae constantinopolitani*, éd. C. Laga, Turnhout 1992 (Corpus christianorum. Series Graeca 25).

201. Dans la *Vie d'Eutychès* il est aussi question du livre du patriarche et des objections qu'il suscita, mais sans aucune mention de Grégoire ; le patriarche mourut après sept jours d'une brusque maladie, en excellente entente avec l'empereur et sans qu'il soit dit qu'il ait changé d'avis.

202. *Morales*, XIV, 74 (t. 3, p. 438).

203. Bède, II, 1, 4 (t. 1, p. 276[23-28]), repris par PD, IX (p. 13[128-132]).

204. JD, I, 30 (col. 75[C]) : Eutychès mourant montrait la peau de sa main à ses visiteurs en disant : « Je confesse que nous ressusciterons tous dans cette chair. »

La *Vie* écrit l'histoire différemment, en ne parlant ni du livre contesté ni de la longueur des discussions ni de l'intervention et du jugement de l'empereur ni de la double maladie des protagonistes ni de la conversion d'Eutychès *in articulo mortis*. Dans la *Vie*, la controverse est devenue une joute oratoire publique de trois jours (§ 29-31), organisée sous l'égide du patriarche, victime plus que responsable de « paroles vaines » (§ 22). La joute oppose Grégoire à des « philosophes » et surtout à leur « chef » dont on ignore tout mais qui n'est pas le patriarche (§ 31). Or, bien que « rempli de la grâce de l'Esprit saint » et usant « de paroles divines », Grégoire ne réussit pas à vaincre l'obstination du « chef des philosophes » et à mettre fin à son emprise sur « le peuple et les évêques » (§ 31).

Tout commence donc dans la *Vie* par un insuccès de Grégoire, mais c'est pour mieux le transformer en triomphe public. Car, après ces trois jours de débats infructueux, l'anonyme et entêté « chef des philosophes » fut frappé par l'épée invisible d'un ange et mourut sur le champ (§ 32) ; Grégoire fut alors publiquement acclamé, tous, patriarche en tête, se ralliant à son enseignement (§ 33), à la grande joie de l'empereur (§ 34).

Comme dans les traditions latines, orthodoxie et unité ont donc été rétablies, mais sans qu'ait été mis en avant le rôle décisif de l'empereur, sans qu'un jugement de Dieu ait conduit à la mort d'Eutychès. En créant un « chef des philosophes » distinct du patriarche qui peut ainsi ainsi être épargné et garder la face, et en faisant de l'empereur non l'arbitre, mais un simple témoin et spectateur, la *Vie* met surtout en scène, au cœur de Constantinople, le triomphe public du diacre et apocrisiaire romain Grégoire, reconnu par tous comme le détenteur des paroles de vérité, grâce à l'intervention publique et décisive d'un ange. C'est par ce triomphe de Grégoire le Romain, reconnu dans la capitale de l'Empire par le peuple, le patriarche et l'empereur, que la *Vie* résume les années d'apocrisiaire de Grégoire. De ce triomphe un ange invisible fut l'artisan essentiel.

Saint Pierre

Après son retour à Rome Grégoire reprit la vie monastique dans le monastère Saint-André (§ 37) jusqu'à son élection au pontificat (§ 50-58). La *Vie* met ici brièvement l'accent sur ses travaux d'écriture – de « calligraphie » (§ 38) – et sur ses œuvres de charité (§ 39) pour donner plus longuement un seul exemple de ces dernières (§ 40-49), exemple sur lequel on reviendra après avoir au préalable évoqué l'élection au pontificat, racontée dans les paragraphes qui suivent (§ 50-58) : cet événement donne lieu à une manifestation surnaturelle, discrète toutefois, puisque réservée au seul Grégoire.

Les circonstances de l'élection de Grégoire sont bien connues : son prédécesseur Pélage mourut le 5 février 590 au cours d'une épidémie de peste, consécutive à une dramatique inondation du Tibre[205]. Élu *a clero et populo*, le diacre Grégoire, invoquant sa mauvaise santé[206], essaya de manœuvrer pour éviter cette élection,

205. Boesch Gajano, *Grégoire*, p. 54-63 ; Müller, *Führung*, p. 111-118.

206. *Gregorii Turonensis Historia Francorum* (cité n. 149), X, 1 (p. 407$^{6-8}$) ; *Morales*, *Lettre-dédicace*, 5$^{189-192}$ (t. 1, p. 6) ; Bède, II, 1.5 (t. 1, p. 278) ; PD, XIII (p. 22-23$^{235-238}$) ; JD, II, 34-44 (col. 77^{C}-81^{B}).

demandant en vain par lettre à l'empereur Maurice de la refuser et au patriarche Jean IV le Jeûneur de s'y opposer ; une ultime tentative de fuite échoua, ses poursuivants l'ayant, dit-on, repéré grâce à une colonne de feu[207]. Grégoire fut donc consacré six mois après la mort de Pélage le 3 septembre 590.

Sans insister sur la mort de Pélage (§ 50), la *Vie* souligne elle aussi le choix unanime des Romains (évêques, aristocrates, peuple), qui, « sous l'action de Dieu », se porta sur Grégoire, lequel argua de son indignité et de sa santé pour refuser (§ 53), tandis que de Constantinople arrivaient la *jussio* de l'empereur Maurice et l'approbation du patriarche Jean IV le Jeûneur (§ 50-52) qui renforcèrent la volonté des Romains. Rien de nouveau donc.

Mais l'originalité de la *Vie* réside dans la non-mention de la fuite de Grégoire, remplacée par sa simple demande d'un délai pour prier (§ 54). C'est au cours de ce délai que saint Pierre se manifesta la nuit à Grégoire (§ 55), pour lui renvoyer en quelque sorte les paroles mêmes que le Christ ressuscité lui avait adressées pour lui confier son Église : « Si tu m'aimes, pais mes brebis »[208] : il adoubait ainsi comme son successeur un Grégoire qui n'eut plus qu'à se soumettre. La colonne de lumière qui vint plus tard l'irradier, assis « sur le trône du chef des apôtres » (§ 57-58), devait matérialiser cet accord du ciel et de la terre et sceller la concorde de Rome et de Constantinople autour du diacre Grégoire, une concorde déjà manifestée autour de l'apocrisiaire. Un tableau édifiant du « bon pasteur » Grégoire confirme ensuite au § 59 que le nouvel élu se conforma en tout au Christ.

Cependant, si l'intervention de saint Pierre, connue du seul Grégoire, a bien été décisive dans son acceptation d'un ministère pontifical préparé à Constantinople, le passage qui lui est consacré est en réalité la partie centrale d'un triptyque formé avec les deux récits qui l'encadrent, consacrés l'un à un pauvre naufragé, l'autre à un convive imprévu.

La révélation de l'ange gardien

Le premier passage (§ 40-49) raconte comment le moine Grégoire, non encore pape et qui s'adonnait à l'écriture dans sa cellule, fut dérangé le même jour et à trois reprises par un capitaine de navire ruiné par un naufrage ; Grégoire fit chaque fois la charité au quémandeur importun : six *nomismata* les deux premières fois, une coupelle d'argent envoyée par sa mère Sylvie en dernier lieu. Ce récit est bien l'illustration de la charité de Grégoire, évoquée précédemment au § 39, une charité admirable tant par la patience du moine que par sa générosité, mais ce qui pourrait n'être lu que comme un bel *exemplum* trouve en réalité sa signification, au-delà de l'élection de Grégoire au trône de saint Pierre, dans un second récit (§ 60-74).

On y voit Grégoire, devenu pape, recevoir douze pauvres à sa table, selon une coutume quotidienne des évêques de Rome, et découvrir parmi eux un treizième pauvre, non invité, visible de lui seul ; frappé par son insolite présence et par son allure changeante, il l'interroge discrètement après le repas. Ce treizième convive

207. Alors qu'il s'était réfugié dans une caverne, une colonne de feu descendue du ciel sur lui révéla sa cachette.

208. Voir Jn 21, 15-17.

lui fait une première révélation : il n'est autre que le pauvre naufragé, que nous avons rencontré plus haut ; depuis qu'il l'a si généreusement et patiemment secouru, Dieu a décidé qu'il deviendrait le successeur de saint Pierre dont il imitait si bien la vertu (§ 67). À Grégoire qui s'étonne que les ordres de Dieu aient ainsi été connus du pauvre, ce dernier fait une seconde révélation : il est en réalité un ange ; autrefois chargé, sous l'aspect d'un naufragé, de vérifier la sincérité de la charité du moine, il a été depuis affecté par Dieu à Grégoire comme son ange gardien. Émerveillé de ce qu'« une petite offrande de rien » lui ait valu si grande récompense, Grégoire, en adoration, évoque la gloire « qui sera accordée à ceux qui accomplissent ses commandements et pratiquent une véritable et large miséricorde » (§ 72), précisant ensuite à partir de références bibliques qu'il s'agit du royaume des cieux (§ 73). L'histoire s'achève par l'affirmation que l'ange fut désormais le compagnon permanent de Grégoire auquel il se manifesta souvent (§ 74).

Ces deux histoires qui n'en font qu'une encadrent étroitement le récit de l'élection pontificale avec l'apparition de saint Pierre ; elles expliquent les propos de celui-ci : si saint Pierre voit en Grégoire son successeur, c'est parce que Dieu en a décidé ainsi après avoir jugé que sa pratique de la charité le qualifiait pour lui succéder. La charité apparaît ainsi comme une condition *sine qua non* d'un choix qui appartient à Dieu, sans que le pontificat en tant que tel soit défini comme une récompense ou une « rétribution ». Ce qui bouleverse Grégoire et le jette à terre dans un acte d'adoration est le contraste entre le caractère misérable de l'offrande qu'il a faite et l'immensité du contre-don divin (§ 72) : non pas la succession de saint Pierre à laquelle Grégoire ne fait pas même allusion[209], mais la présence désormais permanente à ses côtés d'un ange, protecteur et médiateur, un ange qu'il a vu et auquel il a parlé. Ce don de l'ange et sa présence permanente auprès de Grégoire sont suffisamment extraordinaires[210] pour que devienne crédible la promesse du royaume des cieux, faite à tous ceux qui écoutent et mettent en pratique le commandement de charité de Dieu (§ 72-73). Il y aurait là les débuts d'une belle homélie, mais la *Vie* se contente de conclure (§ 74) : « À partir de ce jour l'ange fut toujours avec le bienheureux Grégoire et il lui apparaissait fréquemment. »

Ces deux récits qui se font écho dans la *Vie*, de part et d'autre de la confidentielle apparition de saint Pierre, au point de ne former qu'une seule histoire ont leurs correspondants chez Jean Diacre, mais traités de manière bien différente[211].

À partir d'un fond identique à celui de la *Vie*, Jean Diacre présente deux récits distincts, entre lesquels s'intercalent de nombreux chapitres, chaque récit étant intégré à un thème. La première partie qui appartient aux développements relatifs aux vertus monastiques de Grégoire est racontée sans le moindre « suspense » puisqu'il est dit dès le début que le naufragé est un ange ; au terme du récit l'auteur affirme que, après la visite de l'ange, Grégoire s'illustra par tant de miracles et de vertus que l'on croyait qu'il gouvernait son monastère associé (*socialiter*) à l'apôtre

209. Pour celui qui se définit comme le *servus servorum Dei*, le pontificat ne peut être qu'un ministère qui exige certainement la charité, mais ne saurait constituer une récompense.

210. Ce qui pose la question du moment où se diffusa vraiment la croyance en un ange gardien affecté à chaque fidèle.

211. Respectivement en I, 10 (col. 66^{A-C}) et en II, 23 (col. 96^{A-D}).

André[212], une allusion intéressante si on la rapproche de la *Vie* qui se prépare ici à parler de saint Pierre et de l'élection pontificale, mais une allusion qui n'annonce rien sur un rôle ultérieur de l'ange.

À la fin de la seconde partie, Grégoire s'émerveille, d'après Jean Diacre, non pas d'une récompense accordée par Dieu, mais bien de deux, et il précise : d'abord le pontificat, puis l'ange[213] ; enfin c'est pour lui seul qu'il évoque la gloire plus grande que des largesses plus grandes laisseraient espérer[214]. Ainsi est introduite la suite du texte : Grégoire, d'autant plus assuré des récompenses éternelles qui l'attendent, multiplie désormais les donations[215], lesquelles font l'objet des chapitres qui suivent (24-30). Le second volet de l'histoire de l'ange sert donc d'introduction aux aspects caritatifs du pontificat de Grégoire. Il ne sera plus question de l'ange dans l'œuvre de Jean Diacre, alors que le texte géorgien, après avoir confirmé la présence permanente de l'ange auprès de Grégoire tout au long de sa vie et même ses apparitions (§ 74), va s'employer à en donner des exemples.

Une même tradition a donc conduit à des développements différents.

Dans la *Vie de Grégoire*, l'ange invisible de Constantinople a précédé l'ange gardien et ses apparitions. Avec son épée qui tranche entre le vrai et le faux, entre le bon et le méchant, l'ange de Constantinople fait plutôt penser à saint Michel ; la *Légende Dorée* devait plus tard associer l'archange à Grégoire, après son retour de Constantinople et avant son élection[216].

Le salut de Trajan et l'ange de la liturgie

La promesse de l'ange d'assister Grégoire tout au long de sa vie et d'être son intermédiaire avec Dieu (§ 71) est illustrée par plusieurs récits qui ponctuent la vie de Grégoire devenu pape. Le premier de ces récits repose sur une tradition particulièrement ancienne et célèbre selon laquelle l'empereur Trajan fut délivré des supplices de l'enfer par l'intercession de Grégoire[217].

212. Voir plus haut, p. 473 et n. 147.
213. JD, II, 23 (col. 96D) : … *tanta mihi retribuit* […] *Dominus, ut et pontificem me sanctae suae Ecclesiae faceret et custodem mihi suum angelum deputaret…*
214. *Ibid.* : … *quanta putem mihi restitui si in praeceptis ejus totis viribus permanens plura studuero de pluribus erogare ?*
215. *Ibid.* : *incipiens tantum largior esse de collato temporali commodo quantum certior de recipiendo praemio eterno*.
216. La peste qui emporta le pape Pélage en 590 aurait cessé lorsque Michel, apparu au sommet du môle, eut remis l'épée à son fourreau ; peu après Grégoire fut élu pape. La *Légende* explique ainsi l'existence, au sommet du môle d'Hadrien (futur Château Saint-Ange), d'un oratoire dit *sanctus Angelus in nubes*, érigé par le pape Boniface III (607) ou IV (608-615) peu après la mort de Grégoire, selon le *Martyrologe d'Adon* : H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation historique du martyrologe romain*, Paris 1908, p. 561. Voir aussi V. CERUTTI, Iconografia di Gregorio Magno. I temi devozionali, dans *Enciclopedia Gregoriana* (cité n. 26), p. 175-177, ici p. 175.
217. Sur la fortune littéraire et iconographique de cette tradition : G. WHATLEY, The Uses of Hagiography. The Legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages, *Viator* 15, 1984, p. 25-63. L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 3, vol. 2, *Iconographie des saints,* Paris 1959, p. 612. CERUTTI, Iconografia (cité note précédente), p. 176.

L'histoire du salut de Trajan pouvait susciter et suscita scepticisme et embarras : pouvait-on vraiment arracher un païen à l'enfer ? L'hagiographe ne livre donc son récit qu'après avoir installé chez son lecteur la certitude que l'union entre l'ange et Grégoire donnait à celui-ci une audace, la *parrèsia*, lui permettant d'obtenir de Dieu l'impossible (§ 76, 80). C'est ainsi que Grégoire aurait confié à l'archidiacre Pierre[218] que l'ange venait participer à chacune des eucharisties qu'il offrait à Dieu (§ 74-75). Je n'ai pu retrouver trace de cette tradition dans les sources latines. Inventée ou reprise, elle se présente ici comme une affirmation qui n'a pas vocation à se développer en récit puisqu'elle correspond à un fait répété. Tenue de Grégoire, *via* l'indiscutable Pierre, elle est ici une vérité incontestable qui sert d'introduction à un récit, déjà problématique au début du VIIIe siècle lorsque l'Anonyme de Whitby nous en laisse la première trace[219].

Émerveillé et presque dubitatif, l'Anonyme se fait en effet l'écho d'une histoire tenue de gens venus de Rome, selon laquelle « l'âme de Trajan fut rafraîchie (*refrigeratam*) ou baptisée par les larmes de Grégoire[220] ». Alors qu'il traversait le Forum de Trajan, Grégoire prit conscience en le regardant (*considerans*) d'une œuvre de miséricorde (*opus elemosinarium*) accomplie par cet empereur et qui était plus digne d'un chrétien que d'un païen. Dans cette œuvre qu'il découvrait (*inveniens*), et que l'Anonyme raconte[221], Grégoire vit l'accomplissement d'un précepte biblique[222] et, ne sachant que faire pour le « rafraîchissement » de l'âme de celui qui avait fait naître en lui la pensée du Christ, il alla à Saint-Pierre verser des torrents de larmes jusqu'à apprendre par une révélation divine qu'il avait été exaucé, mais ne devait plus jamais intervenir ainsi en faveur d'un païen. L'âme de Trajan avait donc été « rafraîchie » grâce aux larmes muettes de Grégoire.

L'histoire devait être ancienne, car elle avait déjà une part d'obscurité ; on comprend mal notamment où et comment Grégoire avait découvert sur le Forum de Trajan l'*opus* qui avait provoqué son émotion. D'autre part la crédibilité du miracle qui y était affirmé était déjà mise en cause par les questions qu'il soulevait sur la possibilité pour une âme condamnée au feu éternel d'en être délivrée et sur la notion de baptême par les larmes[223] ; la demande, au demeurant non formulée, de Grégoire devait être bien excessive ou à peine recevable pour qu'il lui ait été enjoint de ne jamais renouveler pour un autre païen ce qu'il venait de faire pour Trajan. Pourtant la tradition était déjà trop connue pour que l'Anonyme ait pu se dispenser de l'affronter ; il l'a fait prudemment, en préférant parler de rafraîchissement de l'âme (ce qui n'est pas vraiment explicite), plutôt que de salut de Trajan ou de

218. Sur Pierre, ami et interlocuteur de Grégoire dans les *Dialogues*, voir A. DE VOGÜE, dans *Dialogues*, t. 1, p. 44-45, et p. 79-80. Voir encore, plus bas, p. 492, les circonstances de sa mort.

219. AN.WHITBY, chap. 29 (p. 126-128).

220. *Ibid.*, p. 126.

221. Trajan s'était, dit-on (*fertur*), arrêté au cours d'une campagne militaire pour rendre justice à une veuve dont le fils avait été assassiné ; la scène et le dialogue entre Trajan et la veuve sont rapportés.

222. Is, 1, 17-18 : « Jugez l'orphelin et défendez la veuve… »

223. AN.WHITBY, p. 161-163 n. 122.

libération de l'enfer et sans être troublé par l'imprécision du cadre topographique : vu d'Angleterre, cela n'avait pas vraiment d'importance.

L'histoire fut reprise un siècle et demi plus tard par Jean Diacre qui avait lu tout ou partie des œuvres de Grégoire[224]. C'est pourquoi, sans éviter l'obscurité du récit de l'Anonyme[225], il put expliquer pourquoi Grégoire n'avait pas prié pour Trajan, mais seulement pleuré, lui-même ayant formellement interdit dans les *Dialogues* de prier pour ceux qui ont été condamnés au feu éternel[226]. Jean Diacre peut ainsi rendre compte clairement de la fin de l'histoire : l'âme de Trajan n'a pas été arrachée à l'enfer et ne se trouve pas au paradis, mais elle a cessé d'être sensible aux souffrances de l'enfer ; tel est le sens du « rafraîchissement » accordé à Trajan par l'intercession de Grégoire, à qui ordre fut cependant donné de ne plus « répandre de prières pour aucun païen ».

L'auteur de la *Vie* n'a pas non plus évité cette tradition qui met si bien en évidence la *parrèsia* de Grégoire devant Dieu (§ 77-80). Il ne semble pas avoir connu ou compris les problèmes quasi théologiques qu'elle soulevait ; mais son récit éclaire le contexte, aussi peu clair chez l'Anonyme que chez Jean Diacre, comme si l'hagiographe grec, bien que revu et, pourrait-on dire, corrigé par le traducteur géorgien, avait eu une certaine familiarité avec les lieux.

Dans le texte géorgien, la scène se déroule non pas sur le Forum de Trajan, mais dans une « rue » (*gza*) (§ 77), ce qui n'est pas sans surprendre dans un premier temps. Le terme grec correspondant au latin *forum* devait être ἀγορά (*agora*), mot rendu usuellement en géorgien par *ubani* ; c'est là cependant un terme ambigu qui renvoie à un espace public qui peut être aussi bien un marché (*agora*) qu'une place ou une large rue (πλατεῖα, *plateia*)[227] ; dans une ignorance bien compréhensible des réalités romaines, le traducteur géorgien a donc défini l'espace public dont il s'agissait, et sur lequel Grégoire cheminait, comme une rue (*gza*) qui serait l'œuvre de Trajan, ce qui n'est pas totalement aberrant. Plus précise que les textes latins, la *Vie* parle des marbres qui se dressaient dans cette rue, ajoutant qu'ils contribuaient au délassement des passants et à l'instruction des ignorants ; à titre d'hypothèse, je dirais qu'il peut s'agir là d'une allusion aux blocs de marbre de la Colonne Trajane, gravés de 155 bas-reliefs qui constituent une sorte de bande dessinée en hélice, distrayante et instructive, qui raconte les guerres menées par Trajan en 101-102 et 105-106 contre le royaume dace de Décébale[228]. C'est en « considérant » cette Colonne, à tous égards remarquable, que Grégoire dut découvrir une action de l'empereur qui lui plut (§ 78) et dont nous connaissons par l'Anonyme de Whitby les personnages : l'empereur, des soldats en campagne, une femme, un enfant mort. Si l'on s'arrête

224. JD, II, 44 (col. 104^D^-106^A^).

225. *Ibid.*, col. 104^D^ : la scène se déroule sur le Forum où Grégoire se souvient (*recordatus*) du jugement rendu en faveur de la veuve ; mais on ne sait toujours pas pourquoi ni comment.

226. *Dialogues*, IV, 46, 8 (t. 3, p. 164-165).

227. *Index* 2, p. 233.

228. Sur la numérotation et la description des bas-reliefs : F. Coarelli, *La colonna Traiana*, Rome 1999. L'éditeur de An.Whitby, p. 163 n. 124, suggérait une sculpture quelque part sur le Forum.

à la scène du bas-relief nº XXX[229], le geste de Trajan debout, immobile dans un contexte militaire et qui tend la main vers une femme portant un enfant, peut être interprété, ainsi que le rapporte l'Anonyme de Whitby, comme le geste de clémence d'un empereur qui s'est arrêté afin de prendre en considération la requête d'une femme pour son enfant et de lui rendre justice. Quel qu'ait été le niveau du sol au Moyen Âge, ce bas-relief de la quatrième spire peut être distinctement vu et librement interprété par un promeneur qui n'a pas lu Dion Cassius. Sur ce point, je pense, la *Vie* éclaire donc les traditions latines.

L'hagiographe grec ou peut-être uniquement son traducteur géorgien, qui parle seulement des prières et des supplications de Grégoire, mais pas de larmes, n'a probablement pas saisi la prudente distinction établie par les Latins entre prier pour ceux qui sont condamnés à l'enfer et ne verser que des larmes ; quant à l'expression « délivrance des tourments éternels » (§ 78), moins expressive que le *refrigerium* latin, elle peut signifier aussi bien délivrance du lieu qu'est l'enfer que délivrance des souffrances que l'on y ressent. Mais il a fort bien compris que le miracle obtenu par Grégoire ne devait pas être ordinaire ; car non seulement il a repris l'interdiction faite à celui-ci « par une voix venue du ciel » de renouveler ce genre de demande, mais il l'a même renforcée en faisant apparaître *in fine* l'ange venu lui répéter les propos de la voix céleste (§ 80) et l'on comprend que, confirmant la réponse de Dieu, ce dernier avait également dû précédemment porter et soutenir, non sans mal, l'impossible supplication de Grégoire. L'ange est ainsi acteur de l'histoire et garant de son heureuse conclusion.

Le recours à l'ange dans l'histoire de Trajan peut avoir été motivé par le désir de renforcer la foi en un miracle resté si théologiquement problématique que l'intervention d'un ange s'imposait. C'est sans doute la raison pour laquelle, avant d'en venir à Trajan, l'hagiographe prudent a pris soin de souligner l'étroite union de l'ange et de Grégoire dans chacune des prières liturgiques que celui-ci faisait monter vers Dieu (§ 75).

Qu'il y ait coordination entre l'histoire de l'ange de la liturgie et celle de Trajan, la première garantissant la seconde, me semble confirmé par le fait qu'on les trouve semblablement réunies dans une homélie grecque qui pourrait dater du IXe siècle[230]. Non seulement elle contient la seule autre allusion que j'ai pu trouver à l'ange qui assiste Grégoire dans l'*opus Dei*, mais elle est évoquée ici aussi en introduction à l'histoire de Trajan[231], selon le même schéma que dans la *Vie*, mais sans l'intervention

229. Coarelli, *La colonna* (cité note précédente), p. 73, tab. 29 (XXX-XXXI) : Trajan, debout, indique de la main à une femme détachée et isolée, portant un enfant, le bateau sur lequel elle va être déportée tandis que des soldats poussent un groupe d'hommes et de femmes avec enfants. La scène évoque probablement, à l'hiver 101-102, le départ en exil à Rome, sur le Danube, de la sœur de Décébale, récemment capturée (Dion Cassius, *Histoire romaine*, LVIII, 9, 4).

230. *De his qui in fide dormierunt* (éd. PG 95, col. 248-277) : *CPG*³ 8112 ; *BHG Auct.* 2103t ; indûment attribuée à Jean Damascène, elle pourrait être l'œuvre de Michel le Syncelle (IXe s.) d'après J. M. Hoeck, Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung, *OCP* 17, 1951, p. 5-60, ici p. 39[94].

231. PG 95, col. 261D-263A : « Grégoire le *Dialogos*, évêque de l'ancienne Rome, homme célèbre par la sainteté et la science, comme tous le savent, avec lequel un ange céleste et divin célébrait la liturgie lorsqu'il officiait, faisant route autrefois par une voie de pierre (ἀνὰ τὴν λίθινον

finale de l'ange. On notera que cette homélie et le § 1 de la *Vie* s'accordent encore pour parler de Grégoire en le qualifiant de *Dialogos*. Si la datation de l'homélie était confirmée, ce serait une des premières attestations (peut-être la première ?) de ce surnom, caractéristique de Grégoire dans le monde oriental et qui permettait de l'individualiser parmi de nombreux autres homonymes célèbres ; ce serait peut-être aussi la preuve que son apparition au IXe siècle dépendit de la seule notoriété des *Dialogues*, traduits en grec au milieu du VIIIe siècle et déjà bien diffusés[232].

L'ange et les Anglo-Saxons

La conversion des Anglo-Saxons constitue un titre de gloire de Grégoire, immédiatement enregistré par son épitaphe[233] et rapidement entériné par le *Liber Pontificalis*[234]. L'histoire de cette conversion est trop connue pour que l'on y revienne[235]. On s'arrêtera ici au fait que la *Vie* en a fait le cadre d'une nouvelle manifestation de l'ange.

Le texte évoque l'œuvre missionnaire de Grégoire en deux passages distincts (§ 82-88 et 93). Les Bretons, qu'il faut ici assimiler aux Angles dont la *Vie* n'ignore pas la beauté (§ 82)[236], et les Saxons constituent pour l'auteur deux peuples différents et d'égale importance (§ 93), ce qui n'est pas faux, même si le temps a déjà bien amenuisé ces différences et si le texte, ignorant l'existence de sept royaumes[237],

πορείαν) et s'arrêtant à dessein, adressa au Seigneur qui aime les âmes une fervente prière pour le pardon des péchés de Trajan ; une voix venue de Dieu s'adressant aussitôt à lui, il l'entendit qui disait : "J'ai entendu ta prière et accordé mon pardon à Trajan ; mais toi, ne m'adresse plus de prières en faveur d'impies." Et tout l'Orient et l'Occident sont témoins que ceci est véridique et indiscutable. »

232. La diffusion en Orient de la version grecque des *Dialogues*, qu'avait effectuée le pape Zacharie (741-752), étant souvent considérée comme peu abondante et tardive, le surnom de *Dialogos* est souvent plutôt lié à la présence d'extraits des *Dialogues* dans des collections spirituelles du XIe siècle qui eurent un grand succès, comme celle de Paul de l'Évergetis : R. Lizzi, La traduzione greca delle opere di Gregorio Magno: dalla *Regula Pastoralis* ai *Dialogi*, dans *Gregorio Magno e il suo tempo* (cité n. 163), t. 2, p. 41-57 ; G. Rigotti, Gregorio il Dialogo nel mondo bizantino, dans *L'Eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente. Atti del Simposio Internazionale « Gregorio Magno 604-2004 ». Roma 10-12 marzo 2004*, éd. G.I. Gargano, San Pietro in Cariano 2005, p. 271-292 ; R. Lizzi Testa, La traduzione greca dei *Dialogi* di Gregorio Magno: trasmissione e fortuna del testo in area orientale, dans *I Dialogi di Gregorio Magno. Traduzioni del testo e antiche traduzioni*, éd. P. Chiesa, Florence 2006, p. 169-193.

233. *Anglos ad Christum vertit pietate magistra/Acquirens fideique agmina gente nova*… ; voir G. Sanders, L'épitaphe de Grégoire le Grand : banalité ou message, dans *Gregorio Magno e il suo tempo* (cité n. 163), t. 2, p. 251-281.

234. *LP*, p. 312 : *Beatissimus Gregorius misit servos Dei Mellitum, Augustinum et Johannem et alios plures cum eis monachos timentes Deum ; misit eos in predicationem ad gentem Angulorum ut eos converteret ad Dominum Jesum Christum*.

235. Voir L. Pietri, Grégoire et l'Ocident latin, dans *Églises d'Orient et d'Occident*, p. 853-885, ici p. 878-883.

236. Voir An.Whitby, chap. 9 (p. 90) et JD, I, 22 (col. 72A).

237. Sept royaumes avaient été fondés par les Anglo-Saxons : Northumbrie, Mercie et East-Anglie sont plutôt angles ; le Wessex et l'Essex plutôt saxons ; le Kent plutôt jute.

semble considérer qu'il n'y avait qu'un seul roi en Bretagne (§ 85). La *Vie* attribue à Grégoire l'envoi d'une mission chez les Bretons, qui fut couronnée de succès (§ 84) : celle d'Augustin qui arriva dans le Kent en 597 et obtint de rapides conversions, notamment celle du roi du Kent, Éthelbert, baptisé dès 598 (§ 85). Elle n'ignore pas l'existence d'une correspondance entre Grégoire et les Bretons (§ 87), c'est-à-dire peut-être, plus exactement, entre Grégoire et Augustin[238] ; toutefois le nom de ce dernier, responsable et acteur majeur de la mission, n'apparaît même pas parmi ceux des quatre missionnaires qu'elle cite au § 84 : Théodore, André, Paul et Éleuthère, lesquels, jusqu'à preuve du contraire, sont hautement fantaisistes[239], même si le nom de Théodore peut suggérer une possible confusion anachronique avec le futur archevêque de Cantorbery, Théodore de Tarse, qui arriva en Angleterre en 669.

La *Vie* connaît également l'existence d'une seconde mission qu'elle place vers la fin de la vie de Grégoire et qu'elle restreint aux seuls Saxons (§ 93). Il s'agit de la mission de Mellitus, envoyé trois ans avant la mort de Grégoire, en 601, pour épauler Augustin. Comme Augustin consacra Mellitus dès 604 comme évêque de Londres, dans le royaume des Saxons de l'Est, l'Essex, la mission fut bien d'une certaine manière en charge des Saxons. La phrase employée par la *Vie* à propos de la conversion des Saxons, « Grégoire convertit aussi à Dieu et délivra de l'idolâtrie les tribus des Saxons » (§ 93), renvoie donc à l'organisation de la mission de Mellitus[240].

De même que la formule de l'épitaphe : *Anglos ad Christum vertit*[241] n'a jamais été comprise comme signifiant un départ personnel de Grégoire et son succès, la formule du texte géorgien relative aux Saxons ne signifie pas que Grégoire, à la fin de sa vie, serait parti en personne chez les Saxons, comme on le trouvera écrit au XIe siècle dans le *Ménologe impérial* et dans une rédaction du *Synaxaire de Constantinople* (manuscrit N daté de 1070)[242].

La conversion des Anglo-Saxons est l'occasion pour l'hagiographe de faire une nouvelle fois intervenir l'ange de Grégoire. À celui-ci qui prie Dieu de le guider dans l'œuvre de conversion des Bretons qu'il voudrait entreprendre, l'ange apparaît pour lui apporter l'approbation de Dieu et le conseil d'envoyer des gens instruits comme missionnaires (§ 83). Nous sommes loin des traditions rapportées par l'Anonyme de Whitby et Jean Diacre, selon lesquelles Grégoire, alors diacre, aurait voulu partir en personne convertir les Angles et reçut du pape Benoît l'autorisation qu'il avait sollicitée ; mais Grégoire revint trois jours plus tard, interrompu dans son élan par une simple sauterelle[243]. S'il est bien évident que la sauterelle latine

238. Voir P. MEYVAERT, Le *libellus responsionum* à Augustin de Cantorbery : une œuvre authentique de saint Grégoire le Grand, dans *Grégoire le Grand. Colloque* (cité n. 163), p. 543-550.

239. Les seuls que l'on connaisse nommément pour les deux missions, parce qu'ils devinrent archevêques, évêques, abbés ou simples diacres, sont Augustin, Gratiosus, Honorius, Jacques, Jean, Juste, Laurent, Mellitus, Paulin, Pierre, Petronius, Romain, Rufinianus.

240. Mellitus est devenu évêque de Londres l'année de la mort de Grégoire, mais je ne sais pas si ce dernier en eut connaissance.

241. Voir plus haut, n. 233.

242. On reviendra sur ces textes dans l'étude à paraître sur le dossier hagiographique grec de Grégoire, qui fait suite au présent article.

243. AN.WHITBY, chap. 10 (p. 90-92) et JD, I, 22-24 (72^{A-C}) : après trois jours de route, une sauterelle (*locusta*) qui vient déranger Grégoire lui fait comprendre qu'il doit revenir à

n'est que l'expression du refus de Dieu de voir partir Grégoire, l'auteur de la *Vie* a évité le caractère négatif de ce faux départ et de son anecdote rustique pour souligner positivement l'adéquation du désir de Grégoire et du dessein divin.

L'ange est une fois encore, comme il avait promis de l'être, l'intermédiaire entre Grégoire et Dieu (§ 71). Que l'hagiographe ait eu ici encore recours à lui souligne peut-être le caractère extraordinaire et novateur de l'initiative de Grégoire dans cette entreprise officielle de mission en terre païenne, impliquant des prédicateurs compétents[244]. Et c'est pourquoi, me semble-t-il, la *Vie* souligne, de manière totalement anachronique, l'arrivée quotidienne à Rome de Bretons « venus saluer leur père spirituel, Grégoire » (§ 87). Les traditions latines ne parlent pas de ces pèlerins, et pour cause : l'arrivée à Rome des premiers pèlerins, angles ou saxons, est bien postérieure à la vie de Grégoire ; elle n'est attestée qu'à partir de la fin du VIIe siècle et au début du VIIIe ; certains de ces pèlerins, nommément connus grâce à Bède, étaient de haut rang et fortunés, ainsi des rois venus parfois après abdication[245] ; mais bien d'autres les auraient suivis ou accompagnés : « nobles, roturiers, laïcs et clercs, hommes et femmes[246]… » Placer la venue de ces pèlerins du vivant même de Grégoire est donc anticiper un mouvement dont les traces matérielles étaient bien visibles à Rome depuis la fondation, dans le courant du VIIIe siècle, entre le Tibre et le portique de Saint-Pierre, de la *Schola saxonum* et ses développements[247]. C'est un élément à prendre en compte dans la datation de l'original grec de la *Vie*[248].

Grégoire et la colombe

L'hagiographe de Grégoire aurait difficilement pu laisser de côté l'activité littéraire de Grégoire, dont l'importance et la variété furent immédiatement soulignées après sa mort[249]. Qu'ils aient été composés directement (la *Règle pastorale*, les *Dialogues*) ou résultent de la mise par écrit d'une catéchèse orale (*Morales sur Job*, *Homélies*

Rome, son nom signifiant « Reste ici (*sta in loco*) ». Il est à ce moment rejoint par des messagers envoyés par le pape qui avait changé d'idée devant la colère des Romains.

244. C'est ce que soulignent les rédactions quasi simultanées de l'œuvre de l'Anonyme de Whitby au début du VIIIe siècle et de l'*Histoire ecclésiastique du peuple anglais* par Bède le Vénérable dès 732.

245. Ainsi les rois du Wessex Cadwalla en 668 et Ine en 726, Coenred roi de Mercie et Offa roi d'Essex en 709, Winfrid, le futur Boniface, en 718.

246. BÈDE, V, 7, 3 (t. 3, p. 44-45).

247. La *Schola Saxonum* comportait église, hospice pour les pèlerins, maisons pour les résidents : voir J. MOORE, *The Saxon Pilgrims to Rome and the Schola Saxonum*, Fribourg 1937 ; L. REEKMANS, L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850, dans *Actes du XIe Congrès d'Archéologie Chrétienne* (cité n. 163), p. 861-915, ici p. 912 ; V. SAXER, Pilgerwesen in Italien und Rom im späten Altertum und Frühmittelalter, dans *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie (1991)*, éd. E. DASSMANN et J. ENGEMANN, Münster 1995 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungband 20 / Studi di antichità cristiana 52), t. 1, p. 36-57, ici p. 41-46.

248. Voir n. 242.

249. *LP*, p. 312 : *Hic exposuit omelias Evangeliorum numero XL, Job, Ezechielum, Pastoralem et Dialogorum et multa alia quae enumerare non possumus.*

sur Ézéchiel, *Homélies sur les Évangiles*, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, *Commentaire sur le premier Livre des Rois*)[250] pour adopter la distinction de la *Vie* (§ 38), la rédaction de ces livres a absorbé une grande part du temps de Grégoire jusqu'en 602-603[251]. À cela s'ajoute, rassemblée largement dans le *Registre des Lettres*, une abondante correspondance qu'il poursuivait encore peu avant sa mort. La *Vie* a donc raison de dire que « la calligraphie fut son travail manuel » (§ 38) et ce n'est pas un hasard si la cellule dans laquelle il écrivait est le cadre retenu par la *Vie* (§ 40), comme par toute la tradition latine, pour y situer la venue intempestive du pseudo-naufragé et la mise à l'épreuve de la charité du moine.

L'importance et la qualité des œuvres de Grégoire sont à l'origine d'une tradition, aussi répandue que celle du salut de Trajan, selon laquelle une colombe assistait et même inspirait Grégoire lorsqu'il écrivait. Comme pour l'histoire de Trajan, la première mention s'en trouve dans l'Anonyme de Whitby[252]. Partant du livre d'Ézéchiel, qui vit le ciel s'ouvrir (I, 1), et évoquant le baptême du Christ[253], l'auteur rapporte la tradition (*dicitur*) selon laquelle, un jour où Grégoire rédigeait les homélies sur Ézéchiel, l'un de ses familiers vit « s'asseoir » (*sedisse*) une colombe blanche[254] ; la présence d'un témoin irrita fortement Grégoire qui lui ordonna de ne jamais révéler le fait de son vivant.

Jean Diacre a repris cette tradition pour expliquer en quelles circonstances dramatiques elle fut connue[255]. Aux lendemains de la mort de Grégoire, comme la foule, exaspérée par la faim (*vehementissima fames*), reprochait au pape défunt ses gaspillages financiers et commençait à brûler ses œuvres *ad obliterandum eius memoriam*, le diacre Pierre vint courageusement dire que c'était là un sacrilège, car il pouvait se porter personnellement garant, pour avoir été très souvent témoin oculaire de la scène, de la présence de l'Esprit saint sous l'apparence d'une colombe[256], au-dessus de la tête de Grégoire lorsqu'il rédigeait sous son inspiration les homélies sur Ézéchiel. Le diacre se disait prêt à mourir pour prouver la véracité de ses dires, affirmant que, s'il ne mourait pas, il contribuerait personnellement à brûler les œuvres de Grégoire ; et comme il montait à l'ambon en brandissant les Évangiles, il rendit l'esprit. Jean Diacre explique ainsi l'habitude, qu'il constate à son époque, de représenter la colombe de l'Esprit saint au-dessus de la tête de Grégoire en train d'écrire[257]. C'était bien le cas en effet au IXe siècle[258] ; l'histoire de

250. Voir Boesch Gajano, *Grégoire*, p. 83-99 ; Müller, *Führung*, p. 119-168, 214-278 ; ainsi que les introductions des volumes des Sources Chrétiennes consacrés aux œuvres de Grégoire le Grand.

251. JD, IV, 71 (col. 223A).

252. An.Whitby, chap. 26 (p. 120-122) ; commentaire, p. 157 n. 110-111.

253. *Ibid.*, p. 120. Jn, 1, 32.

254. An.Whitby, chap. 26 (p. 122).

255. JD, IV, 69 (col. 221C-222A).

256. *Ibid.*, col. 222A : … *in similitudine columbae tractantis. Tractans*, du verbe *tractare*, expliquer, interpréter, commenter.

257. JD, IV, 70 (col. 222B) : *consuetudinaliter Spiritus sanctus in specie columbae super scribentis Gregorii caput depingitur.*

258. Ainsi dans le *Sacramentaire* du *Paris. BN lat.* 1141, fol. 3.

la colombe, figurée tantôt sur la tête de Grégoire tantôt juchée sur son épaule d'où elle chuchote à son oreille, est sans doute la scène la plus représentée de l'iconographie grégorienne[259].

La popularité d'une tradition, rapidement mise en images et bientôt étendue à différents champs d'activités de Grégoire[260], rendait difficile de l'éviter et même de la modifier. L'auteur de la *Vie* l'a donc rapportée et respectée. Et pourtant la modification de cette tradition était possible puisque l'iconographie devait plus tard remplacer la colombe par un ange[261].

L'ange des derniers jours

Les circonstances de la mort de Grégoire le 12 mars 604 ne sont pas connues[262]. On sait par sa correspondance que depuis l'année 600 déjà la mort semblait à Grégoire le seul remède à ses souffrances[263], lui qui ne pouvait pratiquement plus se lever[264]. Il redisait en 602 qu'attendre la mort était sa seule consolation[265] et que, affligé par les douleurs physiques et les difficultés du temps, il n'attendait plus que les consolations éternelles[266] ; il demandait donc que l'on priât pour qu'il fût délivré de la prison de son corps[267]. Ses prières furent finalement exaucées, dit sobrement Jean Diacre, après 13 ans, 6 mois et 10 jours de pontificat[268]. Il aurait eu alors 64 ans environ selon la chronologie traditionnelle, 52 dans la chronologie de la *Vie,* un grand âge dans tous les cas pour l'époque, comme le souligne la *Vie* (§ 92).

Sans évoquer ni les longues souffrances physiques de Grégoire ni le contexte qui le hantait, l'hagiographe a simplement parlé d'une courte maladie (§ 96) qu'avait précédée une dernière apparition de l'ange venu l'avertir de sa fin prochaine (§ 94) ; on pourrait ne voir dans cette apparition qu'un simple *topos* hagiographique, mais ce *topos* remplit ici une fonction : grâce à l'avertissement de l'ange, Grégoire a pu laisser en ordre « toutes les affaires de l'Église » (§ 95) avant de partir vers Dieu au milieu de l'usuel cortège des anges (§ 96).

259. Voir P. Cannata, Gregorio I. Iconografia, *Bibliotheca Sanctorum* 7, Rome 1966, col. 278-287 ; Réau, *Iconographie* (cité n. 217), p. 611. Je n'ai pu consulter N. Lafond, *Recherche sur l'iconographie de saint Grégoire le Grand dans les manuscrits des* IX*e*-XIII*e siècles en Occident*, thèse, université de Bourgogne, 2012.

260. C'est ainsi la colombe qui serait à l'origine du chant grégorien.

261. Réau, *Iconographie* (cité n. 217), p. 611.

262. An.Whitby, chap. 32 (p. 136) : *De fine vero huis vitae viri, quomodo, qualis esset, minime audivimus, quomodo in Deum moritur, ubi maxime queritur sanctitas.* PD, XVII (p. 31-32[345-346]), dit simplement : *ex hac luce subtractus atque ad aeternam est regni caelestis sedem translatus.*

263. JD, IV, 67 (col. 220[C]) (= *Epist. Reg.*, XI, 32).

264. *Ibid.*, 67 (col. 220[D]) (= *Epist.Reg.*, XI, 44).

265. *Ibid.*, 67 (col. 220[D]) (= *Epist.Reg.*, XIII, 22).

266. *Ibid.*, 67 (col. 220[AB]) (= *Epist.Reg.*, XIII, 41).

267. *Ibid.*, 67 (col. 220[D]) (= *Epist.Reg.*, XIII, 22).

268. *Ibid.*, 67 (col. 221[A]) : *tantis precibus Gregorium tandem aliquando divinitus exauditus...*

La *Vie* ne s'achève pas sur sa déposition à Saint-Pierre (§ 97)[269], mais y ajoute une allusion aux nombreux miracles qui « se produisirent et se produisent encore sur son tombeau » (§ 98). Il n'existe aucune tradition sur de tels miracles *ad corpus*, ni aux lendemains de la mort de Grégoire sur la première tombe, ni sur la seconde dans laquelle sa dépouille fut transférée par Grégoire IV dans la première moitié du IXe siècle. Jean Diacre a surtout été frappé par les nombreuses apparitions de Grégoire *post mortem* et en a raconté certaines, mais il a laissé à d'autres le soin de parler de ses miracles[270].

Cette allusion finale aux miracles de Grégoire clôt une série d'affirmations de la *Vie* qui soulignent la qualité de thaumaturge de Grégoire : peu avant son envoi à Constantinople (§ 20), pendant son voyage vers Constantinople (§ 27), pendant le séjour qu'il y fit (§ 34), pendant son pontificat (§ 81) et au-delà de sa vie (§ 98). Aucun exemple concret n'en est jamais donné : les miracles sont le complément naturel et pour ainsi dire obligé de la qualité d'apôtre qui lui est reconnue, d'abord implicitement (§ 20)[271], plus nettement ensuite ; en effet, par son engagement missionnaire, il a « mérité la grâce de l'apostolat » (§ 88), mais surtout il a été le « bon et véritable pasteur » (§ 59), assis « sur le trône du chef des apôtres » (§ 57), « sur le trône de Pierre, le chef des Douze » (§ 67), veillant jusqu'au bout au bon ordre des affaires de l'Église.

Dans sa seconde partie, la *Vie géorgienne* nous offre ainsi un portrait de ce bon évêque de Rome, dont Benoît Ier avait su pressentir les mérites. Ce portrait passe par une succession de récits à caractère merveilleux dont l'acteur principal est l'ange. D'abord invisible de tous, lorsqu'il contribue à manifester l'orthodoxie de Grégoire à Constantinople, puis déguisé en capitaine de navire infortuné, l'ange se découvre au seul Grégoire devenu pape, fidèle assistant de toute célébration liturgique, portant ses prières à Dieu et rapportant la réponse divine, ange gardien omniprésent que valut à Grégoire sa charité, mais ange qui sait laisser place à l'Esprit saint et à saint Pierre. Le caractère extraordinaire attribué par la *Vie* à l'existence de cet ange gardien pose, on l'a dit, des questions qui relèvent de l'angélologie[272].

Le texte grec perdu, dont l'existence est attestée au tout début du XIe siècle par sa traduction géorgienne, n'est pas étranger au monde latin : si l'inspiration de certains récits de l'hagiographe paraît originale, le fond de certains autres en revanche fait écho à des traditions latines, le plus souvent infléchies pour y faire place à l'ange. Il serait cependant imprudent et hasardeux d'en inférer qu'il représente nécessairement la traduction d'un original latin, au pire un simple montage de textes latins traduits. Les textes hagiographiques latins consacrés à Grégoire ne manquent pas avant la fin du Xe siècle ; aucun n'est cet original latin duquel dériverait la *Vie* grecque perdue, aucun ne permet de rendre compte des originalités

269. Boesch Gajano, *Grégoire*, p. 156.

270. JD, IV, 99 (col. 240C) : … *et reliqua ejusdem Patris miracula post me doctioribus memoranda relinquo.*

271. Voir plus haut, n. 60.

272. Voir plus haut, n. 210.

événementielles constatées dans la première partie, aucun ne comporte cette présence de l'ange qui donne une image inédite de la figure et de l'œuvre de Grégoire, aucun enfin ne peut rendre compte de l'ensemble des matériaux mis en œuvre par le texte grec ni de l'inspiration qui a guidé cette mise en œuvre, pas davantage les grands textes latins que les plus courts, tous dûment répertoriés par la *Bibliotheca Hagiographica Latina*[273] et par son *Supplément*[274]. Et pourtant, à défaut d'une origine latine, les recoupements que l'on a pu constater entre *Vie* grecque perdue et traditions latines sont bien le signe qu'elles participent d'un même contexte religieux et géographique. Mais pour comprendre et apprécier ce contexte, il convient de revenir au dossier hagiographique grec *BHG* 720-721 dont la *Vie* est en somme une pièce détachée jusqu'ici ignorée ; ce dossier pouvait paraître bien mince : la *Vie* lui redonne épaisseur, sens et consistance.

Bernadette MARTIN-HISARD
UMR 8167 Orient et Méditerranée

ABRÉVIATIONS

AN. WHITBY
ANONYME DE WHITBY, *Vie de Grégoire le Grand*, éd. et trad. B. COLGRAVE, *The Earliest Life of Gregory the Great, by an Anonymous Monk of Whitby*, Lawrence 1968

BÈDE
BÈDE LE VÉNÉRABLE, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais* (Historia ecclesiastica gentis Anglorum). 1, *Livres I et II*, et 3, *Livre V*, éd. M. LAPIDGE, trad. P. MONAT et Ph. ROBIN, Paris 2005 (SC 489, 491)

BOESCH GAJANO, *Grégoire*
S. BOESCH GAJANO, *Grégoire le Grand. Aux origines du Moyen Âge*, Paris 2007

Catalogue A I_2
Sakartvelos saxelmc'ipo muzeumis kartul xelnac'erta alc'eriloba. Q'opili saek'lesio muzeumis xelnac'erebi (A k'olekcia) [Description des manuscrits géorgiens du Musée d'État de Géorgie. Manuscrits de l'ancien Musée ecclésiastique (collection A)], vol. I_2, Tbilissi 1976

273. *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, éd. Socii Bollandiani, 2 vol., Bruxelles 1898-1911 (Subs. Hag. 6) : *BHL* 3636-3651 ; on y trouve : 1. Le *Liber Pontificalis* (3636) ; 2. Une vie anonyme (3637) ; 3. Un extrait de Bède, II, 1 (3638) ; 4. Paul Diacre (3639) et son interpolateur (3640) ; 5. Jean Diacre (3641-3643) ; 6. Un extrait du long poème en 14 livres de Flodoard († 966), *De Christi triumphiis apud Italiam*, livre X, 14-25, éd. PL 135, col. 773-786 (3644) ; 7. la *Vita retroversata* (3645) ; 8. Un extrait de la *Légende dorée* (3646). Dans cette série on mettra à part le texte classé 2, sous le n° 3637, surtout consacré à la conversion des Anglo-Saxons (éd. P. EWALD, Die alteste Biographie Gregors I., dans *Historische Aufsätze dem Andenken an Georg Waitz gewidmet*, Hanovre 1886, p. 47-54). Sous les nos 3647-3651 sont répertoriés divers textes qui relèvent des récits édifiants.

274. *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis* : *Novum Supplementum*, éd. H. FROS, Bruxelles 1986 (Subs. Hag. 70) : le volume apporte des précisions bibliographiques, répertorie des variantes de textes déjà connus et ajoute la *Vie* écrite par Jean Garzon (3645e).

Catalogue A IV
id., vol. IV, Tbilissi 1954

DBI
Dizionario biografico degli Italiani, Rome

Dialogues
Grégoire le Grand, *Dialogues.* 1, *Introduction*, A. de Vogüé, Paris 1978 (SC 251) ; 2, *Livres I-III* et 3, *Livre IV*, éd. A. de Vogüé, trad. P. Antin, Paris 1979-1980 (SC 260, 265)

Églises d'Orient et d'Occident
Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610), éd. L. Pietri, Paris 1998 (Histoire du christianisme 3)

EncP
Enciclopedia dei Papi. 1, *Pietro, santo – Anastasio Bibliotecario, antipapa*, éd. M. Bray, Rome 2000

Epist.Reg.
S. Gregorii Magni Registrum epistularum, éd. D. Norberg, *Libri I-VII* et *Libri VIII-XIV, Appendix*, 2 vol., Turnhout 1982 (Corpus Christianorum. Series Latina 140, 140A)

Index 1-2
S. Q'auxčišvili, *Berjnul-kartuli dok'ument'irebuli leksik'onis kartul-berjnuli indeksi* [Index géorgien-grec du Lexique documentaire grec-géorgien], 2 vol., Tbilissi 2007

JD
Jean Hymmonides Diacre, *Vita Gregorii I papae*, éd. PL 75, col. 61-242

LP
Le Liber Pontificalis, éd. L. Duchesne, t. 1, Paris 1886

Morales
Grégoire le Grand, *Morales sur Job*. 1, *Livres I-II*, trad. A. de Gaudemaris, Paris 1989[3] (SC 32bis) ; 3.1, *Livres XI-XIV*, éd. et trad. A. Bocognano, Paris 1974 (SC 212)

Müller, *Fuhrung*
B. Müller, *Führung im Denken und Handeln Gregors des Grossen*, Tübingen 2009 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 57)

PD
Paul Diacre, *Vie de Grégoire le Grand*, éd. H. Grisar, rééd. dans S. Tuzzo, *Vita Gregorii Magni/Paolo diacono*, Pise 2002 (Centro di cultura medievale 11), p. 3-31

PIC
Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604), éd. Ch. Pietri et L. Pietri, 2 vol., Rome 1999-2000 (Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 2)

Pietri, *Roma christiana*
Ch. Pietri, *Roma christiana*, 2 vol., Rome 1976 (Bibliothèque de l'École française d'Athènes et de Rome 224)

Appendice

Texte géorgien de la Vie de Grégoire pape des Romains[275]

ცხორებაჲ[276] წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლ ჰრომთა პაპისა, ახლად თარგმნილი ბერძულისაგან წმიდისა და სულითა წმიდითა განბრძნობილისა მამისა ჩუენისა ეფთჳმესი.

[1] ესე ღმრთშემოსილი და ნეტარი მამაჲ ჩუენი გრიგოლი, რომელსა ეწოდა დიალოღონი, რომელი გამოითარგმანების მთხრობელი საღმრთოთა თხრობათაჲ, იყო ნათესავით მოქალაქე დიდისა ქალაქისა ჰრომისაჲ, შვილი მთავრისა დიდისა და დიდებულისაჲ, რომელსა ეწოდებოდა გორდიანე. [2] ხოლო იყო რაჲ ნეტარი გრიგოლი ათორმეტისა წლისა, მისცა იგი მამამან მისმან სასწავლელად და იყო ყრმასა მას ზედა მადლი ღმრთისაჲ და კეთილად ისწავა ყოველივე სწავლაჲ სიბრძნისაჲ და სამოძღურონი ფილოსოფოსთანი. [3] და აღსავსე რაჲ იყო ყოვლითა სიბრძნითა, იწყო სწავლად სწავლათაცა საეკლესიოთა, დავითსა და სახარებასა, სამოციქულოსა და საწინაწარმეტყუელოთა და შეიკრიბა ვითარცა ფუტკარმან სიტკბოებაჲ იგი საღმრთოჲსაცა და კაცობრივისაცა სიბრძნისა გულსა შინა თჳსსა და ყოვლისა პირველად შიში უფლისაჲ, რომელ იგი არს დასაბამი ყოვლისა სიბრძნისაჲ. [4] ხოლო ესეოდენ აქუნდა შიში უფლისაჲ ვიდრელა დღე და ღამე არარაჲ იყო სხუაჲ მისა წურთაჲ გარნა თუ ვითარ სათნო ეყოს უფლისა და მარადის ამას ილოცვიდა : « მაუწყე მე, უფალო, გზაჲ რომელსაც ვიდოდი. და მასწავე მე ყოფად ნებაჲ შენი ».

[5] ხოლო ვითარცა იქმნა იგი ოცისა წლისაჲ, დაეგულებოდა მამასა მისსა შერთვად მისა მეუღლისა, ასულისა დიდთა მთავართაჲსა. ხოლო გრიგოლის უქნდა ესე და არა ენება. [6] ვიდრელა ამას შინა იყვნეს, მოიწია აღსასრული მამისა მისისა გორდიანესი და წარვიდა უფალსა კაცი მოშიში უფლისაჲ და მოწყალე გლახაკთაჲ. [7] მაშინ ძემან მისმან გრიგოლი დაჰმარხა იგი ჯეროვნად და ყოველი ნაწილი სიმდიდრისა მისისაჲ მისვა გლახაკთა და შეწირა ეკლესიათა და მონასტერთა სულისა-თჳს მამისა თჳსისა.

[8] ხოლო დედასა თჳსსა სილვიას აზრახა ზრახვაჲ კეთილი რაჲთა აღირჩიონ მოქალაქობაჲ მონაზონებისაჲ და აღასრულონ ბრძანებაჲ უფლისაჲ აღებად ჯუარი და შედგომად მისსა. [9] სთნდა ესე ნეტარსა მასცა სილვიას, დედასა მისსა, და მისცა მას ჴელმწიფებაჲ ყოველსა ზედა სიმდიდრესა მისსა. [10] მაშინ ვითარცა ბრძენმან ვაჭარმან, ნეტარმან გრიგოლი იწყო ყოველივე, რაჲცა აქუნდა განსყიდად რაჲთა მოიყიდოს უსასყიდლოჲ იგი მარგალიტი. [11] ხოლო დედული მონაგები მისი იყო ჭალაკსა მას დიდსა სიკილიას. წარვიდა მუნ და აღაშენა სოფლები იგი მონასტრად და შემზადა მონასტერი ექუსი და შეკრიბნა მონაზონნი და დაადგინნა მამასახლისნი, კაცნი სათნონი და სულიერნი, და განაწესსა თითოეულისა მონასტრისა შესავალნი და წესნი სულიერნი. [12] და წარვიდა ჰრომედ, და განყიდა მამული იგი მონაგები და აღაშენა მონასტერი შუენიერი და დაადგინა მამასახლისი, კაცი ღმერთშემოსილი, და განაწესა მონაგებთაგან მამულთა თჳსთა ყოველი საჴმარი მუნ შეკრებილთა მათ მონაზონთაჲ. [13] და ესრეთ ნებისაებრ უფლისასა განაგო ყოველი საფასე და სიმდიდრე თჳსი.

[14] ხოლო იგი თავადი არცა ერთსა დადგა მის მიერ აღშენებულთა მონასტერთაგანსა არამედ შევიდა მორჩილებად მონასტერსა ამას, რომელსა არს ჰრომს შინა, სახელსა ზედა წმიდისა ანდრიასსა, რომელსა ეწოდების კლეოსკავრი, სადა იგი იყო მამაჲ ღმერთშემოსილი და ძმანი სულიერნი. მუნ მიიღო მონაზონებისა წესი ნეტარმან გრიგოლი და რომელიცა დაშთომილ იყო საფასეთა მისთაგანი ყოველივე მისცა სულიერსა მას მამასა თჳსსა. [15] და იწყო მოღუაწებად უზეშთაეს ბუნებისა, მარხვთა ფრიადითა, ლოცვითა სამარადისოჲთა, მღვძარებითა ანგელოზთა მსგავსითა, სიმდაბლითა საღმთოჲთა, მორჩილებითა შეუორგულებელითა, უარყოფითა სამარად ნებისა თჳსისაჲთა. ყოველივე მოღუაწებაჲ მონაზონობისაჲ აღასრულა და ყოველი სათნოებაჲ სრულებით წარჰმართა და ყოვლითა კეთილისა საქმითა განბრწყინდა.

275. L'édition est celle de C. K'ek'elije, signalée plus haut n. 9, dont j'ai résolu les abréviations et dans laquelle j'ai inséré entre crochets la numérotation adoptée pour la traduction.

276. და მოქალაქობა add. P.

[16] ხოლო შემდგომად ოცისა წლისა მონაზონებისა მისისა აღესრულა მამაჲ იგი მონასტრისაჲ და მოძღუარი მისი. მაშინ ღირსმან ალათონ პაპმან ჰრომისამან მოუწოდა მონაზონთა მონასტრისათა რაჲთა გამოირჩიონ მამასახლისი. [17] ხოლო ყოველთა ვითარცა ერთითა პირითა ითხოეს ნეტარი იგი გრიგოლი. ესე რაჲ ესმა ღირსსა მას პაპსა აღივსო სიხარულითა, რამეთუ იგიცა გრიგოლის-თჳს წადიერ იყო. ხოლო გრიგოლი არა თავს იდებდა, რამეთუ უყუარდა მას ფრიად დაყუდებაჲ და უზრუნველობაჲ. [18] მიუგო პაპმან და ჰრქუა მას : « არა ჯერ არს, შვილო, თავისა თჳსისა განსუენებისა ძიებაჲ არამედ უმჯობესისა ძმათაჲსა. აწ უკუე ურჩებისა ბრალსა ნუ შთავარდები, არამედ მორჩილებისა სასყიდელი შეიტკბე ». [19] ესევითარითა სიტყვთა და მცნებითა მოდრიკა გული მისი და პირველად მღდელობისა კურთხევაჲ მისცა და მოვიდა მის ზედა უმეტესად მადლი სულისა წმიდისაჲ, და ესრეთ აკურთხა იგი წინამძღურად მონასტრისა მის წმიდისა მოციქულისა ანდრიაჲსსა და ჰმწყსიდა ძმათა მათ შიშითა უფლისაჲთა და მოძღურებითა მით ჭეშმარიტითა.

[20] ხოლო მიეცა მას მადლი სასწაულთაჲცა და მრავალთა უძლურთა და ბოროტითა სენითა შეპყრობილთა ლოცვითა და გამოსახვითა პატიოსნისა ჯუარისაჲთა ჰკურნებდა, სულთა არაწმიდათა განასხმიდა და შეხებითა ჴელთა მისთაჲთა მრავალთა ბრმათა თუალნი აღეხილნეს და მრავალნი ყრუნი და უტყუნი განიკურნეს. [21] და განისმა ჰამბავი სიწმიდისა მისისაჲ და სასწაულთა მათ რომელთა იქმოდა არა ხოლო თუ ქუეყანასა ჰრომისასა და იტალიისასა არამედ ვიდრე სამეუფოდ კოსტანტინეს ქალაკად მიიწია და მეფესა და პატრიაქსა ესმა.

[22] მათ დღეთა შინა აღდგეს ვინმე კოსტანტინეპოლეს რომელნი იტყოდეს ვითარმედ « არა აღდგებიანო გუამნი ჩუენნი მერმესა მას აღდგომასა, არამედ რეცა აჩრდილი რაჲმე გუამთაჲ იხილვებისო » და სხუასა მრავალსა ამაოებისა სიტყუასა იტყოდეს, ვიდრელა პატრიაქიცა განდრიკეს და მათსავე ამაოებისა ზრახვასა მიერჩდა, და იყო შფოთი ეკლესიათა. [23] ესმა ესე ალათონ პაპსა და შეწუხნა. მოუწოდა ნეტარსა გრიგოლის და ევედრა რაჲთა აღვიდეს კოსტანტინეპოლედ და აუწყოს მეფესა და პატრიაქსა ჭეშმარიტებისა სიტყუაჲ. [24] შეიწყნარა ღირსმან მან სიხარულით ბრძანებაჲ პაპისაჲ. და წარვიდა და მოიკითხნა ძმანი მონასტრისა თჳსისანი და ამცნო ვითარ უჴმს ყოფაჲ ვიდრე მოსლვად მისდამდე. [25] და მივიდა ნეტარისა სილვია, დედისა თჳსისა, რომელი იგი იყოფოდა მახლობელად ბჭისა მის წმიდისა მოციქულისა პავლესსა და ყოვლითა ქველისა-საქმითა და სათნოებითა ჰმსახურებდა უფლისა. მისცა მას მშჳდობაჲ და მოიღო ლოცვაჲ მისი. [26] და წარვიდა პაპისა და მიიღო კურთხევაჲ მისი და ებისტოლენი მეფისა მიმართ და პატრიაქისა და წარემართა კოსტანტინეპოლედ. [27] ხოლო მრავალნი სასწაულნი და კურნებანი ქმნნა უფალმან ნეტარისა გრიგოლისა მიერ გზასა მას მისსა.

[28] და მოიწია რაჲ სამეუფოდ ქალაქად დიდითა პატივითა შეიწყნარა იგი მეფემან და მისცა ებისტოლე პაპისაჲ და წარიკითხნა მეფემან და წარავლინა იგი პატრიაქისა. [29] და მისცა პატრიაქსაცა წიგნი პაპისაჲ და აუწყა მიზეზი მოსლვისა მისისაჲ. ხოლო პატრიაქმან ჰრქუა მას : « განვაწესოთ დღე და შევკრბეთ ერთბამად და გამოვიძიოთ ამის ჯერისათჳს ». [30] და შემდგომად სამისა დღისა შეკრბეს მღდელთ-მოძღუარნი და უწოდა პატრიაქმან ნეტარსა გრიგოლის. და წარიკითხეს ებისტოლე პაპისაჲ და იწყეს სიტყუად პატრიაქმან და სხუათა მათ ფილოსოფოსთა მეტყუელთა მათ ამაოებისათა. [31] მაშინ ნეტარმან გრიგოლი აღაღო პირი თჳსი და აღივსო იგი მადლითა სულისა წმიდისაჲთა და იწყო სიტყუათა საღმრთოთა მეტყუელებად და განაგრძეს სიტყჳს-გებაჲ იგი სამ დღე და არა ენება ფილოსოფოსთა-მოძღუარსა მას დარწმუნებად, რაჲთამცა არა გამოჩნდა ძლეულებაჲ მისი, მრავალღონითა სიტყჳს-გებითა წინააღუდგებოდა წმიდასა მას მამასა: და განსდრეკდა ერსა მას და მღდელთ-მოძღუართა. [32] ხოლო მესამესა დღესა ვითარ იგი ცუდად მეტყუელებდა, სცა მას ანგელოზმან უხილავითა მახჳლითა და მყის მოკუდა. [33] მაშინ ყოველთა ჴმა ყვეს : « ჭეშმარიტ არიან სიტყუანი გრიგოლისნი » და ჰრწმენა მოძღურებაჲ მისი პატრიაქსა და ყოველთა მღდელთ-მოძღუართა და სიმრავლესა მას ერისასა.

[34] მიიწია სიტყუაჲ ესე მეფისა და აღივსო იგი სიხარულითა, რამეთუ უფალმან გამოაჩინა ჭეშმარიტბაჲ და დიდითა პატივითა და ნიჭითა სამეუფოჲთა წარგზავნა ნეტარი გრიგოლი, რამეთუ იხილნა მის მიერ მრავალნი სასწაულნი და კურნებანი. [35] ხოლო ვითარცა ღირსი გრიგოლი იყო კოსტანტინეპოლედ, აღსრულა ნეტარი ალათონ ჰრომთა პაპაჲ და დადგა პაპად ღირსი პელაგიოს. [36] მიიწია რაჲ გრიგოლ ჰრომედ, მიეგება მას პაპაჲ და ყოველნი მღდელნი და შეიყვანეს სიხარულით და აუწყა ყოველი რომელი იქმნა კონსტანტინეპოლეს და ყოველთავე მადლი მისცეს უფალსა.

[37] წარვიდა ნეტარი გრიგოლი თჳსსავე მონასტერსა და ჴელ-ყო კუალად მოღუაწებასა მასვე დაყუდებისასა. [38] და აქუნდა მას ჴელთსაქმარი მწერ|ლობისაჲ და ოდესმე წიგნთა წერნნ, ხოლო უმეტესად თავადი გამოიტყჳნ და აღსწერნ მოძღურებათა საღმრთოთა, რამეთუ მრავალნი სწავლანი და თარგმანებანი წერილთანი აღწერნა ნეტარმან მან რომელნიმე ვიდრელა მონასტერსა იყო. და სხუანი ოდეს იგი მღდელთმოძღურებისა საყდარსა დაჯდა. [39] ხოლო ყოველთა მათ სათნოებათა მისთა თანა ფრიად მოღუაწე იყო გლახკთ- მოყუარებისა და მოწყალებისათჳსცა და ყოვლითა სახითა მოსწრაფე იყო ყოფად წყალობისა ყოველთა ჭირვეულთა და ნაკლულევანთა-თჳს.

[40] დღესა ერთსა ჯდა რაჲ იგი სენაკსა თჳსსა და წერდა, მოვიდა მისსა გლახაკი. ევედრებოდა და ეტყოდა : « შემიწყალე მე, მონაო ღმერთისაო, რამეთუ მენავეთ-მოძღუარი ვიყავ და ნავი დამექცა და წარვწყმიდე თჳსიცა საფასე და სხუათაჲცა და აწ უღონო ვარ ». [41] ხოლო ჭეშმარიტმან მან მონამან ქრისტესმან და მოყუარემან გლახაკთამან მოუწოდა მეჭურჭლესა თჳსსა და ჰრქუა : « წარვედ და მიეც გლახაკსა ამას ექუსი დრაჰკანი ». და მან ქმნა ბრძანებაჲ მისი და მისცა ექუსი დრაჰკანი. მოიღო იგი გლახაკმან მან და წარვიდა. [42] კუალად შემდგომად მცირედისა ჟამისა მასვე დღესა მოვიდა გლახაკი იგი ნეტარისა გრიგოლისა და ჰრქუა : « შემიწყალე, მონაო ღმერთისა მაღლისაო, რამეთუ ფრიადი საფასე წარვსწყმიდე და მცირედი მომეც ». [43] ხოლო ღმერთშემოსილმან მან კუალად მოუწოდა ძმასა მას და ჰრქუა : « წარვედ და მიეც კაცსა ამას სხუაჲ ექუსი დრაჰკანი ». და მოიღო გლახაკმან მან იგიცა ექუსი დრაჰკანი და წარვიდა. [44] და წარჴდა რაჲ მცირედი ჟამი მასვე დღესა მოვიდა კაცი იგი მესამედ და ჰრქუა ნეტარსა მას : « მონაო ღმერთისაო, შემიწყალე და მომეც სხუაჲცა ევლოგიაჲ, რამეთუ დიდი დაჭირვებაჲ შემემთხჳა ». [45] მოუწოდა წმიდამან მან მესამედ მეჭურჭლესა თჳსსა და ჰრქუა : « წარვედ, ძმაო, და მიეც სხუაჲ ექუსი დრაჰკანი ». მიუგო ძმამან მან და ჰრქუა : « გრწმენის ჩემი, წმიდაო, არა დაშთომილ არს საჭურჭლესა ჩუენსა არცა ერთი დრაჰკანი ». [46] ჰრქუა მას ნეტარმან გრიგოლი : « მიეც სხუაჲ რაჲმე, ანუ ვეცხლის ჭურჭელი ანუ სამოსელი, რაჲთა არა წარვიდეს ეგე ცარიელი ». [47] მიუგო მეჭურჭლემან და ჰრქუა მას : « სხუაჲ ესევითარი ჭურჭელი არა გუაქუს, წმიდაო მამაო, გარნა ვეცხლისა იგი ლოდაკი, რომელი გუშინ წარმოსცა დედამან შენმან დამბლითა ოსპნითა ჩუეულებისა-ებრ ». [48] ჰრქუა მას ნეტარმან გრიგოლი : « წარვედ ძმაო და მიეც კაცსა მას ლოდაკი იგი ». [49] ქმნა ძმამან მან ვითარცა უბრძანა და მიიღო გლახაკმან ათორმეტი იგი დრაჰკანი და ვეცხლისა იგი ლოდაკი. და წარვიდა და ეკურთხა კურთხეული იგი გრიგოლი შემსგავსებულად კეთილისა მის გონებისა მისისა.

[50] ხოლო შემდგომად რაოდენისამე ჟამისა აღესრულა ღირსი პელაგიოს ჰრომისა პაპაჲ. მაშინ ღმერთისა მიერ ყოველთა მღდელთ-მოძღუართა და მთავართა და ყოველისავე ერისა გონებანი და ზრახვანი ერთ იქმნნეს, რაჲთა გრიგოლი დაადგინონ პაპად. [51] ეგრეთვე მეფესა ესმა ესე და მოუწერა წიგნი ჰრომედ, რაჲთა არავინ დაჯდეს სხუაჲ საყდარსა მას პეტრე მოციქულისასა გარნა გრიგოლი. ეგრეთვე პატრიაქმან კოსტანტინეპოლელმან დაწერა. [52] მაშინ შეკრბეს მღდელთ-მოძღუარნი ჰრომაელნი და მოუ|[129]წოდეს ნეტარსა გრიგოლის და გამოუცხადეს განზრახვაჲ მათი და ბრზანებაჲ მეფისაჲ და წამებაჲ პატრიაქისაჲ. [53] ხოლო გრიგოლი იჯმნა საქმისა მის-გან და მიზეზ-ყო უღირსებაჲ სულიერი და უძლურებაჲ ჴორციელი, რამეთუ ნანდჳლვე ფრიადისა მარხვისა-გან და მოღუაწებისა დაჴსნილ იყო სტომაქი მისი და დიდისა ზედგომისაგან ლოცვათა შინა ვნებულ იყვნეს ფერჴნი მისნი. [54] ჰრქუეს მას მღდელთმოძღუართა და დიდებულთა მათ მთავართა : « ჩუენ, მამაო, აღთქუმაჲ გჳქმნიეს, რაჲთა გარეშე შენისა სიწმიდისა არავინ ვაკურთხოთ. აწ უკუე გაფუცებთ უფალსა, შრომასა ნუ შეგუამთხუევ ». არა ერჩდა ნეტარი იგი, არამედ დროებაჲ ითხოვა რაჲთა ევედროს უფალსა.

[55] ხოლო ჩუენებასა ღამისასა იხილა წმიდაჲ მოციქული პეტრე, რომელი იგი ეტყოდა მას : « გრიგოლი, გრიგოლი, ნუ ურჩ ხარ, არამედ მიითუალე სამწყსოჲ ესე. და მწყსიდი ცხოვართა მათ პირმეტყუელთა, რამეთუ მეცა ეგრეთ მიბრძანა უფალმან : "პეტრე, უკუეთუ გიყუარ მე, მწყსიდი ცხოვართა მათ ჩემთა." » [56] ესე რაჲ იხილა ნეტარმან გრიგოლი, განთიად კუალად მოვიდეს მღდელთმოძღუარნი და აიძულებდეს მას. მაშინ წარვიდა მწუხარებით და სულთქუმით.

[57] და აკურთხეს იგი წესისა-ებრ განგებულებისა და დასუეს საყდარსა მას მოციქულთა თავისასა. [58] მეყსეულად ნათელი ბრწყინვალე მოეფინა მას ზეგარდამო და ყოველთა მადლი მისცეს უფალსა. და იქმნა სახარული დიდი ქალაქსა მას შინა და ყოველსა მას ქუეყანასა.

[59] და ამიერითგან ჰმწყსიდა ღმერთ-შემოსილი იგი ერსა მას ვითარცა ჭეშმარიტი და კეთილი მწყემსი. უძლურთა ჰკურნებდა, გლახაკთა ილუაწიდა, ჭირვეულთა ნუგეშინის სცემდა, შეცთომილთა მოაქცევდა, წარწყმედილთა ეძიებდა, დაცემულთა აღადგინებდა, უწესოთა სწავლითა მით სულიერითა წესიერ ჰყოფდა. ყოვლით-კერძო ჭეშმარიტსა მას მწყემსთ-მთავარსა ქრისტესა სათნო ეყოფოდა და იყო მოქალაქობაჲ მისი მობაძავ ანგელოზთა.

[60] ხოლო არს წესი პატრიაქთა ჰრომისათაჲ, რაჲთა მარადღე ათორმეტი გლახაკი ჭამდეს ტაბლასა მისსა, და ამას წესსა უმეტეს ყოველთასა წადიერებით აღასრულებდა დიდი ესე გრიგოლი, და აქუნდა საქმე ესე საკელარსა მისსა რომელმანცა მოუწოდის დღითი-დღედ ათორმეტთა გლახაკთა. [61] ხოლო დღესა ერთსა მოუწოდა ჩუეულებისაებრ ათორმეტთა გლახაკთა და დასხდეს ნეტარისა გრიგოლის თანა ტაბლასა მისსა, და იპოვნეს ათცამეტნი გლახაკნი იგი. [62] მოუწოდა ღირსმან მან პაპმან საკელარსა თჳსსა და ჰრქუა : « ვითარ თჳნიერ სიტყჳსა ჩემისა ათცამეტნი გლახაკნი შემოგიყვანიან ? » [63] ხოლო საკელარი შეძრწუნდა და ჰრქუა მას : « გრწმენინ, წმიდაო მეფეო, ათორმეტნი არიან », რამეთუ მეათცამეტესა მას არავინ ხედვიდა, გარნა ხოლო ნეტარი გრიგოლი, [64] და ვითარ იგი სხდეს ტაბლასა, განიცდიდა პაპაჲ მეათცამეტესა მას, რომელი ჯდა კიდესა სკამისასა, და აჰა ესერა იცვალებოდა ხატი პირისა მისისაჲ : ოდესმე მჴცოვანი ჩანნ და ოდესმე ჭაბუკი.

[65] ხოლო აღდგეს რაჲ ტაბლისაგან, სხუანი წარგზავნნა ქველისსაქმითა. ხოლო მეათცამეტე იგი, რომელი ესრეთ საკჳრველად ეჩუენებოდა, დაიყენა და შეიყვანა სენაკად თჳსად და ჰრქუა : « გაფიცებ ძალსა ღმრთისასა : მითხარ ვინ ხარ შენ, ანუ რაჲ არს სახელი შენი ». [66] მიუგო მან და ჰრქუა მას : « რასა აკითხავ სახელსა ჩემსა და იგი არს საკჳრველი. გარნა მე ვარ გლახაკი იგი, რომელი მოვედ შენდა მონასტერსა წმიდისა ანდრიაჲსსა, ოდეს შჯედ სენაკსა შენსა და წერდი, და მომეც ათორმეტი დრაჰკანი და ვეცხლისა ლოდაკი, რომელი წარმოეცა დედასა შენსა დამბლითა ოსპნითა. [67] და უწყოდე, რომელ ამიერ დღით-გან, ოდეს ესრე სულგრძელებით და გულითა მარტივითა მიღუაწე, ბრძანა უფალმან დადგინებად შენდა მღდელთ-მოძღურად ეკლესიისა თჳსისა, რომლისათჳს პატიოსანი სისხლი თჳსი დასთხია, და დაჯდომად შენდა საყდარსა პეტრესსა, თავისა მის მოციკულთაჲსა, რომელისაცა სათნოებასა მიემსგავსე, რამეთუ ეგრეთ განუყოფდა იგი მონაგებთა მათ რომელთა მოართმევდეს მას მორწმუნენი, და მისცემდა უშურველად ვითარცა ვის უჴმნ ».

[68] ჰრქუა მას ნეტარმან გრიგოლი : « ვინაჲ უწყი შენ ვითარმედ უფალმან ბრძანა დადგინებად ჩემდა მღდელთმოძღურად ? » [69] მიუგო მან და ჰრქუა : « მე ანგელოზი ვარ ყოვლისა-მპყრობელისა უფლისაჲ და ამისთჳს უწყი, რამეთუ მაშინცა უფალმან მომავლინა გამოცდად გონებისა შენისა, რაჲთა გამოჩნდეს ვითარმედ კაცთ-მოყუარებით და არა მაჩუენებლობით იქმ მოწყალებასა ».

[70] ესმა რაჲ ესე გრიგოლის, ვითარმედ ანგელოზი არს, შეშინდა, რამეთუ არა ეხილვა ანგელოზი, არამედ ვითარცა კაცსა ეუბნებოდა მას. [71] ხოლო ანგელოზმან მან ჰრქუა მას : « ნუ გეშინინ. აჰა ესერა მომავლინა უფალმან რაჲთა შენ თანა ვიყო მარადის ვიდრე ხარ შენ სოფელსა ამას შინა. აწ უკუე რაჲცა გაქუნდეს სათხოველი ღმრთისაგან, ჩემ მიერ აუწყე უფალსა ».

[72] ხოლო ნეტარსა მას ესმნეს რაჲ სიტყუანი ესე, დავარდა პირსა ზედა და თაყუანის-სცა უფალსა და თქუა : « უკუეთუ მცირედისა ამის და არარაჲსა გულსმოდგინებისათჳს ესოდენი სიმრავლე წყალობისა აჩუენა ჩემ ზედა სახიერმან უფალმან, ვიდრელა ანგელოზი თჳსი მოავლინა ყოფად ჩემ თანა, ვითარსა-მე დიდებასა მიმთხუევად არიან, რომელნი არასრულებენ მცნებათა მისთა და იქმან სიმართლესა და მრავალსა მოწყალებასა, [73] რომელთაცა ბრძანა უფალმან დადგომად მარჯუენით მისსა და სმენად ჴმასა მას სანატრელსა : "მოვედით კურთხეულნო მამისა ჩემისანო და დაიმკჳდრეთ განმზადებული თქუენ-თჳს სასუფეველი და შემდგომი ამისი" ».

[74] ხოლო მიერ დღითგან იყო ანგელოზი იგი მარადის ნეტარისა გრიგოლის თანა და ზედაჲს-ზედა გამოეცხადებინ მას. [75] უმეტესად ოდეს წარდგის წმიდასა ჟამის-წირვასა, მეყსეულად წმიდაჲ იგი ანგელოზი წარმოუდგის მას და მის თანა დგან ვიდრე აღსრულებადმდე ჟამისწირვისა და გრიგოლის თუალნი ხოლო ხედვიდიან მას, ვითარცა თავად აუწყა საყუარელსა მას მისსა პეტრეს მთავარდიაკონსა, კაცსა საღმრთოსა და ყოვლითა სათნოებითა შემკობილსა. [76] ხოლო დიდი კადნიერებაჲ მოეცა ღირსსა და წმიდასა გრიგოლის წინაშე უფალსა და რაჲცა ითხოვის უფლისაგან სასწაულისა საქმე მყის ისმინის უფალმან მისი ვითარცა აღუთქუა მას წმიდამან მან ანგელოზმან ვიდრელა იქმნა საქმე ესევითარი.

[77] მივიდოდა ოდესმე დიდი ესე გრიგოლი სხუად სოფლად საქმისა-თჳს საეკლესიოჲსა. და იქმნა სლვაჲ მისი გზასა მას რომელი ექმნა ტრაიანოს მეფესა, |p. 131 ყოველი მარმარილოჲთა დასხმული, და იყო იგი მოგზაურთა განსასუენებელ და უმეცარნი არა მოსცთებოდეს. [78] იხილა რაჲ ნეტარმან მან გზაჲ იგი სთნდა საქმე მეფისაჲ მის და დადგა ლოცვად და შეწირა მჴურვალე ვედრებაჲ ღმრთისა, რაჲთა იჴსნეს სატანჯველთა-გან საუკუნეთა სული ტრაიანესი. [79] ხოლო იყო მეფე იგი კერპთ-მსახური და უღმრთოჲ. და ვითარცა განაგრძო ლოცვაჲ მჴურვალე, ესმა ზეცით ჴმაჲ ესევითარი : « შევისმინე ვედრებაჲ შენი და ვიჴსნე სული ტრაიანესი სატანჯველთა-გან. ხოლო შენ ნუღარა შესძინებ უშჯულოთა-თჳს ვედრებად ჩემდა ». [80] ამისა შემდგომად წმიდაჲცა იგი ანგელოზი წარმოუდგა და ჰრქუა : « აჰა ესერა ვედრებაჲ შენი ისმინა უფალმან გარნა ნუღარა იქმ ესრეთ რაჲთა უღმრთოთა და კერპთმსახურთათჳს ევედრებოდა უფალსა ».

[81] საცნაურ არს უკუე ამის საქმის-გან თუ რაბამი კადნიერებაჲ აქუნდა მას წინაშე ღმერთსა, ხოლო სასწაულთა რომელთა იქმოდა, უკუეთუ თითოეულად აღვსწერდეთ, ფრიადი სიმრავლე წერილთა იქმნას. რამეთუ არავინ შეპყრობილი სენისაგან ბოროტისა მოვიდა მისა სარწმუნოებით და არამცა განკურნებული მიიქცა სახედ თჳსად და ჰმადლობდა ღმერთსა.

[82] ხოლო მათ ჟამთა შინა მკჳდრნი იგი ვრეტანია ჭალაკისანი კერპთმსახურებისა საცთურითა შეპყრობილ იყვნეს, და არს ჭალაკი იგი უდიდეს ყოველთა ჭალაკთა და მკჳდრ იყო მუნ ერი აურაცხელი და კაცნი ჰაეროვანნი. და მწუხარე იყო ნატარი გრიგოლი წარწყმედისა-თჳს ესოდენისა მის ერისა. [83] მაშინ ევედრა უფალსა რაჲთა წარუმართოს მოქცევად მათდა. წარმოუდგა მას ანგელოზი იგი ღმერთისაჲ და ჰრქუა : « ესეცა ლოცვაჲ შენი ისმინა უფალმან. წარავლინენ მუნ კაცნი მეცნიერნი და მოაქცინენ იგინი ». [84] მაშინ ნეტარი იგი აღივსო სიხარულითა და გამოარჩინა ოთხნი მონაზონნი, სავსენი მადლითა, თევდორე, ანდრია, პავლე და ელევთერი. თევდორე აკურთხა ეპისკოპოსად და ანდრია ხუცად, პავლე და ელევთერი დიაკონად. და წარავლინნა იგინი ვრეტანიად, შეჭურვილნი ლოცვითა მისითა. [85] ხოლო მიიწინეს რაჲ იგინი ჭალაკსა, შეწევნითა ღმრთისაჲთა და ლოცვითა დიდისა გრიგილისითა, მცირედსა ჟამსა ყოველი იგი ერი და მეფე მის ჭალაკისაჲ და მთავარნი მოაქცინეს ღმერთისა და ნათელსცეს სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა. საკერპონი დაამჴუნეს და ეკლესიანი აღაშენნეს და ყოველი წესი ქრისტეანობისაჲ ასწავეს. [86] ესმა ესე ნეტარსა გრიგოლის და აღიპყრნა ჴელნი და მჴურვალითა ცრემლითა მადლი მისცა უფალსა.

[87] და ზედაჲს-ზედა მიუწერდა ებისტოლეთა ერსა მას ვრეტანელთასა, სავსეთა სწავლითა სულიერითა. და მათგანნი დღითი-დღედ მოვიდოდეს ჰრომედ მოკითხვად სულიერისა მის მამისა მათისა. [88] ესრეთ ღირს იქმნა ნეტარი გრიგოლი მადლსა მოციქულობისასა და ერნი აურაცხელნი მოსტაცნა ეშმაკსა და შეაწყნარნა ქრისტესა.

[89] და სხუაჲ მრავალი საქმე კეთილი და საღმრთოჲ აღასრულა ღმერთშემოსილმან მან, და წიგნნი მრავალნი აღწერნა და ყოვლით-კერძო შეამკო ეკლედიაჲ ჰრომისაჲ და ყოველსა სოფელსა განჰჳდა ჰამბავი სათნოებათა მისთაჲ, [90] რამეთუ არა კაცობრივითა ხოლო სწავლულებითა და სიბრძნითა იყო გამოთქუმაჲ და აღწერაჲ მისი წიგნთაჲ, არამედ მადლი სულისა წმიდისაჲ მოსცემდა სიტყუასა ვითარცა გჳთხრა პეტრე, მთავარდიაკონმან მისმან, და იყო იგი კაცი ჭეშმარიტი და ღმრთისმოყუარე. [91] იტყოდა იგი ვითარმედ : « ოდეს იგი წერნ წმიდაჲ მამაჲ ჩუენი გრიგოლი გინა თუ სწავლასა გინა თუ თარგმანებასა წერილთასა, ვხედევდ განცხადებულად ტრედსა სპეტაკსა რომელი ფრინავნ წინაშე პირსა მისსა, ვიდრე ფრთანი მისნი პირსა მისსა ეცემოდიან და ჴელთა მისთა ზედა და წერილსა მას ზედა იქცევინ, ვითარმცა იგი თავადი სრულ ჰყოფნ და განაგებნ წერილსა მას ». საცნაურ არს უკუე ვითარმედ მადლი სულისა წმიდისაჲ იხილვებოდა სახითა ტრედისაჲთა და განანათლებდა ნეტარსა მას.

[92] ხოლო ამას ესევითარსა საღმრთოსა მოქალაქობასა შინა აღასრულნა ნეტარმან მან ჟამნი მრავალნი და იქმნა იგი მოხუცებულ და სავსე დღითა კეთილითა. [93] და მოაქცინა ნათესავნიცა იგი საქსონთანი ღმერთისა და იჴსნა იგინნი კერპთ-მსახურებისაგან ერი ფრიად დიდი და სწორი ვრეტანიელთანი და ჰმადლობდა ღმერთსა.

[94] მაშინ მოვიდა მისა წმიდაჲ იგი ანგელოზი და აუწყა წოდებაჲ მისი. [95] და განაგო ყოველივე საქმე ეკლესიისა კეთილად და ვითარცა ღმერთსა სთნდა. [96] და მცირედ დასნეულდა და წარვიდა უფლისა სახელით წინამძღურობითა ანგელოზთაჲთა, რომელნი იგი ამასვე სოფელსა მის თანა იქცეოდეს.

[97] ხოლო იყო აღსრულებაჲ მისი თუესა მარტსა ათორმეტსა, და იგლოვა იგი ყოველმან ერმან ჰრომისამან, და დაჰმარხეს ეკლესიასა შინა წმიდისა მოციქულისა პეტრესსა. [98] ხოლო მრავალნი სასწაულნი იქმნნეს სამარხოსაცა მისსა და აქამომდე იქმნებიან, მადლითა და კაცთმოყუარებითა უფლისა ჩუენისა იესჳ ქრისთესითა რომლისა არს დიდებაჲ და სიმტკიცე თანა მამით და სულით წმიდითურთ აწ და მარადის და უკუნით უკუნისამდე.

Un peu de l'or de Byzance.
Le trésor de Pınarbaşı en Cappadoce (enfoui vers 654)*

Sophie Métivier, Cécile Morrisson

Au cours de ses recherches en Cappadoce, la première d'entre nous put inventorier les monnaies byzantines du musée de Kayseri. Les monnaies de bronze de ce musée, ainsi que celles du musée de Niğde, firent l'objet d'une première étude sur la circulation monétaire dans la Cappadoce byzantine[1]. Nous sommes heureuses d'offrir à Michel Kaplan, historien de l'économie rurale et urbaine qui connaît bien la valeur de la monnaie et de « l'or de Byzance », ce trésor inédit qui vient combler une lacune de la documentation anatolienne très pauvre pour cette période.

Les informations sur sa provenance sont très succinctes ; qu'il s'agisse vraisemblablement d'un trésor est déduit du fait que ce lot homogène porte des numéros d'inventaire consécutifs, groupés par type, et parfois inscrits à l'encre de Chine au revers de l'un ou l'autre exemplaire : 2344/1 à 2344/17 pour les *solidi* de Constant II imberbe, 2345/1 à 2345/8 pour les *solidi* de Constant II à la barbe courte, 2346/1 à 2346/8 pour les *solidi* de Constant II à la barbe longue, 2347 pour l'unique *solidus* à la barbe pointillée, 2348/1 à 2348/4 pour les *solidi* d'Héraclius avec ses deux fils. La première monnaie de la série (2344/1) est inscrite dans le cahier d'inventaire comme provenant de Pınarbaşı, site de l'ancienne Ariaratheia, à 80 km à l'est de Kayseri[2] (figure 1). Cet évêché suffragant de Mélitène (province d'Arménie I au VIIe siècle) est fort mal attesté : un seul de ses titulaires nous est connu, Akakios, entre 431 et 458[3]. Ariaratheia n'est ensuite mentionnée que dans le *Synekdèmos* de Hiéroklès, la novelle XXXI de Justinien et les notices épiscopales[4].

* Nous prions Monsieur Hamdi Biçer, directeur du musée de Kayseri, de trouver ici l'expression de nos remerciements.

1. S. Métivier, V. Prigent, La circulation monétaire dans la Cappadoce byzantine d'après les collections des musées de Kayseri et de Niğde, *TM* 16 (*Mélanges Cécile Morrisson*), 2010, p. 577-618.
2. *DHGE*, t. 4, *s.v.* Ariarathia, col. 115-116 (R. Janin). *TIB* 2, p. 151 (Ariaratheia).
3. G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium*. 1, *Patriarchatus Constantinopolitanus*, Padoue 1988, p. 43.
4. *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. J. Darrouzès, Paris 1981 (Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin 1) : notices 1, 2, 4, 7, 9, 10 (Aratheia) et 13.

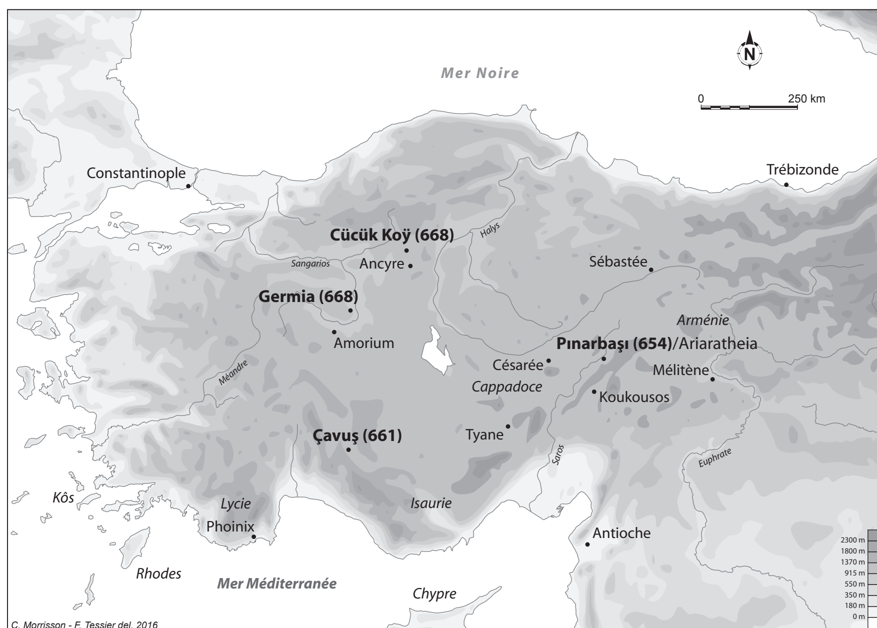


Figure 1 - Les trésors monétaires d'or anatoliens de l'époque de Constant II

Le trésor compte 36 *solidi*, soit une demi-livre d'or, pour un poids total de 156,96 g et sa composition est la suivante (voir le catalogue détaillé *in fine*, p. 515) :
- Héraclius et ses 2 fils : 4 *solidi* (nos 1-4) (dont un avec Héraclonas non couronné ; 632-638) ;
- Constant II imberbe : 17 *solidi* (nos 5-21) ;
- Constant II barbe courte (pointillée) : 1 *solidus* (no 22) ;
- Constant II barbe courte (normale) : 8 *solidi* (nos 23-30) ;
- Constant II barbe longue : 6 *solidi* (nos 31-36) (651 / 652-654).

Quelques observations numismatiques tout d'abord sur les quelques inédits ou quasi inédits que compte le trésor : le no 1 d'Héraclius avec Héraclonas sans couronne, mais grand et non enfant, peut être placé, vu la date indictionnelle qu'il porte dans le champ, à la fin de cette émission que les sources textuelles permettent de dater du césarat d'Héraclonas entre le 1er janvier 632 et le 3 juillet 638[5]. Ce type manque au répertoire par ailleurs si complet de Wolfgang Hahn, qui ne connaît avec la marque de la onzième indiction que des *solidi* d'Héraclonas auguste, avec

5. Les cérémonies de l'élévation d'Héraclonas du césarat à l'augustat sont décrites dans le *De Cerimoniis* II, 27, éd. de Bonn, p. 627-628, et datées du 4 juillet de la onzième indiction (638).

la couronne[6]. Le nº 5 est un *solidus* de Constant II avec CONOBK à l'exergue connu seulement, dans les ouvrages de référence, pour le type précédent qui représentait le jeune empereur de douze ans portant une couronne crucigère surmontée de la toufa (*MIB* 1). Il est donc à placer immédiatement à la suite de celui-ci et à dater de fin 642 ou 643 au plus tard. Un exemplaire semblable mais d'officine et de coins différents avait déjà été signalé en 2002 dans le grand trésor d'époque omeyyade de Bet She'an (Skythopolis)[7]. La répartition des 34 *solidi* de Constant II entre les officines montre une prépondérance des officines Θ et Z suivies de Є qui n'occupe plus la première place avec I comme sous Phocas et Héraclius entre 610 et 629. Comme à Bet She'an, mais dans une plus faible proportion (17 % au lieu de 34 %), un certain nombre de pièces portent des graffiti ou surtout, le plus souvent, des rayures au revers de part et d'autre de la croix : voir les nºs 19, 20, 27, 32, 34 et 35. À l'exception du nº 19 dont le poids est relativement élevé (4,46 g), tous les autres sont de poids faible (en moyenne 4,268 g), mais le fait qu'ils portent des graffiti peut être l'effet du hasard plutôt qu'une volonté systématique de vérifier l'aloi de pièces trop légères.

L'étude de coins n'a révélé aucune identité de revers et quelques rares paires de droit seulement ; elles lient les nºs 7 et 10 ainsi que 13 et 18 au sein du type de Constant II imberbe et les nºs 25 et 26 parmi les *solidi* de Constant II barbe courte. Si ces deux derniers *solidi* sont de même type, en revanche les autres paires associent des *solidi* de revers différents : le 10 porte un exergue simple CONOB et le 7 CONOBK, de même le 13 porte un exergue simple CONOB et le 18 CONOBK. Le même phénomène observé à « Nikertai » et à Bet She'an a déjà conduit les numismates à considérer ces variétés plus rares avec des lettres supplémentaires à l'exergue comme des queues d'émission[8]. L'échantillon est trop limité pour déduire du nombre de coins observés une estimation acceptable du nombre originel de coins de droit. L'application de la méthode de Carter[9] aux 31 coins de droit observés pour 34 exemplaires du trésor amène à une estimation d'un nombre originel de 129,456 coins, soit 9,25 coins par an pour les 14 premières années du règne de Constant II. Il s'agit là d'un ordre de grandeur comparable avec celui de 11,7 déduit de l'analyse des 158 *solidi* des 27 années du règne du trésor de « Nikertai ». On peut le comparer aux quelque 10 à 20 coins par an estimés par Franz Füeg pour les émissions de *nomismata* du VIIIe et du IXe siècle sur un échantillon beaucoup plus large de près de 8 000 pièces[10].

6. *MIB* nºs 45-47.

7. G. Bijovsky, A Hoard of Byzantine solidi from Bet She'an in the Umayyad Period, *Revue numismatique* 158, 2002, p. 161-227, nº 489 (ill. pl. XXIII où il porte à tort le nº 509).

8. C. Morrisson, Le trésor byzantin de Nikertai, *Revue belge de numismatique* 118, 1972, p. 29-91, à la p. 42 ; Bijovsky, A Hoard of Byzantine solidi (cité n. 7), p. 171.

9. G. F. Carter, A Simplified Method for Calculating the Original Number of Dies from Die Link Statistics, *American Numismatic Society. Museum Notes* 28, 1983, p. 195-205.

10. F. Füeg, *Corpus of the Nomismata from Anastasius II to John I in Constantinople 713-976. Structure of the Issues, Corpus of Coin Finds, Contribution to the Iconographic and Monetary History,* Lancaster PA 2007.

En ce qui concerne la métrologie, le poids total du trésor s'élève à 156,96 g avec un poids modal du *solidus* de 4,34 g, un poids moyen de 4,36 g et un écart type de 0,08169 (1,87 %). Contrairement à la plupart des autres trésors, notamment Szikáncs ou Bet She'an, la répartition gaussienne des poids convertis en carats est symétrique avec un mode dans l'intervalle 23-23 ½ carats et une moyenne à 23 ⅓ carats, sans l'habituel étalement vers les poids faibles à gauche (figure 2).

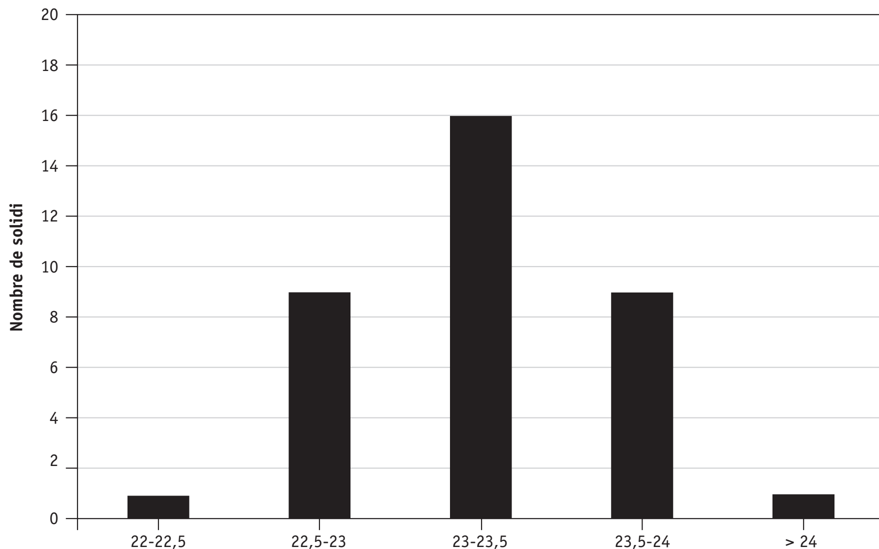


Figure 2 - Poids en carats

Cette répartition symétrique pourrait s'expliquer par l'état de conservation des pièces qui paraissent fleur de coin ou presque. Vu la nature limitée de l'échantillon, on ne peut commenter plus avant et on se contentera de signaler à titre de comparaison la similitude du poids modal avec celui observé dans les trésors de l'Asklèpieion, de « Nikertai » ou de Bet She'an (Skythopolis) ou pour les *solidi* de Constant II des grandes collections publiées[11]. Dans ces deux derniers trésors le poids moyen est de 4,37 g au lieu de 4,34 g ici.

L'arc chronologique couvert est court : 17 années. La première monnaie date au plus tôt du 1er septembre 638, la dernière au plus tard du 13 avril 654, date de l'élévation de Constantin IV à l'augustat[12]. Cette durée limitée est typique des trésors de monnaies d'or enfouis dans la crainte et l'urgence au moment des troubles du VIIe siècle en Asie Mineure, qu'il s'agisse de l'avancée des armées perses ou de celle des Arabes : 24 et 10 ans pour les trésors de Kratègos (602-626) et de

11. Morrisson, Le trésor byzantin de Nikertai (cité n. 8), fig. 8-10, p. 56-57 ; Bijovsky, A Hoard of Byzantine solidi (cité n. 7), p. 171-178.

12. Voir *PmbZ*, no 3702.

Polychnitos à Mitylène (616-626), 14 ans pour celui de Çavuş en Pisidie (647-661), 14 ans ou plus pour celui de Cücük Köy en Galatie (654-668 et suivantes), soit une moyenne de 18 ans[13]. Il n'est pas impossible que le lot de Pınarbaşı ait été caché en un lieu qui fut livré au feu : l'état du n° 9 (inv. 2344/2), sérieusement déformé, le laisse penser[14].

La date de la dernière monnaie (émise entre 651 / 652 et 654), *terminus post quem* de l'enfouissement, n'est pas sans relation avec le contexte des premières incursions arabes dans la région. De la même période, 654-668 environ, datent les deux autres trésors de monnaies d'or anatoliens déjà mentionnés : Çavuş en Pisidie (dernière monnaie : 661) et Cücük Köy en Galatie Première (dernière monnaie : 668) ainsi que le trésor de 47 *solidi* mis au jour dans les fouilles de l'église de Germia également en Galatie Première (dernière monnaie : 668)[15]. Plus au sud, à Tyane[16], en Cappadoce Seconde, sur la route des Portes ciliciennes, les fouilles italiennes ont mis au jour, outre 530 monnaies, essentiellement du IVe siècle, trois dépôts de monnaies de bronze dont un groupe aggloméré de 13 *folles* et demi-*folles*, clos par un groupe de monnaies de Constant II datées vraisemblablement de 656 / 657.

L'enfouissement du trésor à Pınarbaşı ou dans ses environs peut en effet avoir été provoqué par une offensive arabe dans la région, d'autant plus qu'Ariaratheia était au carrefour de deux routes qui gagnaient l'une et l'autre les territoires sous domination islamique. Il s'agit d'une part de la plus septentrionale des routes Césarée-Mélitène (la route C1 de Friedrich Hild), d'autre part de l'axe Sébastée-Koukousos (D2 dans cette même étude)[17]. Hild note précisément l'importance de la première (par rapport à son doublon méridional qui passe par Komana et Koukousos) pendant le premier siècle de la guerre arabo-byzantine[18].

13. C. Morrisson, V. Popović, V. Ivanišević *et al.*, *Les trésors monétaires byzantins des Balkans et d'Asie Mineure (491-713)*, Paris 2006 (Réalités byzantines 13) : nos 317 (Kratègos), 318 (Polychnitos), 311 (Çavuş, près de Seydişehir), 336 (Cücük Köy). En Afrique à la même époque, l'arc chronologique des trésors est de quelque 38 ans, très inférieur à celui des dépôts du VIe et du début du VIIe siècle (48, 76, 83 et un peu plus de 100 ans). Voir C. Morrisson, Étude numismatique, dans R. Guéry, C. Morrisson, H. Slim, *Recherches archéologiques franco-tunisiennes à Rougga. 3, Le trésor de monnaies d'or byzantines*, Rome 1982 (Collection de l'École française de Rome 60), p. 66.

14. Le point de fusion de l'or est de 1064°C, une température aisément atteinte dans l'incendie d'un bâtiment.

15. J. Gorecki, P. Niewöhner, dans P. Niewöhner *et al.*, Bronze Age Hüyüks, Iron Age Hill Top Forts, Roman Poleis, and Byzantine Pilgrimage in Germia and Its Vicinity: 'Connectivity' and a Lack of 'Definite Places' on the Central Anatolian High Plateau, *Anatolian Studies* 63, 2013, p. 97-136, aux p. 129-130.

16. M. Asolati, C. Crisafulli, Tyana bisantina : circolazione e tesaurizzazione, dans *La Cappadoce méridionale de la Préhistoire à la période byzantine* : *3èmes Rencontres d'Archéologie de l'IFÉA, 2012*, éd. D. Beyer, O. Henry et A. Tibet, Istanbul 2015, p. 233-249. Nous remercions les auteurs de nous avoir fait connaître, avant sa publication, le texte de leur communication.

17. F. Hild, *Das byzantinische Strassensystem in Kappadokien*, Vienne 1977 (Veröffentlichungen der Kommission für Tabula Imperii Byzantini 2), p. 86-87, 100-103 (route C1), 131-135 (route D2).

18. *Ibid.*, p. 100.

Il n'en est pas moins difficile d'établir avec certitude la chronologie des expéditions arabes dans la région de Césarée, étant donné les dates et les informations divergentes transmises par les chroniques. La Cappadoce est mentionnée à l'occasion de deux événements différents.

1) Plusieurs chroniques syriaques (et elles seules[19]) signalent que Césarée aurait été prise par Muʿāwiya et son armée à la fin des années 630 ou dans la décennie 640 : en l'an des Grecs 958 (A.D. 646/647) suivant Michel le Syrien et Bar Hebraeus[20], en 954 (A.D. 642/643) dans la Chronique de 819[21], en 950 (A.D. 638/639) dans la Chronique anonyme de l'année 1234[22]. Dans les deux derniers cas, il s'agit de la prise de Césarée de Palestine[23]. Parce que Michel le Syrien livre un récit circonstancié de la prise de la ville, qui capitula (récit cité *infra*), l'événement est considéré comme avéré par les historiens modernes, à la date donnée par ce dernier[24].

2) Les chroniques grecque, arménienne et arabes évoquent des raids arabes en Cappadoce ou en Arménie byzantine dans un contexte différent, celui de la bataille navale de Phoinix (sur la côte lycienne), qui fut disputée en 654 ou 655[25].

19. Ibn al-Athīr mentionne certes une expédition qui alla jusqu'à Amorium en 25 de l'hégire (28 octobre 645-16 octobre 646), mais il n'évoque ni la Cappadoce ni l'une de ses cités : voir E.W. Brooks, The Arabs in Asia Minor (641-750), from Arabic Sources, *Journal of Hellenic Studies* 18, 1898, p. 182-208, à la p. 183.

20. *Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche 1166-1199*, éd. et trad. J.-B. Chabot, t. 2, Paris 1901, p. 441. *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician, Commonly Known as Bar Hebraeus, Being the First Part of His Political History of the World*, trad. E.A. Wallis Budge, Londres 1932, p. 97-98. Bar Hebraeus ne fait que reprendre le récit de Michel le Syrien.

21. *Chronicon anonymum ad annum domini 819 pertinens*, trad. J.-B. Chabot, Louvain 1937 (CSCO 109. Scriptores syri 56), p. 7, ou *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles*, trad. A. Palmer, Liverpool 1993 (Translated Texts for Historians 15), p. 77.

22. *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*, trad. J.-B. Chabot, Louvain 1937 (CSCO 109. Scriptores syri 56), p. 202-203, ou *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (cité note précédente), p. 165-166. La ville est prise par la force.

23. La chronique de 819 mentionne Césarée de Cappadoce, celle de 1234, Césarée, sans autres précisions. Or la prise de Césarée de Palestine par les Arabes est signalée explicitement dans la chronique de Zuqnīn, en l'an des Grecs 953, *ibid.*, p. 57, ainsi que par Agapius de Manbij, *Kitab al-ʿUnvan, Histoire universelle*, éd. et trad. A.A. Vasiliev, PO 8, p. 454/194 et p. 478/218, l'année de la mort d'Héraclius, et par Théophane, l'année du règne d'Héraclonas (Théophane, *Chronographia*, p. 341).

24. Voir R.-J. Lilie, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber*, Munich 1976 (Miscellanea Byzantina Monacensia 22), p. 63-64. *TIB* 2, p. 71 et p. 194. J.F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990, p. 55. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, p. 477 (de manière allusive). S. Métivier, L'organisation de la frontière arabo-byzantine en Cappadoce (viii[e]-ix[e] siècle), dans Puer Apuliae. *Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, éd. E. Cuozzo *et al.*, Paris 2008 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 30), t. 2, p. 433-454, à la p. 435.

25. Sur la bataille, voir A.N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*. 3, *642-668*, Amsterdam 1975, p. 271-272 ; en dernier lieu, S. O'Sullivan, Sebeos' Account of an Arab Attack on Constantinople in 654, *GMBS* 28, 2004, p. 67-88, en particulier p. 73-74, et C. Zuckerman, Learning from the Enemy and More: Studies in "Dark Centuries" Byzantium, *Millenium* 2, 2005, p. 79-135, aux p. 114-117.

Théophane signale, pour la treizième année du règne de Constant II, une expédition de Muʿāwiya contre Césarée de Cappadoce, avant de relater la confrontation militaire de Phoinix[26]. C'est le témoignage le plus précis sur le plan géographique. Dans son récit de la campagne maritime du califat contre l'Empire, Sébéos expose les événements suivants[27] : une fois que la flotte arabe, parvenue à Chalcédoine la treizième année du règne de Constant II, eut été détruite, l'armée qui stationnait en Cappadoce fut défaite par les Byzantins et s'enfuit en pillant l'Arménie quatrième[28]. Enfin, pour cette même année, trois auteurs de langue arabe, Agapius de Manbij (en l'an 13 de Constant II), Al-Ṭabarī et Ibn al-Athīr (en 33 de l'hégire / 2 août 653-21 juillet 654), notent que les armées de Muʿāwiya attaquèrent la région de Malatya / Mélitène, en particulier Ḥiṣn al-Mara[29]. Le premier d'entre eux mentionne ensuite la défaite de Constant II à Phoinix.

Étant donné qu'aucune des sources syriaques citées plus haut n'évoque une expédition militaire ennemie en Cappadoce dans ce contexte chronologique et militaire[30], le témoignage de Théophane a été récusé et considéré comme une interpolation par Cyril Mango et Roger Scott : puisque les chroniques syriaques font mention d'une expédition antérieure contre Césarée, il s'agirait de cet épisode, introduit à une date erronée dans la chronique de Théophane[31]. En revanche, et plus récemment, James Howard-Johnston, qui fonde son récit des événements de 653 / 655 sur la chronique attribuée à Sébéos, contemporaine de ces derniers, y intègre le témoignage de la chronique de Théophane[32].

26. Théophane, *Chronographia*, p. 345[26-27] : « Muʿāwiya fit une expédition contre Césarée de Cappadoce. »

27. Sur cette campagne, voir O'Sullivan, Sebeos' Account of an Arab Attack on Constantinople in 654 (cité n. 25), p. 67-88 : à la suite de James Howard-Johnston, l'auteur défend l'existence de cette campagne contre Constantinople, qui n'est mentionnée que par Sébéos. Pour lui, cependant, la bataille de Phoinix, que n'évoque pas Sébéos, eut lieu après l'échec des Arabes à Constantinople.

28. R. W. Thomson, J. Howard-Johnston, *The Armenian History Attributed to Sebeos*, Liverpool 1999 (Translated Texts for Historians 31), t. 1, p. 146 : « The other army, which was quartered in Cappadocia, attacked the Greek army. But the Greeks defeated them, and it fled to Aruastan pillaging Fourth Armenia. » Sur la région nommée Aruastan, voir *ibid.*, t. 1, p. 18, n. 128 (« the region around Nisibis, Beth Aramaye »).

29. Agapius de Manbij, *Histoire universelle* (cité n. 23), p. 483-484. Al-Ṭabarī, *Ta'rīkh al-rusul wa'l mulūk*, éd. M. J. de Goeje, Leyde 1879-1901, II 1185, trad. *The History of al-Ṭabarī*, Albany 1985-2002, t. 15 : *The Crisis of the Early Caliphate*, trad. R. S. Humphreys, p. 111. Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil fī at-tārīkh,* éd. C. J. Tornberg, Leyde 1851, III 137, traduit dans Brooks, The Arabs in Asia Minor (641-750) (cité n. 19), p. 184 (même témoignage que celui d'Al-Ṭabarī). Dans ces deux derniers cas, ces expéditions ne sont pas liées directement à la bataille de Phoinix (ou « bataille des mâts »).

30. Les récits de Théophane et de Michel le Syrien diffèrent précisément sur ce point. Voir Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, p. 298.

31. *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, trad. C. Mango et R. Scott, Oxford 1997, p. 482, n. 2.

32. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, p. 298, p. 474-480, en particulier p. 478-480.

La concordance entre l'un et l'autre oblige à examiner de nouveau le récit de la campagne militaire de Muʿāwiya que livre la chronique de Michel le Syrien pour l'an des Grecs 958 ainsi que sa relation de l'ensemble des expéditions arabes dans les premières années du règne de Constant II. Sont exposés successivement[33] :

Livre XI, chapitre X
An 958 des Grecs (AD 646 / 647), expédition des Arabes en Afrique à l'occasion de la révolte du patrice Grégoire. Campagne, en hiver, de Ḥabīb en Arménie ; campagne de Mu'awiyya contre Césarée de Cappadoce et Amorium.
An 960 des Grecs, expédition maritime de Mu'awiyya contre Chypre.
Campagne d'Abu'l-'Awar contre Chypre pour la seconde fois.
Siège de la ville d'Arouad (= Arados) par Mu'awiyya.
An 965 des Grecs, expédition d'Abu'l-'Awar contre Kôs, la Crète et Rhodes.

Livre XI, chapitre XI
An 966 des Grecs, préparatifs de la campagne de Mu'awiyya contre Constantinople, bataille de Phoinix.
Expédition des Arabes en Isaurie et conclusion d'une trêve de trois ans.

Par comparaison, voici les séquences du récit dans la chronique de Théophane[34] :

6e année du règne de Constant II, expédition des Arabes en Afrique à l'occasion de la révolte du patrice Grégoire.
7e année du règne de Constant II, expédition maritime de Muʿāwiya contre Chypre et Arados.
8e année du règne de Constant II, prise d'Arados.
9e année du règne de Constant II, expédition des Arabes en Isaurie et conclusion d'une trêve de deux ans.
10e année du règne de Constant II, rébellion du patrice d'Arménie, Pasagnathès, contre l'Empire et traité avec les Arabes ; campagne de Constant II conduite jusqu'à Césarée de Cappadoce.
12e année du règne de Constant II, expédition de Muʿāwiya contre Rhodes ; campagne d'Abibos (= Ḥabīb) en Arménie.
13e année du règne de Constant II, préparatifs de la campagne de Muʿāwiya contre Constantinople ; expédition de Muʿāwiya contre Césarée de Cappadoce ; bataille de Phoinix.[35]

33. *Chronique de Michel le Syrien* (cité n. 20), t. 2, p. 440-443, 445-446.
34. Théophane, *Chronographia*, p. 343-346.
35. On retrouve le même ordonnancement des événements dans l'*Histoire universelle* d'Agapius de Manbij (cité n. 23), p. 479/219-484/224 : expédition des Arabes en Afrique à l'occasion de la révolte du patrice Grégoire ; expédition maritime de Muʿāwiya contre Chypre et Arados ; prise d'Arados ; conclusion d'une trêve ; révolte de l'Arménie et marche, abandonnée, de Constant II vers l'Arménie *via* Césarée de Cappadoce ; expédition de Muʿāwiya contre Rhodes ; campagne arabe en Arménie ; préparatifs de la campagne de Muʿāwiya contre Constantinople ; expédition arabe dans « le pays de Bazantiyah et de Malatie […] jusqu'à Hisn-al-Mourrah » ; bataille de Phoinix. Sur la campagne qu'entama Constant II à la nouvelle

Les mêmes événements auxquels participent les mêmes généraux arabes (Muʿāwiya, Ḥabīb et Abū l-Aʿwar) sont exposés suivant un ordre différent dans l'une et l'autre chronique. Théophane et Michel le Syrien évoquent donc une seule et unique campagne arabe contre Césarée de Cappadoce, l'un en 653/654[36], l'autre en 646/647[37], une déduction que Cyril Mango et Roger Scott avaient formulée implicitement lorsqu'ils supposaient une interpolation dans la chronique de Théophane. Si interpolation il y a en effet, elle est dans la chronique de Michel le Syrien, et ce pour trois raisons. Les événements qui y suivent la campagne d'Afrique ne sont pas introduits dans le récit : « Moʿavia, général des Ṭaiyayê, divisa ses troupes en deux camps. – Il mit à la tête de l'un, Ḥabîb, un Syrien méchant qu'il envoya en Arménie […] L'autre armée, restée avec Moʿavia, pénétra dans la région de Césarée de Cappadoce […] » Le récit par Théophane des campagnes ordonnées par Muʿāwiya entre 646 et 654 a une logique géographique que n'a pas celui de Michel le Syrien. Sont mentionnés successivement, dans le premier, Chypre et Arados, l'Isaurie, Rhodes, l'Arménie, enfin, à l'occasion d'une campagne contre Constantinople, Césarée et Amorium d'une part, Phoinix d'autre part. Ainsi les expéditions en Asie Mineure ne sont-elles décidées que dans un second temps et dans le cadre d'une vaste offensive par mer et par terre contre la capitale de l'Empire. Enfin, comme nous l'avons déjà signalé, la chronique de Théophane est corroborée par celle de Sébéos, contemporaine des faits. La prise de Césarée par les Arabes doit en conséquence être datée de 654 (ou de 655 si l'on adopte la révision de la chronologie proposée par Théophane pour ces années) et non de 646/647. Il n'en reste pas moins que le récit de Michel le Syrien peut éclairer les conditions de celle-ci, comme, sans doute, de l'enfouissement du trésor de Pınarbaşı :

> L'autre armée, restée avec Moʿavia, pénétra dans la région de Césarée de Cappadoce. En passant par Callisura, ils trouvèrent les villages remplis d'hommes et d'animaux et s'en emparèrent. Après avoir rassemblé le butin de tout le pays, Moʿavia attaqua la ville. Il lutta contre elle pendant dix jours. Ensuite, ils dévastèrent totalement toute la province, laissèrent la ville abandonnée et s'en retournèrent. Au bout de quelques jours, ils revinrent pour la seconde fois contre Césarée. Ils combattirent contre elle pendant bien des jours. Les habitants de Césarée voyant qu'une grande colère était tombée sur eux et qu'ils n'avaient pas de libérateur, consentirent alors à traiter pour leur vie. Les chefs sortirent et convinrent de donner un tribut. Quand les fils de Hagar

de la révolte de l'Arménie et qu'il abandonna avant même de l'avoir atteinte (*ibid.*, p. 482), une campagne que ne mentionne pas la chronique de Théophane, voir Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, p. 478.

36. Sur le problème de la datation dans la chronique de Théophane pour cette période, voir, en dernier lieu, M. Jankowiak, The First Arab Siege of Constantinople, dans *Constructing the Seventh Century*, éd. C. Zuckerman, Paris 2013 (*TM* 17), p. 237-320, aux p. 258-259, qui préconise d'ajouter une année à la datation par l'*annus mundi* proposée dans la chronique byzantine, soit, dans notre cas, 654/655, et non 653/654. Nous conservons la datation en l'état.

37. La *Chronique anonyme de 1234* ne mentionne ni l'expédition contre Césarée de Cappadoce ni la campagne de Ḥabīb en Arménie à laquelle elle est associée par les chroniques de Théophane et de Michel le Syrien. Voir *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (cité n. 21), p. 167-180 (« Dionysius reconstituted »).

> pénétrèrent dans la ville et virent la beauté des édifices, des églises, des monastères, et sa grande opulence, ils regrettèrent de leur avoir fait des serments. Mais ne pouvant revenir sur leurs serments, ils prirent tout ce qu'ils voulurent, et s'en allèrent dans la région d'Amorium[38].

Cette expédition arabe en Cappadoce[39], conduite à l'occasion de la campagne maritime et terrestre des années 654/655, a pu menacer précisément Ariaratheia ou ses environs, puisque, suivant la chronique de Sébéos, les Arabes quittèrent la région par l'est, et non par le sud.

De la crise dont témoigne l'enfouissement du trésor de Pınarbaşı et que confirme assez généralement l'examen des chroniques, on ne sait rien de plus précis. Ariaratheia continue à n'être mentionnée que dans les notices épiscopales, à titre conservatoire peut-être. Les autres évêchés suffragants de la région qui sont connus depuis l'Antiquité tardive (Arabissos, Arka, Komana et Koukousos) sont en effet de nouveau attestés à partir du IXe ou du Xe siècle[40], ce qui n'est pas le cas d'Ariaratheia à notre connaissance. Peut-on en déduire que le site a été abandonné[41] ? La notice épiscopale de Nicolas Ier Mystikos, qui, au début du Xe siècle, opère une mise à jour des listes, le laisse supposer[42] : elle inclut – et c'est la première à le faire – le siège d'Ariaratheia au nombre des suffragants de Césarée de Cappadoce ; dans deux des dix-neuf manuscrits recensés par Jean Darrouzès, on lit l'addition suivante : ὁ Ἀριαραθείας ἤτοι Κάσης[43]. Friedrich Hild a supposé que l'évêché d'Ariaratheia avait été transféré, momentanément, à Kasè, à près de 19 km au nord-est de Césarée[44].

38. *Chronique de Michel le Syrien* (cité n. 20), t. 2, p. 441. Cet événement n'est pas intégré par Robert Hoyland dans sa reconstitution du texte de la source orientale (identifiée comme étant une chronique de Théophile d'Édesse), à partir des œuvres de Théophane, d'Agapius de Manbij et de Michel le Syrien, ainsi que de la chronique anonyme de 1234 : voir *Theophilus of Edessa's Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam*, trad. R. G. Hoyland, Liverpool 2011 (Translated Texts for Historians 57).

39. Par ailleurs, *La chronographie d'Élie bar-Šinaya, métropolitain de Nisibe*, trad. L. J. Delaporte, Paris 1910, p. 86, mentionne la prise d'Ancyre par Muʿāwiya en 653/654.

40. Voir *TIB* 2, p. 144-145 (Arabissos), 152-153 (Arka), 208-209 (Komana), 217-218 (Koukousos).

41. Les auteurs de la *TIB* 2 ne signalent que les ruines d'un monastère, disparues au XXe siècle.

42. Pour une révision de la date de la composition de la notice 7, voir C. Zuckerman, Byzantium's Pontic Policy in the Notitiae episcopatuum, dans *La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar*, éd. C. Zuckerman, Paris 2006 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 25), p. 218-229.

43. *Notitiae episcopatuum* (cité n. 4), p. 274 : notice 7, no 112. Il s'agit du *Hierosolymitanus Patr.* 39 (XIIe-XIIIe siècle) et du *Vallicellianus* C 97 (année 1425).

44. Hild, *Das byzantinische Strassensystem in Kappadokien* (cité n. 17), p. 91-92. *TIB* 2, p. 151. Sur Kasè, mentionné comme *tourma* sous le règne de Léon VI, voir *ibid.*, p. 202. Le terme ἤτοι, employé à plusieurs reprises dans les notices épiscopales, est ambivalent ; il introduit le plus souvent une deuxième dénomination de l'évêché, désuète ou non (Christoupolis dans le cas de Tyane, Héraclée dans celui de Kybistra, pour ne citer que des cas cappadociens). Sylvain Destephen a la gentillesse de nous signaler que, dans la notice 1, il peut aussi consigner la fusion de deux sièges (dans le cas de Pergè et Sylaion), même si, dans la grande majorité des cas, il s'agit en effet d'une double dénomination, comportant le nom traditionnel et un nom dynastique (Ioustinianopolis par exemple). Voir aussi A.-K. Wassiliou-Seibt, Reconstructing the Byzantine Frontier on the Balkans (Late 8th-10th c.), *REB* 73, 2015, p. 238-239, et son commentaire de l'expression στρατηγὸς Στρυμόνος ἤτοι Χρυσάβας.

Cette hypothèse explique pourquoi le siège d'Ariaratheia est désormais considéré comme un suffragant de la métropole de Cappadoce Première, même si, dans les notices suivantes, il est aussi mentionné dans la liste des suffragants de Mélitène[45]. Si l'on peut admettre un abandon du site d'Ariaratheia, antérieurement au Xe siècle[46], il serait bien audacieux de supposer qu'il ait eu lieu, dès le milieu du VIIe siècle, dans le contexte qui conduisit à l'enfouissement de notre trésor. Quoi qu'il en soit, la cohérence de ces données de natures diverses illustre avec quelque précision les bouleversements induits par la confrontation avec le califat dans les provinces de l'Anatolie centrale et orientale, notamment la modification de l'implantation des établissements urbains[47].

Le trésor de Pınarbaşı constitue un modeste jalon dans la documentation numismatique anatolienne dont tant reste encore à découvrir dans les collections des musées turcs[48]. C'est un témoin probable de l'insécurité ou des destructions provoquées par la campagne arabe de 654 ou 655 qu'il vient confirmer[49]. Vu l'importance de la somme d'une demi-livre qu'il représente, il atteste aussi l'effort financier consenti par Constant II pour la défense de l'empire : un effort qu'illustre bien le renouveau des frappes de *solidi* au cours de son règne, tel que reflété dans les chiffres agrégés des trésors balkaniques et micrasiatiques[50], un effort que montre encore l'abondance des monnaies de bronze de cet empereur retrouvées dans tout l'empire et notamment en Anatolie, voire sur les marges en Syrie du Nord[51]. En Asie Mineure occidentale ces émissions constituent 62 % des monnaies de la période 491-715 à Pergame[52] et encore 13 % à Didymes (35 exemplaires sur 272 monnaies de la période 491-715)[53]. Elles sont également attestées à Tyane où elles forment quelque 20 % des 52 monnaies byzantines d'Anastase au milieu du VIIe siècle.

45. *Notitiae episcopatuum* (cité n. 4) : notice 9, p. 296, no 9 : ὁ Ἀραθείας (en Cappadoce), et p. 299, no 172 : ὁ Ἀριαράθης (en Arménie) ; notice 10, p. 309, no 8 : ὁ Ἀραθείας (en Cappadoce), et p. 316, no 205 : ὁ Ἀριαράθης (en Arménie) ; notice 13, p. 354, no 9 : ὁ Ἀριαραθείας (en Cappadoce), et p. 357, no 195 : ὁ Ἀριαραθείας (en Arménie). La réintroduction de l'évêché d'Ariaratheia dans la liste des suffragants de Mélitène ne suffit pas à prouver que son titulaire ait de nouveau demeuré sur place.

46. C'est une pure et simple hypothèse qu'une fouille pourrait contredire.

47. Voir HALDON, *Byzantium in the Seventh Century* (cité n. 24), p. 102-114.

48. Pour un premier bilan, voir C. MORRISSON, Coinage in Byzantine Anatolia, dans *The Archaeology of Byzantine Anatolia. From Late Antiquity to the Coming of the Turks*, éd. P. NIEWÖHNER, Leyde / Boston à paraître.

49. P. CULERRIER l'avait déjà souligné dans son article intitulé Les trésors d'Asie Mineure, dans MORRISSON, POPOVIĆ, IVANIŠEVIĆ, *Les trésors* (cité n. 13), p. 105-110, en particulier p. 109.

50. Voir MORRISSON, POPOVIĆ, IVANIŠEVIĆ, *Les trésors* (cité n. 13), fig. 5, p. 52.

51. M. PHILLIPS, T. GOODWIN, A Seventh-Century Syrian Hoard of Byzantine and Imitative Copper Coins, *Numismatic Chronicle* 157, 1997, p. 61-87.

52. S. BENDALL, C. MORRISSON, Die byzantinischen Münzen, dans H. VOEGTLI, *Die Fundmünzen aus der Stadtgrabung von Pergamon*, Berlin 1993 (Pergamenische Forschungen 8), p. 9.

53. H. R. BALDUS, *Fundmünzen aus den Jahren* 1962-1998, dans *Didyma* 3/3, éd. K. TUCHELT et A. FURTWÄNGLER, Mayence 2006. Notons que ces *folles* de Constant II sont tous antérieurs à 659.

Mais cette relative abondance ne se retrouve pas dans les médailliers de Kayseri et de Niğde[54], ce qui peut s'expliquer par le biais souvent constaté dans les choix de conservation des musées turcs qui privilégient les monnaies de métal précieux et ne s'intéressent pas autant aux monnaies de bronze, surtout lorsqu'elles sont aussi mal frappées et aussi peu lisibles que celles de Constant II, qui, rappelons-le, étaient fort mal connues jusqu'à la classification proposée par Simon Bendall en 1967[55]. L'or du trésor de Pınarbaşı peut en effet être mis en relation avec la campagne conduite par Constant II en Arménie antérieurement à l'offensive arabe en Asie Mineure. Théophane et Agapius nomment l'un et l'autre Césarée de Cappadoce dans ce contexte[56].

Alors même que le nouvel État islamique n'a pas encore imposé sa domination dans la partie la plus méridionale de l'Asie Mineure (la Cilicie), la région de Césarée et l'Anatolie centrale sont confrontées aux offensives arabes dès le milieu du VII[e] siècle – en 654 et non en 648 comme on le supposait jusque là –, moins de cinquante ans après l'occupation de la ville par les Perses.

54. Comme le soulignent M. Asolati et C. Crisafulli en commentant le diagramme comparé des monnaies mises au jour à Tyane et de celles conservées à Niğde et à Kayseri (voir Asolati, Crisafulli, Tyana bisantina : circolazione e tesaurizzazione [cité n. 16], fig. 6). Reste à s'assurer à l'avenir, par d'autres publications de sites cappadociens, si cet échantillon de 52 monnaies (trouvailles isolées et dépôts réunis) est lui-même bien représentatif.

55. S. Bendall, A Mid Seventh-Century Hoard of Byzantine Folles, *Numismatic Circular* 77, 1967, p. 198-201.

56. Agapius de Manbij, *Histoire universelle* (cité n. 23), p. 482 : « Ayant appris que les Arméniens s'étaient révoltés et insurgés, Constant partit avec des troupes grecques et marcha sur Césarée de Cappadoce pour se rendre en Arménie. Pendant qu'il était en route, cette nouvelle lui parvint et l'attrista ; il avait eu l'intention de rentrer en Arménie, mais ensuite il s'en retourna, ayant désespéré de la restituer. » Théophane, *Chronographia*, p. 344. En revanche, pas plus que Michel le Syrien, Sébéos, qui traite en détail des événements, ne mentionne Césarée de Cappadoce. Voir Thomson, Howard-Johnston, *The Armenian History Attributed to Sebeos* (cité n. 28), p. 135-139. Sur cette campagne, voir Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*, p. 478-479.

Catalogue

Toutes les monnaies sont des *solidi*, frappés à Constantinople[57]. Les dates indiquées sont celles de l'émission.

1. Héraclius (637/638). Au centre, Héraclius (barbe longue), à droite Héraclius Constantin, à gauche Héraclonas sans couronne. Au-dessus de sa tête une croix. Anépigraphe
Rev. VICTORIA AVϚЧЄ Croix potencée au-dessus de trois degrés. À l'exergue, CONOB
Dans le champ à gauche ₧ à droite Ⅰ̊ (monogramme d'Héraclius et indiction 11)
Cf. *MIB* 40 (inconnu pour cette indiction). Voir commentaire plus haut, p. 504
Inventaire 2348/1. 4,54 g
2. Héraclius (638/639). Au centre, Héraclius (barbe longue), à droite Héraclius Constantin, à gauche Héraclonas, tous trois portant la couronne crucigère (*stemma*). Anépigraphe
Rev. VICTORIA AVϚЧЄ Comme le précédent mais dans le champ à gauche ₧ à droite Ꞗ (indiction 12)
MIB 48
Inventaire 2348/2. 4,38 g. Nº 2348 inscrit à l'encre au revers
3. Héraclius et ses fils comme au précédent (638/639)
VICTORIA AVϚЧΘ dans le champ à gauche ₧ à droite Ꞗ (indiction 12)
MIB 48
Inventaire 2348/4. 4,32 g
4. Héraclius et ses fils comme au précédent (type immobilisé pour Héraclonas, juillet-novembre 641 ?)
Rev. VICTORIA AVϚЧΘ dans le champ à gauche ₧ à droite Є (indiction 15 ?)
MIB 53 (« Héraclius II »)
Inventaire 2348/3. 4,36 g
5. Constant II (vers 642/643)
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAVI Buste de face de l'empereur imberbe portant le *stemma*, vêtu de la chlamyde. En main droite le globe crucigère
Rev. VICTORIA AVϚЧA Croix potencée au-dessus de trois degrés. À l'exergue, CONOBK
MIB manque avec cet exergue. Mais voir Bijovsky, A Hoard of Byzantine solidi (cité n. 7), nº 489
Inventaire 2344/1. 4,29 g
6. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAVΓ
Rev. VICTORIA AVϚЧS À l'exergue, CONOBK
MIB manque avec cet exergue
Inventaire 2344/11. 4,23 g

57. Les polices de caractères spéciaux utilisées ici pour les inscriptions monétaires ont été créées en 1986 par Nicolas Oikonomidès et ultérieurement enrichies par Glenn Ruby (†) et le Département des publications de Dumbarton Oaks (Washington DC), puis redessinées et converties en Unicode. Elles sont téléchargeables sur http://www.doaks.org/resources/athena-ruby/athena-ruby-inscription-font-build-17/. Nous remercions le Programme d'Études Byzantines de Dumbarton Oaks d'avoir mis gracieusement ces polices à notre disposition pour la présente publication.

7. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus. Double frappe au droit
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAV
Rev. VICTORIA AVϚЧA À l'exergue, CONOB
MIB 3a
Inventaire 2344/7. 4,29 g. Même coin de droit que 10
8. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAV (VΓ ligaturés à la fin de la lég.)
Rev. VICTORIA AVϚЧΓ À l'exergue, CONOB
MIB 3a
Inventaire 2344/4. 4,41 g. N° 2344 inscrit à l'encre au revers
9. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAV•
Rev. VICTORIA AVϚЧΔ À l'exergue, CONOB
MIB 3a
Inventaire 2344/2. 4,33 g. Déformé à gauche vraisemblablement par le feu
10. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAV
Rev. VICTORIA AVϚЧϵ À l'exergue, CONOB
MIB 3a
Inventaire 2344/9. 4,47 g. Même coin de droit que 7
11. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAV
Rev. VICTORIA AVϚЧH À l'exergue, CONOB
MIB 3a
Inventaire 2344/12. 4,34 g
12. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAV
Rev. VICTORIA AVϚЧΘ À l'exergue, CONOB
MIB 3a
Inventaire 2344/13. 4,47 g
13. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAV
Rev. VICTORIA AVϚЧΘ À l'exergue, CONOB
MIB 3a
Inventaire 2344/14. 4,30 g. Même coin de droit que 18
14. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAVΓ
Rev. VICTORIA AVϚЧΘ À l'exergue, CONOB
MIB 3a
Inventaire 2344/15. 4,46 g. Rayures horizontales au revers
15. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
Rev. VICTORIA AVϚЧΘ À l'exergue, CONOB
MIB 3a
Inventaire 2344/16. 4,41 g. Image du droit manquante

16. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAV
Rev. VICTORIA AVϚЧΘ À l'exergue, CONOB
MIB 3a
Inventaire 2344/17. 4,33 g
17. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus mais plus âgé
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAV
Rev. VICTORIA AVϚЧB À l'exergue, CONOB
MIB 3b
Inventaire 2344/3. 4,39 g
18. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAV
Rev. VICTORIA AVϚЧΓ À l'exergue, CONOBC
MIB 6
Inventaire 2344/5. 4,31 g. Même coin de droit que 13
19. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAVΓ (VΓ ligaturés à la fin de la légende)
Rev. VICTORIA AVϚЧЄ À l'exergue, CONOBC
MIB 6
Inventaire 2344/8. 4,46 g. Rayures verticales et marques de poinçons circulaires en haut du revers
20. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAV
Rev. VICTORIA AVϚЧΔ À l'exergue, CONOBS
MIB 7a
Inventaire 2344/6. 4,27 g. Graffiti au revers
21. Constant II (642-646). Buste imberbe comme ci-dessus
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAVΓ
Rev. VICTORIA AVϚЧΣ À l'exergue, CONOBS
MIB 7a
Inventaire 2344/10. 4,37 g
22. Constant II (646/647). Buste barbe courte ajoutée au coin par une série de points
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAVЧϚ (la dernière lettre est peut-être un Ϛ couché, pour *augustus*)
Rev. VICTORIA AVϚЧЄ Dans le champ à droite Є (5e indiction). À l'exergue, CONOB
MIB 9
Inventaire 2347. 4,30 g. N° 2347 inscrit à l'encre au revers
23. Constant II (648/649). Buste barbe courte
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAVϚ
Rev. VICTORIA AVϚЧΣ Dans le champ à droite Z (7e indiction). À l'exergue, CONOB
MIB 16a
Inventaire 2345/2. 4,32 g
24. Constant II (648/649). Buste barbe courte
ƏNCONSZAN ZINЧSPPAV
Rev. VICTORIA AVϚЧH Dans le champ à droite Z (7e indiction). À l'exergue, CONOB
MIB 16a
Inventaire 2345/5. 4,34 g

25. Constant II (648 / 649). Buste barbe courte. Double frappe au droit
əNCONSZAN ZINЧSPPAVΓ (VΓ ligaturés à la fin de la légende)
Rev. VICTORIA AVϤЧH Dans le champ à droite Z (7[e] indiction). À l'exergue, CONOB
MIB 16a
Inventaire 2345/4. 4,37 g. Même coin de droit que 26
26. Constant II (648 / 649). Buste barbe courte
əNCONSZAN ZINЧSPPAV
Rev. VICTORIA [AVϤ]ЧH Dans le champ à droite Z (7[e] indiction). À l'exergue, CONOB
MIB 16a
Inventaire 2345/6. 4,48 g. Même coin de droit que 25
27. Constant II (648 / 649). Buste barbe courte
əNCONSZAN ZINЧSPPA•
Rev. VICT[OR]IA AVϤЧH Dans le champ à droite Z (7[e] indiction). À l'exergue, CONOB
MIB 16a
Inventaire 2345/1. 4,28 g. Graffiti au revers
28. Constant II (648 / 649). Buste barbe courte
əNCONSZAN ZINЧS[ ]
Rev. VICTORIA [AVϤЧ]Θ Dans le champ à droite Z (7[e] indiction). À l'exergue, CONOB
MIB 16a
Inventaire 2345/8. 4,31 g
29. Constant II (650 / 651 ?). Buste barbe courte
[əNCONSZA]N ZINჁSPPAVΓ (Γ allongé)
Rev. VICTO[RIA] AVϤЧΣ À l'exergue, CONOB
MIB 20
Inventaire 2345/3. 4,45 g
30. Constant II (650 / 651 ?). Buste barbe courte
[əNCONSZ]AN ZINჁSPPA•
Rev. VICTORIA AVϤЧH À l'exergue, CONOB
MIB 20
Inventaire 2345/7. 4,34 g
31. Constant II (651 / 652). Buste barbe longue
əNCONSZAN ZINჁSPPAVΓ (Γ allongé)
Rev. VICTORIA AVϤЧB À l'exergue, CONOB
MIB 23
Inventaire 2346/1. 4,34 g. Numéro 2[34]6 inscrit à l'encre au revers
32. Constant II (651 / 652). Buste barbe longue
əNCONSZAN ZINჁSPPAV
Rev. VICTORIA AVϤЧЄ À l'exergue, CONOB
MIB 23
Inventaire 2346/2. 4,20 g. Rayures verticales au revers
33. Constant II (651 / 652). Buste barbe longue
əNCONSZAN ZINჁSPPAV
Rev. VICTORIA AVϤЧΣ À l'exergue, CONOB
MIB 23
Inventaire 2346/3. 4,43 g

34. Constant II (651/652). Buste barbe longue
əNCONSZAN ZINPSPPAV :
Rev. VICTORIA AVϚЧΣ À l'exergue, CONOB
MIB 23
Inventaire 2346/4. 4,29 g. Graffiti au revers ?

35. Constant II (651/652). Buste barbe longue
əNCONSZAN ZINPSPPAV
Rev. VIC[ ] AVϚЧH À l'exergue, CONOB
MIB 23
Inventaire 2346/5. 4,30 g. Rayures au droit et au revers

36. Constant II (651/652). Buste barbe longue
[əNC]ONSZAN ZINЧSPPAV
Rev. VICTO[ ] AVϚЧθ À l'exergue, CONOB
MIB 23
Inventaire 2346/6. 4,48 g. Rogné

Sophie Métivier
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UMR 8167 Orient et Méditerranée

Cécile Morrisson
Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
UMR 8167 Orient et Méditerranée

Abréviations

MIB
W. Hahn, *Moneta Imperii Byzantini*. 3, *Von Heraclius bis Leo III. / Alleinregierung (610-720)*, Vienne 1981

Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis*
J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis. Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2010

Théophane, *Chronographia*
Théophane, *Chronographia*, t. 1, éd. C. de Boor, Leipzig 1883

TIB 2
F. Hild, M. Restle, *Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos)*, Vienne 1981 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften 149. Tabula Imperii Byzantini 2)


1


2


3


4


5


6


7


8


9


10


11

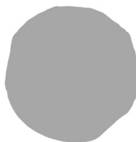

12




13




14




15




16




17




18




19




20




21




22




23




24



25



26



27



28



29



30



31



32



33



34



35



36

Gourmandise et excès alimentaires à Byzance*

Benjamin Moulet

Parmi les nombreux travaux consacrés par Michel Kaplan à l'histoire économique et sociale du monde byzantin ou au monachisme, l'alimentation a toujours été, non pas une préoccupation majeure, mais un arrière-plan parfois indispensable, par exemple lorsqu'il s'est agi de comprendre l'agriculture en étudiant le régime alimentaire des Byzantins[1], ou encore l'organisation des domaines monastiques, fondamentaux pour l'approvisionnement quotidien des moines[2].

Nos propres recherches sur l'épiscopat mésobyzantin, suggérées et initiées par Michel Kaplan[3], nous ont conduit à nous intéresser à l'alimentation et aux pratiques alimentaires des Byzantins, entre autres parce que les correspondances entre évêques avaient ces thèmes pour sujet[4]. Dans les pages qui suivent, nous voudrions poursuivre l'enquête en nous intéressant, dans la mesure où les sources le permettent et sans aucune volonté d'épuiser le sujet, à la gourmandise[5], quand manger prend une dimension de plaisir, et parfois d'excès. Cette gourmandise est dénoncée dès les origines du christianisme comme un péché (ἁμαρτία), un éloignement de Dieu et de ses ordres : manger le fruit défendu est le signe de la gourmandise et surtout de la non-obéissance à l'interdit formulé par Dieu, signe d'une diabolique tentation à laquelle Adam et Ève se sont laissés aller. Le Christ lui-même est d'ailleurs soumis à cette tentation lors de son séjour dans le désert, mais il parvient à s'y soustraire[6].

* J'adresse mes remerciements sincères et amicaux à Sophie Métivier et Nicolas Drocourt.

1. M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol*, Paris 1992 (Byz. Sorb. 10), p. 25-28.
2. Voir, par exemple, Id., L'économie des monastères à travers les Vies de saints byzantines des XIe-XIIIe siècles, dans *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance*, éd. Id., Paris 2006 (Byz. Sorb. 23), p. 27-41.
3. Dans le même ouvrage, voir Id., L'évêque à l'époque du second iconoclasme, p. 183-205.
4. Sur le sujet, nous renvoyons à nos travaux précédents : B. Moulet, Le goût des autres. Correspondances gourmandes et culture du goût à Byzance, dans *L'échange. Journées de la Maison des sciences de l'homme Ange-Guépin*, éd. J. Tolan, Paris 2009 (Logiques sociales), p. 163-177 ; Id., À table ! Autour de quelques repas du quotidien dans le monde byzantin, *Revue belge de philologie et d'histoire* 90/4, 2012, p. 1091-1106.
5. Dans les sources que nous utilisons, plusieurs termes sont employés pour désigner la gourmandise ou la gloutonnerie ; chez Théodore Daphnopatès (Théodore Daphnopatès, *Correspondance*, éd. et trad. J. Darrouzès et L. G. Westerink, Paris 1978 [Le monde byzantin], lettre no 24, p. 183, l. 2 et 4), on trouve ὀψοφαγία et λιχνεία, mot également présent dans le *typikon* de Grégoire Pakourianos (P. Gautier, Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos, *REB* 42, 1984, p. 5-145, ici p. 65, l. 784 ; lire λιχνίαν, et non λυχνίαν).
6. Récit dans Mt 4, 1-11 ; Mc 1, 12-13 ; Lc 4, 1-13 ; voir C. Casagrande, S. Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris 2003 (Collection historique), p. 193-198.

Aussi les Vies de saints, si bien connues du destinataire de cet ouvrage, dans la description des vertus de leurs héros excluent-elles tous les excès alimentaires, leur préférant la tempérance en tout point[7] : le jeûne est une caractéristique du saint, qui va jusqu'à infliger à son corps les stigmates de la maigreur et de la faim, ce qui est présenté par les hagiographes comme les signes de l'amour inconditionnel de l'homme entièrement consacré à Dieu[8].

Plus que le plaisir que suppose la gourmandise, l'excès qu'elle implique pose problème, même si certaines sources permettent de l'envisager sous un angle plus positif. La difficulté tient donc, au-delà de la dénonciation du péché, à la rareté des témoignages qui permettent d'apprécier ce que les Byzantins aimaient manger sans que leur foi vienne les en empêcher.

Être gourmand à Byzance

Le gourmand est d'abord un membre de l'élite : parce que faire bonne chère est un plaisir, cela est réservé à ceux qui en ont les moyens financiers. Au sommet de cette élite, l'empereur est sans aucun doute celui qui a le plus de moyens pour se livrer à ces plaisirs gustatifs[9], surtout quand la gourmandise repose sur la consommation de mets qui peuvent être rares et coûteux[10]. La correspondance entre Constantin VII et le métropolite Théodore de Cyzique au xe siècle montre que l'empereur partageait avec son ami les plaisirs de la bonne nourriture au point d'échanger conseils et produits, comme du poisson, des gâteaux ou du vin[11]. Dans sa *Chronographie*, Michel Psellos dresse, à plusieurs reprises, des portraits d'empereurs dont il évoque, le plus souvent pour le dénoncer, le goût pour la bonne nourriture

7. M. Kaplan, Les normes de la sainteté à Byzance, *Mentalités* 4, 1990, p. 15-34. Le jeûne, la privation complète de toute alimentation, est un élément fondamental de l'ascèse : voir T. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin 2005 (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 6), p. 306-308.

8. Parmi de très nombreux exemples, on pourra citer celui de Georges, saint évêque de Mytilène au tournant des viiie et ixe siècles, qui ne se nourrissait que tous les deux ou trois jours alors qu'il s'était retiré comme ermite avant d'accéder à l'épiscopat : *Vie de Georges de Mytilène* (*BHG* 2163), éd. I.M. Phountoulès, *Λεσβιακὸν Ἑορτολόγιον*. 1, *Οἱ Ἅγιοι Γεώργιοι ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης*, Athènes 1959, chap. 3 et 4, p. 34-35. Plus largement, et par des pratiques extrêmes, l'anorexie peut même devenir un élément de sainteté : voir B. Caseau, Syméon Stylite le Jeune (521-592) : un cas de sainte anorexie ?, *Kentron* 19/1-2, 2003, p. 179-203.

9. Sur ce point, voir I. Anagnostakis, Byzantine Diet and Cuisine. In between Ancient and Modern Gastronomy, dans *Flavours and Delights. Tastes and Pleasures of Ancient and Byzantine Cuisine*, éd. Id., Athènes 2013, p. 43-63, ici p. 56-59. On pourra élargir le propos à tout l'Orient médiéval, et notamment au monde arabo-musulman, avec l'étude ancienne mais toujours pertinente d'E. Ashtor, Essai sur l'alimentation des diverses classes sociales dans l'Orient médiéval, *Annales ESC* 23, 1968, p. 1017-1053.

10. Anagnostakis, Byzantine Delicacies, dans *Flavours and Delights* (cité note précédente), p. 81-103.

11. J. Darrouzès, *Épistoliers byzantins du xe siècle*, Paris 1960 (Archives de l'Orient chrétien 6), p. 317-332 (lettres 1 à 18).

et les banquets[12]. De Basile II, on apprend que, « sans se cacher, [il] fêtait Bacchus […], recherchait les festins, et […] se partageait entre les plaisirs royaux et le repos[13] ». Quant à Constantin VIII, « son estomac était solide, et sa constitution bien appropriée à la réception de la nourriture. Il était très habile dans l'art d'accommoder une sauce, de parer un plat de couleurs et de parfums et de combiner toute préparation propre à exciter l'appétit. Il était dominé et par son ventre et par les plaisirs de l'amour[14] ». À l'inverse, Michel VII « ne se livrait pas aux plaisirs, il n'était pas l'esclave de son ventre, il n'aimait pas banqueter au grand jour[15] ». Ces éléments laissent supposer que ces empereurs, à quelques exceptions près, aimaient à festoyer[16], ce qui est souvent compatible avec le portrait physique, souvent élogieux, que dresse Psellos pour le début de leur règne ; cela n'empêche pas que cette beauté physique finisse ensuite par se dégrader[17].

Lors de ces banquets, les plats se succèdent, signe de l'opulence de la table impériale comme, peut-être aussi, du plaisir que les convives pouvaient prendre à les déguster[18] – même si certains, comme l'ambassadeur Liutprand de Crémone, dénoncent cette succession de plats jugés parfois trop gras[19].

Cette remarque de Liutprand sur la qualité de la nourriture montre aussi l'intérêt des catégories supérieures pour la bonne nourriture et surtout le plaisir qui y est associé[20] ; ainsi le métropolite Ignace le Diacre évoque-t-il au IXe siècle la nécessité

12. Les portraits physiques des empereurs sont une des particularités de l'œuvre de Psellos ; voir C. JOUANNO, Le corps du prince dans la *Chronographie* de Michel Psellos, *Kentron* 19/1-2, 2003, p. 205-221.

13. MICHEL PSELLOS, *Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)*, éd. et trad. É. RENAULD, Paris 1967² (Collection byzantine), I, 4, t. 1, p. 4.

14. *Ibid.*, II, 7, t. 1, p. 29.

15. *Ibid.*, VII, 4, 3, t. 2, p. 174.

16. Dans certains cas, l'empereur se fait lui-même cuisinier : dans un récit consacré à un repas de Jean VIII Paléologue dans le cadre du concile de Florence en 1439, Giovanni de' Pigli explique comment l'empereur prépara lui-même, pour son entrée, une salade de pourpier, persil et oignons ; voir K. M. SETTON, The Emperor John VIII Slept Here…, *Speculum* 33, 1958, p. 222-228, ici p. 227 ; voir ANAGNOSTAKIS, The Emperor's Salad, dans *Flavours and Delights* (cité n. 9), p. 169-173.

17. JOUANNO, Le corps du prince (cité n. 12), p. 209 et suivantes.

18. Cette opulence est très bien décrite par Giovanni de' Pigli : voir *supra*, n. 16.

19. LIUTPRAND DE CRÉMONE, *Relatio de legatione Constantinopolitana*, dans *Liudprandi Cremonensis Antapodosis, Homelia paschalis, Historia Ottonis, Relatio de legatione Constantinopolitana*, éd. P. CHIESA, Turnhout 1998 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 156), chap. 11, p. 192. Sur les banquets impériaux, voir S. MALMBERG, *Dazzling Dining: Banquets as an Expression of Imperial Legitimacy*, Uppsala 2003 ; ID., Dazzling Dining: Banquets as an Expression of Imperial Legitimacy, dans *Eat, Drink, and Be Merry (Luke 12:19). Food and Wine in Byzantium. Papers of the 37th Annual Spring Symposium of Byzantine Studies, in Honour of Professor A. A. M. Bryer*, éd. L. BRUBAKER et K. LINARDOU, Aldershot 2007 (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 13), p. 75-91.

20. On trouvera ces points aussi dans les correspondances entre membres de l'élite ; voir A. KARPOZELOS, Realia in Byzantine Epistolography, X-XIIC, *BZ* 77, 1984, p. 20-37 ; ID., Realia in Byzantine Epistolography, XIII-XVC, *BZ* 88, 1995, p. 68-84. Voir également L. GARLAND, The Rhetoric of Gluttony and Hunger in Twelfth-century Byzantium, dans *Feast, Fast of Famine. Food and Drink in Byzantium*, éd. W. MAYER et S. TRZCIONKA, Brisbane 2005 (Byzantina Australiensia 15), p. 43-55.

de saler la nourriture pour lui donner du goût et éviter toute fadeur[21] ; il célèbre également son ami Nicéphore pour la richesse et le luxe de sa table et la variété des plats qui y sont servis, parmi lesquels plusieurs espèces d'oiseaux et de volailles, pour la plupart rôtis après avoir été abondamment assaisonnés[22] – autant de plats qui sont justement appréciés et consommés par les membres de l'élite[23].

L'idée, véhiculée par les sources, selon laquelle la gourmandise n'appartiendrait qu'à l'élite est-elle pour autant fondée ? On ne possède aucun témoignage des couches sociales inférieures qui pourrait nous renseigner sur le sujet ; mais l'étude de l'alimentation de l'écrasante majorité de la population, paysanne et donc plutôt modeste, a bien montré que ses préoccupations alimentaires étaient fort éloignées de la notion même de plaisir de table : la nourriture produite sert d'abord à la satisfaction des besoins de la population[24]. Pourtant, une catégorie de la société pourrait être classée à part : celle des moines. Doit-on les considérer comme des membres de l'élite, à l'image de ces nombreux aristocrates qui ont fondé leur monastère pour fuir le monde ? Ou sont-ils plutôt assimilés aux populations modestes, voire pauvres, comme l'imposent, théoriquement, leur mode de vie et l'idéal de pauvreté auxquels ils se soumettent volontairement ?

La réalité du monde monastique byzantin oblige à nuancer la réponse : en aucun cas il ne s'agit d'une catégorie socialement homogène. Dans les nombreux travaux qu'il a consacrés aux moines et au monachisme, Michel Kaplan a bien montré la grande diversité des situations monastiques, entre Constantinople et la province, fondations aristocratiques et monastères plus modestes.

Comment donc considérer le rapport que les moines entretiennent avec l'alimentation et les plaisirs de la table ? On remarque en réalité que les aristocrates devenus moines ne perdent pas nécessairement leurs bonnes habitudes, même s'ils mettent en avant, notamment dans les *typika*, la nécessité de la tempérance pour garantir le salut de leur âme[25].

21. *The Correspondance of Ignatios the Deacon*, éd. et trad. C. Mango et S. Efthymiadis, Washington DC 1997 (CFHB 39. Series Washingtonensis), lettre n° 13, p. 50-52.

22. *Ibid.*, lettre n° 14, p. 52.

23. M. Leontsini, Hens, Cockerels and Other Choice Fowl. Everyday Food and Gastronomic Pretensions in Byzantium, dans *Flavours and Delights* (cité n. 9), p. 113-131.

24. É. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (IVe-VIIe* siècle), Paris / La Haye 1977 (Civilisations et sociétés 48), p. 36-53 ; Kaplan, *Les hommes et la terre* (cité n. 1), p. 25-46. Sur la nourriture du quotidien, voir J. Koder, Everyday Food in the Middle Byzantine Period, dans *Flavours and Delights* (cité n. 9), p. 139-155.

25. Sur ces points, voir les travaux de Michel Kaplan : Why Were Monasteries Founded?, dans *Founders and Refounders of Byzantine Monasteries*, éd. M. Mullett, Belfast 2007 (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.3), p. 28-42 ; Why Were Monasteries Founded in the Byzantine World in the 12th and 13th Centuries?, dans *Change in the Byzantine World in the Twelfth and Thirteenth Centuries. First International Sevgi Gönül Byzantine Studies Symposium, Istanbul 25-28 June 2007*, éd. A. Ödekan, E. Akyürek et N. Necipoğlu, Istanbul 2010, p. 408-413. Voir également B. Caseau, Monastères et banquets à Byzance, dans *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. J. Leclant, A. Vauchez et M. Sartre, Paris 2008 (Cahiers de la Villa Kérylos 19), p. 233-269, en particulier p. 254-266 sur la façon dont les aristocrates adaptent le régime monastique à

Le texte de la *Satire contre les higoumènes*, au XIIe siècle, permet d'apporter un témoignage intéressant pour comprendre ce rapport à la nourriture et à la gourmandise – même si, comme le titre l'indique, il s'agit bel et bien de dénoncer et de railler les excès de certains[26].

Dans ce texte adressé à l'empereur, il est question essentiellement de la différence qui oppose les higoumènes, issus de familles aristocratiques et qui maintiennent leur niveau de vie et leurs exigences dans le monastère, aux moines, qui subissent les brimades de leurs supérieurs et se contentent de produits de qualité inférieure ou des reliquats de table des higoumènes. L'auteur, le moine Hilarion, compare ainsi les repas :

> Eux, ils mangent des grenouilles, et nous le saint-bouillon [constitué simplement d'eau et d'oignons] […] Eux, ils mangent du pain de semoule et nous le pain de son. Eux le pain levé parsemé avec du sésame et nous le pain grossier roulé dans la cendre […] à eux les sucreries à pleines assiettes, à nous les graines amères de ricin[27].

À lire les regrets de l'auteur et son envie de déguster tous ces plats de qualité, les moines pauvres peuvent aussi apprécier la bonne nourriture, même s'il s'agit là d'une satire qui vise précisément à dénoncer les excès des higoumènes. La gourmandise comme plaisir n'est donc pas qu'une envie de riches, même si elle est, dans les faits, accessible à la seule élite. Cette gourmandise est donc bien un facteur de hiérarchisation sociale entre des catégories qui se distinguent par leurs revenus et leurs modes de vie, même au sein d'un monastère.

On pourra également ajouter, à lire la même *Satire*, que les plaisirs du vin accompagnent les plaisirs de la table. Hilarion fait le constat amer que les higoumènes boivent du bon vin de Chios quand les moines se contentent d'un vin de Varna allongé d'eau[28]. Là encore, le type de vin consommé varie, assez logiquement, selon le niveau social du consommateur et ses revenus.

Entre gourmandise et gloutonnerie

Comment passe-t-on de la gourmandise à la gloutonnerie ? Comment l'envie et le plaisir de bien manger, parfois même au-delà du raisonnable et de ce dont le corps a besoin, peuvent-ils prendre une tournure excessive, pour atteindre la

---

leurs propres habitudes alimentaires ; MOULET, À table ! (cité n. 4) ; Appendix B: The Regulation of Diet in the Byzantine Monastic Foundation Documents, dans *Byzantine Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders'* Typika *and Testaments*, éd. J. THOMAS et A. C. HERO, Washington DC 2000 (Dumbarton Oaks Studies 35), t. 5, p. 1696-1716.

26. E. JEANSELME, L. ŒCONOMOS, La Satire contre les Higoumènes. Poème attribué à Théodore Prodrome. Essai de traduction française, *Byz.* 1, 1924, p. 317-339.

27. *Ibid.*, p. 334.

28. *Ibid.* Sur les vins produits dans l'empire, voir M. KAPLAN, La viticulture byzantine du VIIe au XIe siècle, dans *Olio e vino nell'alto medioevo*, Spolète 2007 (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo 54), p. 163-207, spécialement p. 166-169.

gloutonnerie ou la goinfrerie ? Quelles conséquences ce changement d'attitude à l'égard de la nourriture peut-il avoir sur le corps du gourmand ? Ce corps est nécessairement soumis à dérèglement, et les yeux deviennent vite plus gros que le ventre.

Dans un ensemble de lettres qu'il écrit à un ami très gourmand, Théodore Daphnopatès, au xe siècle, évoque les vertiges alimentaires dans lesquels se noie son correspondant[29]. Même s'il se moque de lui en grande part, Théodore dénonce avec force les excès de table de son ami, et surtout les conséquences physiques qu'ils entraînent ; dans cet extrait, Théodore évoque les différences de digestion selon les espèces de poissons consommées :

> La plupart des poissons ont la chair flasque et molle, et pour cette raison, dès qu'on les a absorbés et qu'ils s'approchent du foie, ils sont immédiatement dissous par sa chaleur et son action digestive ; ils passent dans le ventre, et c'est ainsi qu'ils provoquent chez toi un appétit continuel. L'esturgeon, par contre […] possède une chair dure et ferme, qui ne cède pas facilement à la digestion. C'est pourquoi, voulant te protéger du reproche de la gourmandise, nous t'avons envoyé cette fois une tranche d'esturgeon. […] [Ainsi,] nous remédions à cette maladie de la faim qui t'est survenue je ne sais comment. Car ce poisson, quand il passe dans l'estomac, à cause de sa dureté relative et de la fermeté de sa chair, ne cède pas facilement à la digestion, et la chaleur produite par le foie ne parvient pas à le dissoudre rapidement, mais il s'attarde dans l'estomac, de manière à contrarier et refouler l'avidité de l'appétit ; ainsi, en se dissolvant lentement par une digestion graduelle, il dépose tout ce qu'il y a de nourrissant et reconstituant dans les réserves du corps, tandis que tout ce qui est superflu et inutile est expulsé vers le bas. Cela mettra un terme à ton appétit immodéré, et la gourmandise de la première semaine du Carême ne s'étendra pas à la grande et sainte semaine, mais celle-ci sera pure et préservera sans faute les désirs du corps[30].

La gourmandise devient donc goinfrerie car il semble que l'estomac du correspondant de Théodore ne soit jamais totalement satisfait[31]. Les conséquences sur le corps et les dérèglements sont inévitables, même s'il ne faut sans doute pas prendre toutes les lettres de Théodore au premier degré : ces lettres sont teintées d'humour et de moquerie, ce qui laisse toute sa place à l'exagération[32]. C'est d'ailleurs le sens de la seconde partie de ce texte, dans laquelle Théodore se fait nutritionniste, en conseillant à son ami un régime alimentaire plus adapté afin de calmer son appétit

29. Théodore Daphnopatès, *Correspondance* (cité n. 5), lettres n°s 22-27, p. 181-189.
30. *Ibid.*, lettre n° 26, p. 187 (trad. p. 186).
31. Dans d'autres lettres, Théodore évoque le fait que l'estomac de son ami est « plus large que l'enfer » (n° 23, p. 182-183), que sa « gourmandise [est] irrépressible » et sa « gloutonnerie insatiable » (n° 24). Cette description n'est pas sans rappeler l'image et le stéréotype du moine glouton : voir Caseau, Monastères et banquets à Byzance (cité n. 25), p. 223-224 ; sur l'abus de nourriture (et d'alcool), voir Garland, The Rhetoric of Gluttony and Hunger (cité n. 20).
32. Théodore le reconnaît lui-même dans la dernière de ses lettres (*Correspondance* [cité n. 5], lettre n° 27, p. 188-189).

vorace. Surtout, cela garantira à celui-ci une digestion plus normale, car même si les lettres n'en disent rien, on imagine que son ami devait connaître douleurs et maux de ventre à tant manger.

On en trouve un écho dans la *Satire contre les higoumènes*, où l'auteur évoque la nécessité de ne pas manger de façon gloutonne et surtout de mâcher les aliments « aussi menu que fleur de farine »[33]. Là encore, ce sont bien des questions physiologiques qui préoccupent ces auteurs quand la gourmandise se fait gloutonnerie.

L'excès ne concerne d'ailleurs pas que la nourriture : les plaisirs liés au vin sont nombreux et les conséquences tout aussi importantes ; si l'on passe de la gourmandise à la gloutonnerie, l'on passe également du plaisir de consommer du (bon) vin à l'intempérance ou à l'ivrognerie qui peut, dans certains cas, conduire à la violence[34]. Véritables « piliers de cabaret », les Byzantins étaient soumis à des règles qui visaient à limiter la durée d'ouverture des cabarets, en particulier le soir pour éviter que se multiplient les scènes de violence[35]. Dans les *typika*, les limitations relatives aux boissons consommées veulent prévenir tout risque d'ivrognerie[36].

C'est donc bien l'excès qui est dénoncé, rejeté et condamné, en particulier dans des textes qui visent à établir et valoriser une norme sociale orthodoxe, qu'il s'agisse des *Vies* ou des *typika* : « Beaucoup de nourriture produit quantité de mauvaises pensées et de songes dangereux », selon l'hagiographe Nicolas Kataskapénos au XIIe siècle[37]. En pleine période iconoclaste, quelques siècles auparavant, les iconodoules accusent leurs adversaires d'être des esclaves de leur ventre et des « dévots de la panse »[38], tout comme Grégoire Asbestas, métropolite de Nicée, critique ceux qui ont pour dieu leur estomac[39] – autant de conceptions qui sont l'héritage des auteurs

33. JEANSELME, ŒCONOMOS, La Satire contre les Higoumènes (cité n. 26), p. 325.

34. Le *typikon* tardif (XIIe siècle) de la Grande Laure fondée par saint Sabas près de Jérusalem envisage ainsi de chasser les moines en état d'ébriété qui useraient de violence contre leurs frères, car ils seraient alors considérés comme des fauteurs de troubles : SABAS, *Typikon*, éd. E. KURTZ, *BZ* 3, 1894, p. 168-170, chap. 6, p. 169 ; trad. G. FIACCADORI, *Sabas*: Founder's *Typikon* of the Sabas Monastery near Jerusalem, dans *Byzantine Monastic Foundation Documents* (cité n. 25), t. 4, p. 1311-1318, ici p. 1317.

35. Sur ces points, voir G. DAGRON, Jamais le dimanche, dans *Εὐψυχία. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris 1998 (Byz. Sorb. 16), t. 1, p. 165-175, ici p. 171-172.

36. C'est le cas par exemple dans le *typikon* de la Théotokos Évergétis au XIe siècle, dont Paul, le fondateur, cherche à « coup[er] court au penchant de la volonté, [à déraciner] l'intempérance de la plupart », afin que les moines apprennent à « se content[er] de peu et du nécessaire » (P. GAUTIER, Le typikon de la Théotokos Évergétis, *REB* 40, 1982, p. 5-101, ici chap. 9, p. 37, trad. p. 36).

37. *Vie de Cyrille le Philéote* (*BHG* 468), éd. et trad. É. SARGOLOGOS, *La Vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin († 1110)*, Bruxelles 1964 (Subs. Hag. 39), chap. 40, p. 191 (trad. p. 416).

38. *Vie d'Étienne le Jeune* (*BHG* 1366) éd. et trad. M.-F. AUZÉPY, *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre*, Aldershot 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3), chap. 28, p. 126[7] et p. 220, n. 199 ; M.-F. Auzépy souligne que le même argument est déjà formulé au concile de Nicée II en 787 et dans le traité contre les iconoclastes du patriarche Nicéphore.

39. G. DAGRON, Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs, *TM* 11, 1991, p. 325 ; ici, Grégoire reprend les arguments de Jean Chrysostome (voir *ibid.*, p. 324, n. 57).

de l'Antiquité et du haut Moyen Âge chrétien, qui ont défini les péchés capitaux et les conséquences qu'ils pouvaient avoir sur le corps et sur l'âme[40], en particulier la gourmandise, mère de tous les vices[41], comme le laissent aussi penser les portraits impériaux dressés par Psellos.

On retrouve cette dénonciation dans la *Satire contre les higoumènes*, mais sans doute moins par foi que par jalousie. Hilarion dresse la liste des plats qui se succèdent sur la table de ses supérieurs, en évoquant leur incroyable capacité à autant se goinfrer, comparant leur bouche à une marmite, voire à des fonts baptismaux[42]. Si les excès condamnent les corps, le manque de nourriture aussi : ainsi Hilarion estime-t-il avoir en permanence la mine d'un affamé car jamais rassasié[43]. Dans le récit de son ambassade, Liutprand décrit Nicéphore Phocas comme un homme monstrueux, petit et gros[44], ce qui anticipe là encore les portraits de Psellos. La corpulence est ainsi directement liée à la gourmandise, voire à la gloutonnerie, dénoncée par l'auteur.

Au-delà des simples conséquences corporelles des excès de nourriture, on approche ici la question de l'idéal physique recherché par les Byzantins. Parce qu'elle entraîne des manifestations physiques inévitables, la gloutonnerie provoque grosseur et corpulence qui s'éloignent de l'idée que le corps doit être justement proportionné pour répondre aux canons de beauté tels qu'on peut les déceler à Byzance[45].

La gloutonnerie est donc tentation et inclination vers le démon. C'est pour cette raison que, dans les chartes de fondation, les privations de nourriture sont légion pour venir condamner un moine qui aurait commis un quelconque abus[46].

40. Sur ce point, voir M. Montanari, I. Prosperi, Entre le ventre et la gueule, dans la culture médiévale, dans *Le Corps du gourmand. D'Héraclès à Alexandre le Bienheureux*, éd. K. Karila-Cohen et F. Quellier, Tours / Rennes 2012 (Tables des hommes), p. 37-55 ; V. Déroche, Quand l'ascèse devient péché : les excès dans le monachisme byzantin d'après les témoignages contemporains, *Kentron* 23, 2007, p. 167-178.

41. Dans une vaste littérature, bien plus importante sur l'Occident que sur l'Orient, voir F. Quellier, *Gourmandise. Histoire d'un péché capital*, Paris 2010 ; G. Vigarello, *Les métamorphoses du gras. Histoire de l'obésité du Moyen Âge au xxe siècle*, Paris 2010 (L'Univers historique) ; M. Vincent-Cassy, Un péché capital, dans *La gourmandise. Délices d'un péché*, éd. C. N'Diaye, Paris 1993 (Autrement. Mutations / Mangeurs 140), p. 18-30 ; Casagrande, Vecchio, *Histoire des péchés capitaux* (cité n. 6), notamment p. 198-199 ; S. Vecchio, La faute de trop manger : la gourmandise médiévale entre éthique et diététique, dans *Trop gros ? L'obésité et ses représentations*, éd. J. Csergo, Paris 2009 (Autrement. Mutations 254), p. 33-44 ; S. L. Allen, *Jardins et cuisines du diable. Le plaisir des nourritures sacrilèges*, Paris 2004 (Passions complices).

42. Jeanselme, Œconomos, La Satire contre les Higoumènes (cité n. 26), p. 327-329.

43. *Ibid.*, p. 332.

44. Liutprand de Crémone, *Relatio de legatione Constantinopolitana* (cité n. 19), chap. 3, p. 188[47-51].

45. A. Eastmond, L. James, Eat, Drink… and Pay the Price, dans *Eat, Drink, and Be Merry* (cité n. 19), p. 175-189, spécialement p. 177-178. Voir surtout M. Hatzaki, The Good, the Bad and the Ugly, dans *A Companion to Byzantium*, éd. L. James, Chichester 2010, p. 93-107, notamment p. 95. Sur les conséquences physiques et donc jugées peu esthétiques de la gloutonnerie et de l'obésité, voir Vecchio, La faute de trop manger (cité n. 41), p. 42-44.

46. Caseau, Monastères et banquets à Byzance (cité n. 25), p. 227-244 sur les régimes alimentaires restrictifs des moines.

Ainsi, dans le *typikon* du monastère de Saint-Jean-le-Théologien, Christodoulos de Patmos impose vingt jours de pénitence au pain sec et à l'eau (c'est-à-dire une abstinence complète de vin) à tout moine qui se serait rendu dans les maisons des laïcs, puisqu'il aurait pu y rencontrer une femme[47]. Ainsi, on punit un abus et une entrave à la règle par un excès inverse, la privation complète, ou quasi complète, de nourriture ; dès lors, toute tentative de gourmandise ou tentation devient théoriquement impossible.

Pour lutter contre ce mal, les plus orthodoxes, notamment les saint(e)s, chercheront, comme on l'a évoqué, à se priver de nourriture. D'autres, à travers les *typika*, voudront encadrer les pratiques alimentaires des moines afin de limiter tout risque d'excès. Ces textes réglementaires, quelle qu'en soit la date de rédaction, contiennent de nombreux passages consacrés aux repas, à leur déroulement, à la nourriture autorisée comme interdite, de même qu'aux manières de table[48]. Pour ce qui est de la nourriture, il s'agit le plus souvent d'un discours de privation, comparable à ce que l'on trouve en Occident[49] : restrictions alimentaires ou interdiction de posséder ou consommer de la nourriture en cachette.

Dans le *typikon* de la Néa Moni de Thessalonique qu'il fonde dans les années 1360, Macaire Choumnos consacre quelques lignes à ce sujet ; pour lui, la gloutonnerie et l'inégalité des quantités de nourriture servies aux moines ne peuvent être acceptées, car c'est précisément rompre l'amour qui unit les frères et donc l'égalité entre eux[50] ; les seules exceptions tolérées concernent les malades ou ceux dont la santé imposerait de manger plus, comme on en trouve mention dans bien des *typika*[51].

47. *Christodoulos*: *Rule*, *Testament* and *Codicil* of Christodoulos for the Monastery of St. John the Theologian on Patmos, trad. P. Karlin-Hayter, dans *Byzantine Monastic Foundation Documents* (cité n. 25), t. 2, p. 564-606, ici p. 585.

48. Sur ces points, voir Moulet, À table ! (cité n. 4), p. 1096-1097 notamment. On y trouve aussi, ici ou là, des mentions de moines abstinents, c'est-à-dire qui décident de se priver de nourriture ; voir par exemple dans Gautier, Le typikon de la Théotokos Évergétis (cité n. 36), chap. 9, p. 39. On ne prend pas en compte ici les nombreux passages des *typika* consacrés aux différentes périodes de jeûne, en particulier le carême, car ils dénoncent tous avec force les excès de nourriture dans ces périodes précisément destinées à les limiter ; voir Caseau, Monastères et banquets à Byzance (cité n. 25), p. 241-244.

49. C. Caby, Abstinence, jeûnes et pitances dans le monachisme médiéval, dans *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée* (cité n. 25), p. 271-292, ici p. 272-273 ; Vecchio, La faute de trop manger (cité n. 41), p. 37-39.

50. V. Laurent, Écrits spirituels inédits de Macaire Choumnos († c. 1382), fondateur de la 'Néa Moni' de Thessalonique, *Hellenika* 14, 1955, p. 40-86, ici p. 83 ; *Choumnos*: *Rule* and *Testament* of Makarios Choumnos for the *Nea Mone* of the Mother of God in Thessalonike, trad. A.-M. Talbot, dans *Byzantine Monastic Foundation Documents* (cité n. 25), t. 4, p. 1433-1454, ici p. 1451.

51. Parmi de nombreux textes, citons par exemple le *typikon* de Michel VIII Paléologue dans la seconde moitié du XIIIe siècle, qui, comme beaucoup d'autres avant lui, autorise des exceptions pour les malades, les moines âgés ou ceux qui auraient travaillé plus durement que les autres : voir *Auxentios*: *Typikon* of Michael VIII Palaiologos for the Monastery of the Archangel Michael on Mount Auxentios near Chalcedon, trad. G. Dennis, dans *Byzantine Foundation Documents* (cité n. 25), t. 3, p. 1207-1236, ici p. 1227. Les mêmes dispositions sont prises à l'Évergétis (Gautier, Le typikon de la Théotokos Évergétis [cité n. 36], chap. 26, p. 69).

En ce sens, ce *typikon* tardif s'inscrit dans la continuité de tous les textes précédents et des prescriptions testamentaires et patristiques dont s'inspirent les fondateurs de monastères.

Dans le *typikon* qu'il rédige en 1083 pour son monastère de Bačkovo, Grégoire Pakourianos insiste sur la nécessité pour les moines de vivre en communauté et non individuellement dans leur cellule, et la nourriture n'échappe pas à cette règle :

> La nourriture au réfectoire sera absolument commune : je ne veux pas qu'on apporte à table deux sortes de pain ou d'un autre mets ou deux sortes de vin, car ceux qui mènent la vie commune ne doivent pas manger mieux les uns que les autres, ni boire un vin meilleur, pas même leur higoumène, à qui il est spécialement recommandé de pratiquer au mieux l'humilité et la retenue, de manière à pouvoir surpasser les autres dans l'observation de la règle. En outre, j'interdis à tous les frères [...] de cacher quelque provision dans sa cellule, car nous l'interdisons absolument : manger et boire en catimini ou en compétition, effrontément, est contraire à la conduite des gens tempérants, et aux promesses que nous avons faites devant Dieu et ses anges, pas devant des hommes, et dont nous aurons à rendre un compte rigoureux devant le redoutable tribunal du Christ. Et nous interdisons aussi d'avoir un ustensile pour faire bouillir de l'eau, de se préparer privément un plat chaud, de le manger à part soi ou de l'offrir au regard au grand scandale de la communauté : au lieu de la vénérable salle haute et de la table des apôtres on aurait un entrepôt d'abominations[52].

Ces interdictions de manger seul ou en cachette – sauf autorisation formelle de l'higoumène pour des cas bien précis – sont reprises dans de nombreux *typika*. La règle de Nikon pour le monastère de la montagne Noire vers 1055-1060 insiste à plusieurs reprises, en s'appuyant sur le *typikon* de saint Sabas, sur cette interdiction[53], de même que, quelques décennies plus tard, Christodoulos pour le monastère de Saint-Jean-le-Théologien à Patmos[54] ; pour le monastère du Pantocrator en 1136, l'empereur Jean II rappelle l'importance des repas en commun et que « personne ne sera autorisé [à quitter le réfectoire et] à emporter dans sa cellule du pain ou un autre des mets servis[55] ».

Pourquoi une telle insistance dans ces textes ? En réalité, plus que l'excès de nourriture, forcément condamnable aux yeux du fondateur du monastère, c'est bien la gourmandise qui est dénoncée, car, comme l'écrit Pakourianos, le simple fait de manger ou de boire en cachette implique non seulement les vices de gourmandise et d'intempérance, qui sont l'œuvre du diable et qui viennent donc

52. Id., Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos (cité n. 5), chap. 4, p. 47 (trad. p. 46).

53. *Black Mountain*: *Regulations* of Nikon of the Black Mountain, trad. R. Allison, dans *Byzantine Monastic Foundation Documents* (cité n. 25), t. 1, p. 377-424, par exemple aux chap. 24, p. 391, chap. 70, p. 404 ou encore chap. 72, p. 405.

54. *Christodoulos*: *Rule*, *Testament* and *Codicil* (cité n. 47), ici p. 594.

55. P. Gautier, Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator, *REB* 32, 1974, p. 1-145, ici p. 47 et 51 (trad. p. 50).

contredire les enseignements du Christ, mais aussi le non-respect de la règle[56]. Étaler des nourritures plus riches ou que l'on ne partagerait pas avec ses frères revient à créer une hiérarchie dans le monastère, hiérarchie totalement impensable dans une vie communautaire. De la même manière, chaque frère devra se contenter de la nourriture imposée par la règle, et l'higoumène « aura le droit de réprimer les élans de ceux qui cèdent à la gourmandise »[57]. Lorsque les frères prennent de la nourriture en cachette, l'higoumène n'a plus de contrôle sur ses moines, et ne peut donc veiller à la bonne application de la règle et empêcher tout excès. La règle est rédigée pour être connue et appliquée par tous, et c'est à l'higoumène de rappeler l'attitude à tenir en toute circonstance, et donc à montrer l'exemple.

Une explication complémentaire nous est donnée dans le *typikon* de la Théotokos Kécharitôménè au début du XIIe siècle. La fondatrice, l'impératrice Irène Doukaina Comnène, insiste sur la tenue des repas en commun en interdisant aux sœurs de partir avec de la nourriture ; surtout, elle consacre tout un paragraphe à l'interdiction de manger en cachette :

> Les prescriptions concernant la nourriture vous ayant été ainsi fixées, nous vous engageons à ne pas prendre de nourriture ni de boisson en cachette et à éviter de le faire autant que possible, ayant toujours présent à l'esprit que, à l'origine, c'est une nourriture défendue qui nous a entraînés dans la mort et nous a privés du séjour dans le paradis, nourriture que le démon pervers et principe du mal avait présentée. Et, depuis lors et jusqu'à ce jour, il ne cesse de présenter à ceux qui ont entrepris la guerre contre lui nourriture ou boisson à goûter en cachette et en dehors de l'obéissance, parce que pour lui c'est là une arme ancienne, et non seulement de les présenter, mais encore de plaider en faveur de cette collation secrète et de soutenir que la chose est naturelle et innocente. Mais vous, gardez-vous d'ignorer ses intentions, considérant le but du conseil qui n'est autre qu'une transgression du précepte[58].

Dans ce paragraphe adressé directement aux femmes de la communauté, Irène évoque les raisons pour lesquelles manger en cachette est inacceptable : c'est le résultat d'une tentation démoniaque qui rappelle le péché originel, celui qui coûta le paradis aux hommes. C'est donc moins, une fois de plus, la gourmandise en tant qu'excès qui est condamnée que le fait d'agir en cachette, ce qui rend inévitablement suspect(e) celui ou celle qui commet cet acte. Cela implique aussi que tout le monde, au sein du monastère, aura exactement la même nourriture, afin d'éviter toute tentation gourmande[59].

56. Un peu plus loin dans son *typikon*, Pakourianos insiste de nouveau sur l'interdiction faite aux frères de conserver de la nourriture ou des boissons dans leur cellule, car ce comportement, démoniaque selon lui, revient à contester l'obéissance à la règle et à l'higoumène, et donc à tromper ses frères (Id., Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos [cité n. 5], p. 49).

57. *Ibid.*, chap. 8, p. 65 (trad. p. 64).

58. Id., Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè, *REB* 43, 1985, p. 5-165, ici chap. 49, p. 99 (trad. p. 98).

59. *Ibid.*, chap. 56 p. 107. Le lien entre la gourmandise et le péché originel apparaît dans bien des textes médiévaux, puisqu'elle est un « complément indispensable » à ce péché : Vecchio, La faute de trop manger (cité n. 41), p. 36.

D'autres enfin essaieront de prendre en compte des aspects plus médicaux afin de limiter les excès infligés à leur corps. On en trouve quelques traces dans certains traités et *typika*[60], mais aussi dans les traités et calendriers byzantins de diététique, qui ont déjà donné lieu à nombre de commentaires, en particulier le traité de Hiérophile aux XIe et XIIe siècles[61]. Il s'agit d'un calendrier de régime qui dresse, mois par mois, la liste des ingrédients qu'il est conseillé de consommer afin d'avoir une hygiène de vie satisfaisante[62]. À chaque mois sont donc associés des produits (en particulier des fruits et des légumes, mais aussi des viandes, poissons, crustacés, etc.) qu'il ne faut jamais manger avec excès car cela perturberait, dans le schéma hippocratique utilisé encore par les Byzantins, l'équilibre des humeurs du corps. Seul est conseillé le fait de manger copieusement et à satiété l'hiver et plus légèrement l'été.

Ces conseils ne sont pas sans intérêt pour les Byzantins, soucieux de garantir le salut de leur âme en respectant au mieux l'équilibre des humeurs corporelles. Dans une série de trois lettres échangées avec deux de ses amis, le spatharocandidat Pierre et le patrice et logothète du drome Thomas, Théodore Daphnopatès évoque les réflexions qu'ils mènent tous les trois sur le lien entre le corps et l'âme[63]. Le débat peut se résumer simplement ainsi : pourquoi le corps, mortel, doit-il être nourri alors que c'est l'âme, immortelle, qui lui donne vie ? Une partie de la réponse tient à un point purement physiologique : parce qu'il élimine, le corps a simplement besoin d'être rempli, et donc nourri. Théodore va plus loin dans l'analyse :

> Si le corps dont nous sommes enveloppés ne prenait pas de nourriture, et si l'âme lui tenait lieu de tout, du mouvement, de la nourriture et des autres fonctions qu'on attribue au corps, il ne serait plus matériel, car aucun être immatériel ne prend de

60. Voir Koder, Everyday Food in the Middle Byzantine Period (cité n. 24), p. 139-155, notamment p. 140. Dans le *typikon* qu'il rédige pour le monastère qu'il fonde près d'Éphèse en 1267, Nicéphore Blemmydès recommande la consommation d'eau chaude aromatisée au cumin ou au fenouil afin de limiter les problèmes de flatulence (édition du *typikon* dans *Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina*, éd. A. Heisenberg, Leipzig 1896 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana], p. 93-99, ici chap. 11, p. 96 ; *Blemmydes*: *Typikon* of Nikephoros Blemmydes for the Monastery of the Lord Christ-Who-Is at Ematha near Ephesos, trad. J. Munitiz, dans *Byzantine Monastic Foundation Documents* [cité n. 25], t. 3, p. 1196-1206, ici p. 1204). Les mêmes problèmes d'estomac avaient déjà été pris en compte par Jean II Comnène pour le monastère du Pantocrator en 1136 ; dans l'hôpital de la fondation, huit lits sont exclusivement réservés à ceux qui souffrent des yeux et d'un mal de ventre, peut-être imputable à une nourriture trop riche : Gautier, Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator (cité n. 55), chap. 6, p. 83.
61. On pourra replacer ce traité dans le contexte plus global des nombreux calendriers de diététique, hérités de l'Antiquité grecque et des principes hippocratiques ; voir J. Barbaud, Les anciens calendriers diététiques, *Revue d'histoire de la pharmacie* 279, 1988, p. 328-342.
62. Sur le traité, voir E. Jeanselme, Les calendriers de régime à l'usage des Byzantins et la tradition hippocratique, dans *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger, membre de l'Institut, à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance (17 octobre 1924)*, Paris 1924, t. 1, p. 217-233 ; J. Koder, *Stew and Salted Meat* – Opulent Normality in the Diet of Every Day?, dans *Eat, Drink, and Be Merry* (cité n. 19), p. 59-72.
63. Théodore Daphnopatès, *Correspondance* (cité n. 5), lettres nos 19-21, p. 173-179.

> nourriture, et par conséquent il n'y aurait pas non plus de corps. Ensuite, si conformément à ton argumentation il était immatériel, on devrait conclure qu'il est de même nature que l'âme […] ; fini alors pour nous le progrès dans la vertu, qui apparaît ou disparaît selon que l'esprit combat contre le corps ou s'entend avec lui, faute d'adversaire contre qui il livrerait bataille ou partirait en guerre[64].

Il est donc fondamental pour le corps d'être nourri, et il ne peut être de même nature que l'âme, sans quoi la recherche permanente du salut serait vaine. Ainsi, le fait de se nourrir et même d'y prendre un certain plaisir (Théodore évoque ainsi les « facultés de l'appétit et du désir »[65]), permet à chacun de pouvoir continuer à lutter contre ses mauvais démons pour garantir son salut.

Dans les solutions qu'il avance à la question dont la correspondance est l'enjeu, Théodore Daphnopatès ne prend pas en compte l'idée selon laquelle certain(e)s saint(e)s arrêtent volontairement de manger pour approcher Dieu, réduisant leur alimentation par exemple à quelques racines afin de simplement survivre, partant du principe que lorsque le corps est privé de nourriture, l'âme s'en détache irrémédiablement, puisque le corps est soutenu par l'âme. Toute sa démonstration repose sur ce point : quand le corps est lésé, de quelque manière que ce soit (blessures, problèmes physiques, maladies curables ou non), l'âme ne peut être retenue dans le corps, s'échappant ainsi progressivement, ce qui aggrave l'état du corps.

À lire donc Théodore, nourrir le corps est indispensable à l'âme, qui elle-même insuffle la vie au corps ; si celui-ci n'est plus alimenté, l'âme s'en échappe et fait dépérir le corps. Les lettres gourmandes qu'il échange avec certains de ses correspondants viennent témoigner de l'importance qu'il accorde à la nourriture, qui dépasse ici la simple survie physique et la protection de l'âme ; il s'agit bien de manger pour vivre, mais aussi d'y prendre plaisir.

Qu'en conclure, même partiellement, sur les gourmands et la gourmandise ? Dénoncée par l'Église, la gourmandise ne semble être qu'une préoccupation de riches, ou du moins d'une élite seule capable de se procurer une nourriture plus raffinée et surtout plus généreuse, qui va la conduire sur les voies des plaisirs gustatifs. C'est en tout cas l'impression qui ressort des sources ; mais cela ne signifie pas pour autant que cette gourmandise est spécifiquement réservée à ces couches sociales supérieures[66] ; les nombreux *typika* qui dénoncent les excès alimentaires (par plaisir ou par goinfrerie) montrent que des moines, pour une part issus des couches modestes de la population, pouvaient y être sensibles.

64. *Ibid.*, lettre nº 19, p. 175 (trad. p. 174).
65. *Ibid.*, lettre n° 20, p. 177 (trad. p. 176).
66. Caseau, Monastères et banquets à Byzance (cité n. 25), p. 254-266 sur la façon dont les aristocrates adaptent le régime alimentaire des moines à leur origine et condition sociale.

Dans les textes qui veulent établir la norme sociale, comme les *Vies* de saints ou les *typika*, mais aussi dans les portraits impériaux que dresse Psellos, un élément ressort : l'association entre le gourmand et le gros, la gourmandise et le dérèglement du corps. Pourtant, comme cela a été souligné par ailleurs, ce n'est pas si évident[67] : les sources n'évoquent que très discrètement les dérèglements corporels consécutifs aux excès alimentaires. Certes, les iconoclastes ou les mauvais empereurs sont décrits comme des esclaves de leur ventre et les désirs du corps sont condamnés par des sources qui se veulent moralisatrices, mais tout cela ne permet pas de s'interroger pleinement sur le rapport des Byzantins à leur corps quand un péché comme la gourmandise vient en entraver le bon fonctionnement. Pourtant, les préoccupations physiques des Byzantins existent bel et bien : en suivant encore les recommandations des anciens sur l'équilibre des humeurs du corps par exemple, ils restent attachés à un idéal de minceur et de bonne santé. Interroger l'alimentation des Byzantins est donc un moyen d'aborder tant les pratiques alimentaires et sociales autour des repas que les conséquences que de telles pratiques peuvent entraîner ; c'est aussi une façon de comprendre comment se structure la société, et comment la norme cherche à définir, encadrer et contrôler le corps et ses dérèglements.

Benjamin Moulet
UMR 8167 Orient et Méditerranée

67. B. Laurioux, Conclusions : une histoire du corps du gourmand, dans *Le corps du gourmand* (cité n. 40), p. 299-306.

Le *Bios* de Kékauménos

Paolo Odorico

Ceux qui essaient de comprendre la mentalité des Byzantins se heurtent presque toujours à la nature des documents censés nous renseigner : que ce soient des œuvres littéraires ou des documents d'archives, ils sont tellement imprégnés de conventions et d'obligations rhétoriques que nous nous trouvons face à des images préconstituées, où seules des variations minimes nous offrent parfois la possibilité de (re)construire un tableau, souvent faussé par des reprises littéraires qui puisent à une tradition ancienne et qui donnent l'impression d'images éloignées dans le temps. C'est pourquoi l'ouvrage de Kékauménos, qui est connu sous le titre erroné de *Stratégikon*, a été évoqué avec une telle fréquence que presque tous les manuels ou les traités qui examinent la civilisation byzantine ou un de ses aspects particuliers y ont recours.

Il est bien vrai que l'œuvre, transmise par un seul manuscrit, postérieur de deux siècles à sa composition[1], nous étonne à plusieurs points de vue. À cause de la perte de la partie initiale de l'ouvrage et donc de son éventuelle préface, nous ne savons pas quels étaient son but, sa fonction, son utilisation, voire son sens. À ma connaissance, le seul texte auquel il peut être utilement comparé est un recueil du XVIIe siècle, écrit par un notable de province, Synadinos de Serrès, qui rédigea, pendant une épidémie de peste, un recueil composé d'épisodes historiques, de conseils, de prêches, de considérations sur la religion[2].

L'importance du *Stratégikon* pour l'histoire byzantine en tant que source non conventionnelle et son intérêt en tant que texte littéraire extravagant sont prouvés par le nombre de traductions contemporaines parues en plusieurs langues : en allemand[3],

1. Il s'agit du *Mosquensis Synod. Gr.* 298, dont la datation est incertaine mais qui, selon le catalogue de B. L. Fonkič, F. B. Poljakov, *Grečeskie rukopisi Moskovskoj sinodal'noj biblioteki. Paleografičeskie, kodikologičeskie i bibliografičeskie dopolnenija k katalogu arhimandrita Vladimira (Filantropova)*, Moscou 1993 (Sinodal'naja biblioteka), devrait être attribué au XIIIe siècle. Quant à la datation du *Stratégikon*, pour ne pas trop entrer dans des discussions pointues, nous pouvons la rapporter au dernier quart du XIe siècle.
2. Le texte se trouve dans *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVIIe siècle)*, éd. P. Odorico *et al.*, Paris 1996 (Textes, documents, études sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique 1) ; voir sur ce sujet P. Odorico, Un esempio di lunga durata della trasmissione del sapere: Cecaumeno, Sinadinos, l'Antichità, l'età moderna, dans *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, t. 1, éd. M. S. Funghi, Florence 2003 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere « La Colombaria ». Studi 218), p. 283-299.
3. H.-G. Beck, *Vademecum des byzantinischen Aristokraten. Das sogenannte Strategikon des Kekaumenos*, Graz / Vienne / Cologne 1956 (Byzantinische Geschichtsschreiber 5).

en grec moderne[4], en italien[5], en espagnol[6], en russe[7], en anglais[8] et en français[9]. C'est justement la traduction – activité qui engage parfois son auteur bien plus que l'édition – qui montre souvent les limites de notre compréhension profonde du texte. À côté de détails sur certains mots, évidemment d'usage, mais non attestés par d'autres sources, au-delà de certaines difficultés qui marquent la reconstruction du texte, là où il est lacunaire, outre plusieurs points qui portent sur l'interprétation générale d'un passage, même des termes connus et apparemment faciles à traduire peuvent susciter des discussions ou au moins des interrogations qui méritent des réponses. C'est à la compétence de Michel Kaplan, si attentif aux sources byzantines, que je pose l'une de ces questions auxquelles je me suis confronté. Mes réflexions porteront sur le sens du mot βίος, un mot apparemment si simple que nous avons la réaction immédiate de le traduire par « vie ».

D'abord, deux considérations à caractère général. En premier lieu, un auteur quelconque n'est pas tenu à une rigueur sémantique dans l'utilisation d'un mot, qui peut avoir un sens dans un contexte, un autre dans un contexte différent. Ensuite, et c'est justement en rapport avec ce contexte, l'ouvrage de Kékauménos est construit par unités thématiques, sans pourtant que cela soit contraignant. C'est ainsi que souvent des conseils portant sur le même sujet se retrouvent à des endroits différents de l'œuvre, mais, en même temps et en général, celle-ci a été divisée en parties relativement homogènes. La première comprend des conseils concernant les professions et la justice qui doit en être la base ; la deuxième est axée sur le stratège et sur sa mission (le véritable *Stratégikon*) ; la troisième traite des activités domestiques, de la gestion, de la façon de se comporter en plusieurs circonstances, avec des conseils qui, vers la fin de cette partie, sont très brefs, souvent limités à une ou deux lignes, et portent sur les aspects les plus disparates, comme la recommandation de ne pas construire une maison au-dessus d'un ravin, de ne pas manger des champignons, de ne pas jouer avec les fous, etc. ; la quatrième partie est consacrée aux révoltes contre les empereurs et comporte une vaste digression sur l'histoire de Nikoulitzas ; la cinquième, connue sous le nom de *basilikos logos*,

4. D. Tsougkarakis, *Κεκαυμένος, Στρατηγικόν. Μετάφραση, είσαγωγή, σχόλια*, Athènes 1993 (Κείμενα βυζαντινής ιστοριογραφίας 2).

5. M. D. Spadaro, *Cecaumeno, Raccomandazioni e consigli di un galantuomo. Testo critico, traduzione e note*, Alessandria 1998 (Hellenica 2) [cité désormais Spadaro, *Raccomandazioni*].

6. J. Signes Codoñer, *Cecaumeno, Consejos de un aristócrata bizantino*, Madrid 2000 (El Libro de Bolsillo – Bibliotecas temáticas – Biblioteca de clásicos de Grecia y Roma).

7. G. G. Litavrin, *Kekavmen, Sovety i rasskazy. Poučenie vizantijskogo polkovodca XI veka. Podgotovka teksta, vvedenie, perevod s grečeskogo i kommentarij*, Saint-Pétersbourg 2003[2] (Vizantijskaja biblioteka. Istočniki) [cité désormais Litavrin, *Sovety*].

8. C. Roueché, *Kekaumenos, Advice and Anecdotes, Edition, English Translation and Commentary* : le texte se trouve en ligne à l'adresse http://www.ancientwisdoms.ac.uk/library/kekaumenos-consilia-et-narrationes.

9. P. Odorico, *Kékauménos, Conseils et récits d'un gentilhomme byzantin. Traduit du grec*, Toulouse 2015 (Famagouste) [cité désormais Odorico, *Conseils*].

contient des conseils à l'empereur ; la sixième et dernière partie est adressée aux toparques. Bien entendu, cette division est celle des chercheurs qui se sont occupés du texte, car le *pinax* mis en tête de l'ouvrage, certainement fruit d'un lecteur ou copiste plus tardif, nous donne une répartition par sujets beaucoup plus détaillée, mais très insatisfaisante[10].

Chaque partie est à son tour divisée en sous-unités, plus ou moins longues, sauf celles de la fin de la troisième partie, elle-même plus fragmentée. Ces sous-divisions sont constituées par un raisonnement construit selon un schéma logique : d'abord l'énonciation du conseil, ensuite son développement avec, parfois, une anecdote pour soutenir l'argumentation ou une construction hypothétique d'événements possibles, enfin la conclusion qui revient sur l'énoncé. Par exemple, pour rester dans la troisième partie qui nous occupera particulièrement, la première sous-unité porte sur la façon de gérer la maison. Elle commence avec une hypothèse de travail, qui marque aussi le changement de sujet par rapport à la partie qui précède et qui traitait des devoirs du stratège et des techniques à adopter : Εἰ δὲ ἰδιάζεις εἰς τὸν οἶκόν σου καὶ οὐδὲν πράττῃς… (« Admettons que tu n'occupes aucune charge publique et que tu demeures dans ta maison en simple particulier »)[11] ; une fois la circonstance énoncée, Kékauménos donne son conseil : Ποίει τὰς δουλείας τοῦ οἴκου σου […] καὶ μὴ ἀμέλει τούτων (« Il te faut dans la circonstance entreprendre des travaux dans ta propriété afin d'entretenir convenablement ta famille, sans jamais les négliger »)[12]. Après une série de conseils sur les travaux à effectuer, Kékauménos explique ce qui arrive à ceux qui se trouvent en difficulté à la suite d'une période de disette (construction hypothétique d'événements possibles) : ils doivent avoir recours à quelqu'un qui leur prête de l'argent ou ce dont ils ont besoin et ils finiront par être harcelés par le créancier. La formulation finale, qui normalement reprend l'énoncé du début, est présente sous la forme Εἶχόν σοι δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ περὶ τούτου εἰπεῖν, ἀλλ' ἐν τούτοις ἀρκεσθήσῃ, ἐὰν εἶ φρόνιμος (« J'aurais beaucoup d'autres choses à te dire à ce propos, mais tout cela doit t'être suffisant, si tu es un homme sensé »)[13] ; un proverbe suit : Φρονίμῳ γάρ, φησίν, ἀνδρὶ εἷς λόγος ἀρκέσῃ, ἀσύνετον δὲ οὐδὲ αὐτὰ τὰ πράγματα σωφρονίσουσιν (« On dit

10. La question de la division en chapitres est trop complexe pour être étudiée dans cet article ; si Spadaro, *Raccomandazioni*, respecte la division par paragraphe, selon l'accord entre le *pinax* et le texte, comme les premiers éditeurs, B. Vassilievsky, V. Jernstedt, *Cecaumeni Strategicon. Et incerti scriptoris De officiis regii libellus*, Saint-Pétersbourg 1896 (réimpr. Amsterdam 1965), les autres éditeurs ou traducteurs ont préféré une partition en chapitres, ce qui n'est pas sans danger, car l'opération comporte une grande part d'interprétation personnelle. Sur les problèmes philologiques posés par le texte, demeure fondamentale l'étude de P. Lemerle, *Prolégomènes à une édition critique et commentée des Conseils et Récits de Kékaumenos*, Bruxelles 1960 (Académie royale de Belgique. Classe des lettres et des sciences morales et politiques. Mémoires. Coll. in-8° 54, 1).

11. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 88, p. 130[1] (trad. Odorico, *Conseils*, p. 113). Toutes les références au texte grec seront faites sur la base de cette édition, excepté pour un passage qui ne s'y trouve pas (voir n. 17). Les traductions sont empruntées à la traduction de l'ensemble de l'œuvre par l'auteur de l'article (voir n. 9).

12. *Ibid.*, § 88, p. 130[2-3] (trad. p. 113).

13. *Ibid.*, § 91, p. 136[17-18] (trad. p. 115).

qu'un seul discours suffit à un homme sensé et que même les évidences ne rendent pas un imbécile plus sage »)[14]. D'autres proverbes et considérations s'ensuivent qui servent de conclusion[15].

Revenons au propos, que j'ai tenu au tout début, sur le sens à donner à chaque mot. La signification des termes, au cas où elle est double, est justement déterminée par le contexte dans lequel les mots sont insérés. Mais sommes-nous toujours capables de saisir exactement leur valeur ? En travaillant à la traduction de l'ouvrage, j'ai souvent été confronté au mot βίος, « vie », mais il existe, en grec, une autre acception du mot βίος, celle de « fortune », « patrimoine », « moyens pour vivre », « moyens de subsistance », qui se réfère à un contexte économique. Théoriquement le choix entre les deux options devrait être facile, mais nous verrons que tel n'est pas toujours le cas et que, si nous choisissons l'une des deux significations, le sens complet de la phrase change, avec des résultats étonnants du point de vue des considérations sur la mentalité byzantine.

Kékauménos utilise parfois aussi le mot ζωή, à côté de βίος, pour désigner la vie, avec une petite différence[16] : le premier semble être employé davantage dans le sens de la durée de la vie, au sens quantitatif ou biologique, tandis que le deuxième désigne plutôt la « qualité » de la vie, une acception proche de celle de πολιτεία, que Kékauménos utilise rarement et, lorsque c'est le cas, dans le sens de « comportement » (par exemple τὴν πολιτείαν αὐτοῦ μιμοῦνται[17]) ou de « État » (par exemple τὸ βασιλικὸν τῆς πολιτείας ἡμῶν[18]). Évidemment il ne s'agit pas d'une signification absolue : disons plutôt que le choix de l'auteur est déterminé par ce qu'il veut exprimer, et qu'il privilégie l'utilisation d'un mot plutôt que d'un autre, sans que ce soit pour autant un mot technique.

Ainsi, au début de la troisième partie, il conseille au lecteur de s'adonner aux travaux de la maison : οὐ γὰρ ἐστίν σοι ἕτερος *πόρος* ζωῆς ὑπὲρ τὸ ἐργάζεσθαι τὴν γῆν (« N'ayant rien d'autre pour vivre, le labeur de la terre est ta seule ressource »)[19] ; il s'agit de la « vie biologique », non de la « façon de vivre ». Plus tard il parle des malheurs de Jean Maïos, emprisonné : δακρυρροοῦντα καὶ τὴν ζωὴν ἀπολεγόμενον (« Il pleurait à chaudes larmes et refusait de continuer à vivre »)[20] ; ici aussi la valeur est la même, la vie dans le sens de l'existence physique. Ou encore, dans un autre passage, il fait référence à la vie de l'ivrogne : πᾶσα αὐτοῦ ἡ ζωὴ ἐν σκότει (« Toute sa vie verse dans l'obscurité »)[21] ; ici nous pourrions penser qu'il s'agit de la « façon de

14. *Ibid.*, § 91, p. 136[18-20] (trad. p. 115).
15. Sur ce sujet, voir ODORICO, Un esempio di lunga durata (cité n. 2), et C. ROUECHÉ, The Literary Background of Kekaumenos, dans *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond*, éd. C. HOLMES et J. WARING, Leyde / Boston / Cologne 2002 (The Medieval Mediterranean 42), p. 111-138.
16. Naturellement, je me réfère au texte écrit par Kékauménos et non aux citations qu'il utilise, car, dans ce cas, il se sert de sa source sans qu'il y ait de particularités.
17. Le passage ne se trouve pas dans le livre de M. D. Spadaro, qui ne prend pas en considération le *basilikos logos*. Le texte est édité dans LITAVRIN, *Sovety*, § 84, p. 304[10].
18. SPADARO, *Raccomandazioni*, § 96, p. 142[3].
19. *Ibid.*, § 88, p. 130[3-4] (trad. ODORICO, *Conseils*, p. 113).
20. *Ibid.*, § 95, p. 140[19-20] (trad. p. 119).
21. *Ibid.*, § 117, p. 166[8] (trad. p. 133).

vivre », mais je crois que l'aspect souligné est celui de la « durée de vie ». De même, le verbe ζάω indique la vie biologique : ἔτι γὰρ *ζῇ* (« Il est encore en vie »)[22] ; ou encore dans l'expression proverbiale πολλοὶ διὰ πλοῦτον ἐπιβουλευθέντες καὶ τὸ *ζῆν* προσαπώλεσαν (« Nombreux sont ceux qui, attaqués à cause de leur richesse, ont perdu aussi la vie »)[23]. C'est encore avec un sens quantitatif que doit être compris le passage où Kékauménos parle du veuf qui, ayant perdu une bonne épouse, τὸ ἥμισυ εἴτε καὶ τὸ πλεῖον τῆς *ζωῆς* αὐτοῦ συναπώλεσεν (« a perdu avec elle la moitié de sa vie, voire davantage »)[24]. Autre exemple, Dobronas, toparque de Jadora et Salone, et son épouse passent le restant de leur vie en prison : διετέλησαν ἅπαντα τὸν τῆς *ζωῆς* αὐτῶν χρόνον ἐν φυλακῇ καὶ ἀπέθανον ἐκεῖ (« [Dobrotas et son épouse] passèrent le restant de leur vie emprisonnés et y moururent »)[25]. La seule exception apparente dans l'utilisation du verbe ζάω est la suivante : μὴ φοβηθῇς τὸν θάνατον, ὑπὲρ τῆς πατρίδος καὶ τοῦ βασιλέως τοῦτον μέλλων λαβεῖν. φοβήθητι δὲ μᾶλλον τὸ αἰσχρῶς καὶ ἐπιψόγως *ζῆν* (« Ne crains pas la mort si tu dois l'affronter pour la patrie et l'empereur. Redoute plutôt de vivre dans la honte et le déshonneur »)[26] ; cependant, si le passage ne correspond pas à une citation, il indique l'idée de « passer ta vie (dans la honte) », de continuer d'exister au lieu de mourir pour la patrie ; l'opposition est justement entre ζωή et θάνατος, au sens biologique.

Enfin il faut noter que, à la différence du grec classique, où le mot ζωή peut désigner les « moyens pour vivre », les « avoirs », la « richesse »[27], Kékauménos, comme nous l'avons vu, ne donne jamais cette signification au mot.

Qu'en est-il du mot βίος ? Dans quelques rares passages, il a une valeur proche de celle de ζωή, même s'il semble souligner la qualité de la vie plutôt que sa durée, avec trois exceptions. La première concerne non le substantif βίος, mais le verbe βιόω. Dans le sens de « vivre », « être en vie », Kékauménos utilise ce verbe pour expliquer que saint Basile et saint Nicolas vivaient dans la pauvreté, distribuant leurs biens aux indigents : ὁ ἅγιος Νικόλαος καὶ ὁ ἅγιος Βασίλειος καὶ οἱ λοιποὶ ἕως ἂν ἐν τῷ κόσμῳ *ἐβίουν* τὰ ἴδια τοῖς πένησι διένειμον καὶ ἀκτημοσύνην ἐδίδαξαν (« [J'ajoute en outre que] saint Nicolas, saint Basile et tous les autres, tout au long de leur vie sur terre, ont distribué tous leurs biens aux pauvres et ont enseigné la pauvreté »)[28]. Ailleurs Kékauménos rappelle la mort d'Athénodore : ἦν γὰρ ὁ Ἀθηνόδωρος τὸν *βίον* ἐκμετρήσας (« Athénodore avait cessé de vivre »)[29]. Il fait une troisième exception lorsqu'il raconte le célèbre épisode de Nikoulitzas, rebelle malgré lui ; en dépit des assurances reçues, une fois à Constantinople ce dernier est exilé par l'empereur et emprisonné à Amaseia : ὠργίσθη δὲ φανερῶς ὁ βασιλεὺς καὶ ἐξώρισεν αὐτὸν εἰς τὸ Ἀρμενιακὸν εἰς τὸ κάστρον Ἀμασείας, καθείρξας αὐτὸν ἐν

22. *Ibid.*, § 102, p. 150[14] (trad. p. 124).
23. *Ibid.*, § 119, p. 168[19-20] (trad. p. 134).
24. *Ibid.*, § 131, p. 180[7-8] (trad. p. 141).
25. *Ibid.*, § 220, p. 236[25-27] (trad. p. 177).
26. *Ibid.*, § 44, p. 80[11-13] (trad. p. 80).
27. Voir par exemple Homère, *Odyssée* 14, 96 : Οἱ ζωή γ' ἦν ἄσπετος.
28. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 123, p. 172[1-3] (trad. Odorico, *Conseils*, p. 136).
29. Litavrin, *Sovety*, § 86, p. 308[2] (trad. p. 200).

φυλακῇ τῇ λεγομένῃ μαρμαρωτῇ. ἐν ᾗ καὶ καθήμενος ἔγραψεν πρὸς τὸν πάππον μου τὸν Κεκαυμένον ἅπερ ἔπαθεν ἐν τῷ παντὶ βίῳ (« L'empereur se mit en rage, évidemment, et exila Nikoulitzas dans l'Arméniakon, dans la ville fortifiée d'Amasée, et le jeta dans la prison dite Marmaroté. C'est là qu'il écrivit à mon grand-père Kékauménos tout ce qu'il avait subi pendant sa vie »)[30]. Dans tous ces cas il n'y a pas de différenciation entre βίος et ζωή.

Le mot βίος entre aussi dans des formules qui rappellent la tradition paroemiographique, comme εἶδον γὰρ τοῦτο ἐγὼ καὶ ἐθαύμασα τοῦ *βίου* τὸ ἄστατον (« C'est une chose à laquelle j'ai assisté, et j'ai été confondu par l'imprévisibilité de la vie »)[31]. Là encore il s'agit de l'« existence », mais l'expression est évidemment davantage empruntée au langage des compilations gnomologiques qu'à celui de l'auteur. Ailleurs, dans le cadre des conseils donnés à l'empereur, Kékauménos insiste sur la nécessité de bien connaître toutes les affaires de l'État pour régner sans soucis : Καὶ εἰ τοὺς ἐμοὺς πτωχοὺς λόγους καὶ οὐδαμινοὺς φυλάσσεις, ἐν εἰρήνῃ βαθείᾳ τοῦ *βίου* ἐξέλθῃς. Εἰ δὲ <εἰς> ἀλλοκότους ἐρώτων ἐπιθυμίας ἐκδώσῃς ἑαυτόν, πολλὰ κατὰ τὸν *βίον* ἐμποδισθήσῃ (« Si tu prêtes attention à mes humbles discours de peu de valeur, tu quitteras ce monde dans une paix profonde. Mais, si tu t'adonnes à de bizarres désirs d'amour, tu rencontreras beaucoup d'obstacles dans ta vie »)[32] : l'accent est mis sur la « qualité » de la vie.

Nous trouvons également le mot dans la forme verbale (βιόω) pour indiquer la qualité de la vie, dans une formulation à caractère proverbial : οἱ γὰρ μετὰ δικαιοσύνης *βιοῦντες* πάντοθεν κατωχύρωνται (« Ceux qui vivent selon la justice sont assurés de tous côtés »)[33]. Dans le même sens va une autre affirmation de Kékauménos, où le même verbe acquiert la valeur de « se comporter » ; le toparque qui gouverne une ville où se trouve un port doit accueillir les navires qui y parviennent, poussés par la force de la mer : εἰ οὕτως *βιώσεις* παρὰ τῶν ὁμορούντων καὶ τῶν ξένων ἐπαινεθήσῃ (« Si tu adoptes un tel comportement, tu seras loué par tes voisins et les étrangers »)[34]. Toujours dans le sens de « se comporter », un passage de la partie consacrée aux conseils à l'empereur parle des officiers de marine qui ont tendance à se laisser aller et à ne pas faire leur devoir ; Kékauménos exhorte l'empereur à chasser ceux qui se comportent ainsi : χρὴ οὖν σε ἀκρίβειαν ἔχειν εἰς τὸν στόλον καὶ εἴπερ ἴδῃς σὺ οὕτως αὐτοὺς *βιοῦντας* καὶ πράττοντας, διώκειν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν στόλων (« Il faut donc que tu prêtes une attention méticuleuse à la flotte, et si tu vois des marins vivre et se comporter de la sorte, il te faut les chasser de la marine »)[35].

D'autres passages confirment ce sens du mot βίος, qui est largement employé dans la troisième partie de l'œuvre. Parmi les conseils donnés par Kékauménos, il y a l'avertissement à ne pas accepter la charge d'évêque, de métropolite ou de patriarche, si l'élu n'a pas reçu un signe divin, une manifestation céleste ou une

30. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 182, p. 220[3-7] (trad. p. 167).
31. *Ibid.*, § 19, p. 60[6-7] (trad. p. 66).
32. Litavrin, *Sovety*, § 83, p. 304[5-8] (trad. p. 19).
33. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 18, p. 58[29-30] (trad. p. 66).
34. *Ibid.*, § 223, p. 240[6-7] (trad. p. 179).
35. Litavrin, *Sovety*, § 87, p. 310[15-17] (trad. p. 202).

théophanie qui exprime clairement l'assentiment de Dieu. Pour ce faire, il faut veiller et jeûner : « Si tu es entré dans le clergé et que tu es censé devenir métropolite ou évêque, n'en accepte pas la charge tant que, suite à des jeûnes et des veilles, tu n'as pas reçu une révélation céleste et obtenu de Dieu une approbation totale. Si la manifestation divine tarde à se manifester, garde courage, persévère et rabaisse-toi devant Dieu : tu verras. Il faut seulement que ta vie soit pure et au-dessus des passions qui entravent ta nomination[36]. » La dernière phrase de cette sous-unité se présente ainsi dans le texte : μόνον ὁ *βίος* σου ἔστω καθαρὸς καὶ ἀνώτερος τῶν κωλυόντων παθῶν (« Il faut seulement que ta vie – *βίος* – soit pure et au-dessus des passions qui entravent ta nomination »). Sans aucun doute, le texte fait référence à une vie spirituellement accomplie ; le βίος en question correspond à la façon de se comporter, à la dimension qualitative / comportementale de l'existence.

Il en est de même dans un autre passage, où il est question du comportement que le stratège doit adopter et qui doit être un modèle pour ses subordonnés : Μανθανέτωσαν δὲ οἱ ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν σου σωφρονεῖν, ζηλοῦντες *τὸν βίον σου*· ὅπλα γὰρ πολέμου δικαιοσύνη (« Ceux qui sont à tes ordres doivent apprendre à bien se tenir en se conformant à ta vie comme à un modèle. La justice est le nerf de la guerre »)[37]. Ici, comme dans le passage précédent, le βίος est la façon de se comporter, la qualité de la vie.

Kékauménos utilise de la même façon le mot βίος dans un autre passage : il recommande à l'empereur de faire des provisions pour toute éventualité et d'avoir dans son palais armes et victuailles pour ne pas être victime des méchants. Il assure avoir vu le sort de l'empereur Michel V : εἶδον γὰρ ἐγὼ τοιοῦτόν τι καὶ ἐταλάνισα τὸν βίον (« J'ai vu, moi, une chose telle que j'appelle malheureuse cette existence »)[38].

Jusqu'ici nous avons constaté l'existence d'une nuance entre les deux mots βίος et ζωή : même s'ils ne sont pas utilisés rigoureusement dans un sens univoque, leur champ sémantique est largement respecté. Cependant le même mot βίος, comme je le disais au début, peut aussi signifier « patrimoine » ou « moyens de subsistance » ; on passe donc du sens de « manière de vivre » à celui de « moyens pour vivre », déjà présent dans le grec classique. À une exception près, aucun des traducteurs de Kékauménos n'a pris en considération l'éventualité que l'auteur utilise cette acception du mot. Cependant, à mon avis, elle est bien présente dans le texte. Comme je l'ai indiqué, le mot ζωή peut avoir cette signification, mais dans l'œuvre de Kékauménos elle n'est jamais présente.

Le premier passage que nous examinerons se trouve au tout début de la troisième partie ; il marque même le changement de thème : il n'est plus question de quelqu'un qui gère des affaires publiques, Kékauménos s'adresse à celui qui a choisi de ne pas travailler dans l'administration de l'État et de rester chez lui à s'occuper de ses affaires (εἰ δὲ ἰδιάζεις εἰς τὸν οἶκόν σου). L'auteur conseille au lecteur de se livrer à tous les travaux qui lui assurent le bien-être, car il n'a pas d'autres ressources

36. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 123, p. 170$^{15\text{-}21}$ (trad. p. 135).
37. *Ibid.*, § 60, p. 94$^{1\text{-}3}$ (trad. p. 88).
38. Litavrin, *Sovety*, § 85, p. 304^{26} (trad. p. 198).

(οὐ γάρ ἐστίν σοι ἕτερος πόρος ζωῆς). Après avoir expliqué quelles activités le lecteur doit développer, l'auteur affirme : καὶ εἰ οὕτως *βιῶν ἔχεις*, μὴ ἀναπέσῃς καὶ ἀμελήσῃς *τοῦ βίου σου* καὶ ταῦτα πάντα μειωθήσονται· ἀλλὰ σπούδαζε εἰς τὸ καλῶς κυβερνᾶν *τὸν βίον σου* (« En menant cette vie, fais cependant attention à ne pas te laisser aller : prends garde à ne pas négliger *τοῦ βίου σου*, car toutes tes richesses finiraient par s'épuiser. Applique-toi à bien gérer *τὸν βίον σου* »)[39]. Ici, à mon avis, aucun doute n'est possible, le βίος en question est le patrimoine, d'autant plus que Kékauménos s'en inquiète ; si on néglige la gestion du patrimoine, les employés de la maison en tireront profit : εἰ δὲ καὶ ἀμελήσεις, τότε τὸ σὸν κέρδος φάγωσιν οἱ ὑπηρετοῦντές σοι καὶ ποιήσονται αὐτὸ ἴδιον (« Si tu te fais négligent, tes serviteurs s'approprieront et dévoreront tout ton gain »)[40]. La traduction de Dimitris Tsougkarakis donne le même sens (βιός, en grec moderne, conserve cette valeur) ; la traduction de Charlotte Roueché parle également de « moyens d'existence », « livelihood », tandis que celle de Maria Dora Spadaro propose l'interprétation suivante : « Non prendere alla leggera la conduzione della tua vita. Fa' in modo, invece, di amministrare bene la tua esistenza », ce qui renvoie à une dimension éthique et non économique.

D'autres passages méritent d'être examinés, car la valeur à donner au mot βίος n'est pas explicite et dépend largement de l'interprétation du traducteur. Toujours dans la troisième partie de l'œuvre, Kékauménos donne des conseils précis à son lecteur en ce qui concerne l'accueil d'étrangers à la maison. Il insiste sur le fait qu'il vaut mieux héberger quelqu'un à l'extérieur, car à l'intérieur il pourrait s'éprendre de l'une des femmes de la maison et être indiscret. Il cite l'exemple d'un homme puissant de Constantinople dont la femme, qui pourtant avait rejeté les avances de l'empereur, tomba sous le charme d'un invité, souillant ainsi la réputation de sa famille (anecdote pour soutenir l'argumentation). À cette sous-unité succède une autre, où il recommande de bien garder tus les secrets personnels pour ne pas être à la merci d'un tiers.

À ce point, Kékauménos affirme : οἱ εἰσερχόμενοι εἰς τὴν οἰκίαν σου ἀγαθοὶ ἔστωσαν καὶ μὴ περίεργοι· ὁ γὰρ περίεργος τὸν βίον σου ἐρευνᾷ καὶ τὰ ἐλαττώματα τῆς οἰκίας σου ἀνερευνήσας ὡς ὑπομνηματογράφος παρασημειώσεται καὶ ἐν καιρῷ ὀνειδισμοῦ σου ἐρεῖ (« Ceux qui viennent chez toi doivent être des gens honnêtes et nullement curieux. Un indiscret scrute ton *βίον*, espionne ta maison et prend des notes comme un secrétaire ; dans les temps difficiles pour toi, il les divulgue »)[41]. Faut-il comprendre « ta vie » (ou éventuellement « ta façon de vivre »), comme l'ont fait d'autres traducteurs, ou bien « ton patrimoine » ? Je crois que la deuxième interprétation est plus correcte : l'invité indiscret remarque ce qui se trouve dans la maison, les défauts, et il en prend note, comme un ὑπομνηματογράφος, pour s'en servir contre le trop candide patron de la maison au cas où il devrait affronter des reproches, qui pourraient être de nature judiciaire ; si on reproche à quelqu'un des fautes liées à son enrichissement, la composition de sa fortune peut être évoquée,

39. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 88-89, p. 132[11-13] (trad. p. 113-114).
40. *Ibid.*, § 89, p. 132[13-15] (trad. p. 114).
41. *Ibid.*, § 104, p. 152[22-26] (trad. p. 125).

tout comme sa façon de vivre[42]. C'est bien l'une des préoccupations qui hantent Kékauménos : en cas d'accusation portée contre un malheureux, toute pièce pouvant l'accabler sera ajoutée au dossier. Il revient maintes fois sur cette question dans ses conseils. Le *Stratégikon* fourmille de recommandations pour éviter de finir face à un tribunal, où des fausses accusations seront portées contre un malheureux individu qui en subira les plus lourdes conséquences. Il me semble donc que, en ce cas, nous pouvons comprendre le passage dans le sens qu'il ne faut pas permettre à quelqu'un de scruter les biens et les ressources dont on dispose, sous peine d'encourir des ennuis.

L'idée même d'ὑπομνηματογράφος me semble confirmer cette lecture. Certes, nous pouvons l'entendre comme celui qui enregistre le « souvenir » ou la « mention des faits ». Dans l'*Ad Nicoclem* d'Isocrate nous trouvons l'expression βούλου τὰς εἰκόνας τῆς ἀρετῆς ὑπόμνημα μᾶλλον ἢ τοῦ σώματος καταλιπεῖν[43]. Reste à savoir si Kékauménos avait en tête des passages littéraires de ce genre, ou bien s'il songeait à l'administration dont il était coutumier : des ὑπομνηματογράφοι existaient dans le cadre de l'Église, où ils étaient chargés de la rédaction des ὑπομνήματα, mais je crois que le mot pourrait bien avoir été plus largement utilisé pour désigner un secrétaire chargé d'un compte rendu.

D'autre part le contexte ne nous aide pas à choisir : juste avant cette considération, Kékauménos insiste sur la nécessité de bien garder ses propres secrets et de ne les révéler à personne, ce qui pourrait nous conduire à comprendre le βίος comme « façon de vivre ». En conclusion nous pouvons dire que l'interprétation dans un sens ou dans l'autre peut dépendre aussi de la sensibilité du traducteur et que la valeur du mot βίος n'est pas univoque.

Également difficile à saisir est le sens de βίος dans un autre passage. Kékauménos conseille au toparque de veiller et d'être attentif à tous, mais cette recommandation vaut aussi pour d'autres personnes : Διὸ ἀγρυπνεῖν σε δεῖ ἐν παντὶ καιρῷ καὶ φυλάττειν. οὐ μόνον δὲ εἰς σέ ἐστιν ἀσφαλὴς ἡ ἀγρυπνία καὶ φυλακή, ἀλλὰ καὶ ὁ ποιμὴν καὶ ὁ γεωργὸς καὶ ὁ ἔμπορος καὶ ὁ ναύτης καὶ πάντες οἱ *ἐν τῷ βίῳ* τὸ οἱονοῦν μεταχειριζόμενοι μικρὸν ῥαθυμήσαντες καὶ ἀμελήσαντες ἀπώλοντο, καὶ οὐ *βιωτικοὶ* δὲ μᾶλλον, ἀλλὰ καὶ πνευματοφόροι ἄνδρες ἀρετῇ συνόντες (« Veiller, être aux aguets, n'est pas une garantie seulement pour toi : le berger, le paysan, le commerçant, le marin, bref tous ceux qui dans leur *βίος* font la moindre affaire sont ruinés pour peu qu'ils se comportent avec négligence et insouciance ; cela concerne non seulement ceux qui traitent des affaires, mais aussi les hommes qui, s'adonnant à la vertu, vivent selon l'esprit »)[44]. Ici deux mots sont à interpréter : l'expression ἐν τῷ βίῳ pourrait bien signifier « dans leur vie », mais il me semble qu'elle désigne plutôt la « vie professionnelle », à savoir « les activités », « les moyens de vivre ». Cette impression est renforcée par ce qui suit : les hommes qui vivent dans la foi, comme les ascètes, sont à l'opposé de ceux qui vivent dans le monde. Kékauménos n'entend pas les laïcs en général (les κοσμικοί), mais bien une catégorie particulière constituée par

42. À ce propos nous pouvons citer cette considération de l'auteur : « Celui qui a été convaincu de fornication devient un témoin irrecevable quoi qu'il dise » (*ibid.*, § 144, p. 192$^{5-6}$; trad. p. 149).

43. Isocrate, *Ad Nicoclem*, 36.

44. Spadaro, *Raccomandazioni*, § 225, p. 240^{30}-242^{2} (trad. Odorico, *Conseils*, p. 180).

ceux qui exercent une activité, les βιωτικοί, qui sont mentionnés à la ligne précédente. En outre, juste avant cette considération, Kékauménos a cité ce passage de l'Évangile : « Si le maître de la maison savait à quelle veille de la nuit le voleur doit venir, il veillerait et ne laisserait pas percer sa maison » (Mt 24, 43). Kékauménos remarque que le passage se réfère à l'esprit, mais qu'il pourrait également être appliqué à la vie professionnelle : καὶ εἰ τάχα περὶ πνευματικῶν διαλέγεται, πλὴν εἰ καὶ ἐπὶ τοῖς *βιωτικοῖς* ταῦτα ἐκλάβοις καὶ φυλάξεις, οὐχ ἁμάρτῃς (« Même s'Il se réfère aux choses de l'âme, tu ne seras pas dans l'erreur si tu interprètes et observes ces propos concernant aussi les choses matérielles »)[45].

D'ailleurs le mot βιωτικός est utilisé en d'autres passages, dans des contextes similaires. Voici deux conseils qui incitent à s'adonner à une activité : Ὁ εἰς τὴν ἰδίαν ἐπιστήμην ἀδόκιμος εἰς οὐδὲν εὐδοκιμήσει. οὐ δυστυχής ἐστιν ὁ ὑπὸ τῶν *βιωτικῶν* περιστάσεων καταπίπτων, δυστυχής ἐστιν ὁ ἐκθειάζων τὰ μάταια (« Celui qui n'est pas expert dans son propre métier ne réussira en rien. Celui qui tombe à cause des circonstances de la vie n'est pas un malheureux : le malheureux est celui qui place les futilités au rang de choses divines »)[46]. Les références sont aux activités : d'abord on parle du succès, économique et professionnel (εὐδοκιμήσει), ensuite on évoque brièvement le destin de celui qui n'excelle pas. Kékauménos tâche de réconforter son lecteur en lui disant que, si les affaires ne marchent pas, il ne sera pas malheureux : ce n'est pas un malheur pour un homme excellent de tomber à cause des incertitudes du métier ; en revanche malheureux et digne d'être plaint est celui qui ne s'applique pas à son activité, qui n'excelle pas et qui ne songe qu'aux futilités.

Un autre passage, où il est question de l'opposition entre activité professionnelle et activité spirituelle, sera examiné ultérieurement. Je rappelle ici seulement la formulation : ὥσπερ γάρ σοι παραγγέλλω σπουδαῖον εἶναι εἰς *τὰ βιωτικά*, οὕτως θέλω εἶναι σε σπουδαῖον καὶ εἰς τὰ πνευματικά (« De la même manière que je t'encourage à être vertueux dans les affaires, je veux que tu sois aussi vertueux dans les choses de l'esprit »)[47].

Passons maintenant à un autre cas, toujours tiré de la troisième partie. Kékauménos déconseille fortement l'achat de charges publiques : celui qui y a recours doit forcément récupérer l'argent investi et il est porté à escroquer les pauvres. Le conseil ne s'adresse pas qu'aux stratèges et aux juges, mais aussi à ceux qui essaient d'obtenir des notables locaux une fonction par le biais de pots-de-vin. De façon extrêmement claire, Kékauménos annonce le sujet au début du paragraphe 139 et le clôt par une sorte de sentence. Voici la recommandation initiale : μὴ ὠνήσῃ τὴν ἀρχὴν διὰ ξενίων (« N'achète pas le pouvoir par des présents »)[48] ; et la conclusion en guise de dicton : ἐκ τούτου οὖν συμβαίνουσιν αἱ κατὰ τὸν *βίον* ἀνωμαλίαι (« De là [*scil.* des profits tirés de l'exercice de la fonction] viennent les désordres touchant au *βίος* »)[49].

45. *Ibid.*, § 224, p. 240[23-25] (trad. p. 180).
46. *Ibid.*, § 141, p. 188[26-29] (trad. p. 147).
47. *Ibid.*, § 93, p. 138[11-13] (trad. p. 116).
48. *Ibid.*, § 139, p. 186[28] (trad. p. 146).
49. *Ibid.*, § 139, p. 188[7-8] (trad. p. 146).

Les traducteurs ont interprété l'expression αἱ κατὰ τὸν βίον ἀνωμαλίαι comme « les désordres de la vie ». Certainement leur lecture est largement justifiée : l'expression βίου ἀνωμαλίαι appartient à une tradition très longue. Cependant, de quels désordres parle-t-on ? Et de quelle vie ? De la vie de qui ? L'affirmation de Kékauménos qui précède l'expression paroemiographique est la suivante : ὑποκλέπτουσιν ἑαυτοὺς δουλείας τινὰς αἰσχροκερδεῖς ἀναλαβέσθαι παρ' αὐτῶν, ὅπως ἀδικήσαντες τοὺς πένητας καὶ κερδήσαντες αὖθις εἰς ξένια τράπωνται (« Ils les [*scil.* les archontes de province] abusent afin de s'approprier quelque travail de honteux profit, en sorte que, escroquant les pauvres et gagnant ainsi leur argent, ils le transforment en cadeaux »)[50]. Le contexte est bien économique, et penser que l'action des fermiers des impôts cause des « désordres de la vie » n'a pas beaucoup de sens. Pourquoi une injustice fiscale provoquerait-elle des désordres dans la vie ? Il faut penser que les mesures arbitraires du fisc produisent des troubles « dans la vie professionnelle », et non dans la vie tout court.

Dans ce cas il me semble évident que Kékauménos parle des problèmes relatifs aux désordres financiers causés par une fiscalité rendue non équitable par des fonctionnaires qui ne songent qu'à leur intérêt personnel. Cette interprétation, logique en soi, se révèle encore plus probable si nous lisons la suite qui conclut le raisonnement à l'aide de citations : si on songe à une charge, c'est de Dieu qu'elle doit venir (à ce propos Kékauménos cite aussi saint Paul : πᾶσα ἀρχὴ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἐστίν [Rm 13,1]) ; ensuite sont opposés ceux qui travaillent la terre à la sueur de leur front et en tirent leurs moyens de vivre, à ceux qui louent la charge de fermiers des impôts (πακτονάριοι) et qui s'enrichissent sur le dos des pauvres, en donnant aux archontes le gain (τοὺς δὲ λαμβάνοντας ἀπὸ σοῦ κερδαίνειν *χρήματα*) et en procurant à eux-mêmes le péché.

L'ensemble textuel nous fournit donc des indications sur la façon de comprendre le passage, mais il est vrai que l'habitude de comprendre βίος en tant que « vie » nous conduit tout naturellement à traduire la considération de Kékauménos par « les désordres dans notre vie quotidienne », au lieu de « les désordres qui touchent aux moyens de vie », « au patrimoine ». Cette dernière lecture est justifiée, comme je l'ai dit, par le sens général : l'augmentation des impôts, due aux fermiers qui veulent récupérer l'argent investi dans l'achat de la fonction, produit des désordres dans le patrimoine des particuliers. D'autre part, l'exemple donné par Kékauménos des vicissitudes de Jean Maïos, le parent qui avait tout perdu car il espérait pouvoir s'enrichir en devenant fermier des impôts, pourrait aussi suggérer que l'auteur, qui déconseille à plusieurs reprises à son lecteur de faire carrière dans la fiscalité, le prévient de ce que de la pratique des pots-de-vin découlent injustice, péché et ruine économique.

Face à la double interprétation du mot (« vie » / « patrimoine ») seul le contexte peut nous faire adopter l'une ou l'autre lecture, et celui-ci nous exhorte à être très attentifs. Comme nous l'avons vu, dans plusieurs cas existe la possibilité d'interpréter le mot de deux manières. Or si, en général, la différence de sens n'est pas grande dans les passages que nous avons examinés, le contenu d'une autre sous-unité nous intrigue. Le passage est assez long et le mot βίος y revient souvent.

50. *Ibid.*, § 139, p. 188$^{4-7}$ (trad. p. 146).

D'abord Kékauménos affirme avoir assez traité le sujet de la gestion et du soin qu'il faut avoir de son patrimoine en anticipant les coups durs qui peuvent arriver. Ensuite il affirme : ὅθεν χρή σε ἀγωνίζεσθαι *ἐν τῷ βίῳ* καὶ τὴν ἐκ τοῦ κόπου ταλαιπωρίαν προθύμως φέρειν (« Ainsi donc, il te faut batailler *ἐν τῷ βίῳ* et endurer d'un cœur ferme les peines du travail »)[51] ; l'expression pourrait nous conduire à l'entendre dans le sens de « dans ta vie », étant donné l'usage de *ἐν* ; cependant nous pouvons aussi la comprendre comme « dans la gestion de tes moyens de subsistance », d'autant plus que le passage se situe juste après la recommandation de bien gérer son patrimoine. La suite du discours, qui cite la Bible où il est question de vivre dans la fatigue (argument qui revient souvent dans le texte), nous donne déjà un indice pour son interprétation.

Kékauménos avance dans son raisonnement : ἀκούσας δὲ ὅτι εἶπόν σοι κάμνειν καὶ ἀγωνίζεσθαι ἐν τῷ βίῳ, μὴ ἐκδώσῃς ἑαυτὸν εἰς ἐπινοίας τινὰς καὶ κόπους ἀμετρήτους, καὶ ἐκ τούτου ἀπολέσῃς τὴν ψυχήν σου (« Tu m'as entendu dire qu'il te faut peiner et lutter *ἐν τῷ βίῳ*. Mais ne t'adonne pas à des entreprises ou des labeurs au point d'aller perdre ton âme »)[52]. En effet, trop pris par ses travaux, l'homme peut oublier la messe et les prières. Jusqu'ici il ne nous est pas aisé de décider quel sens donner à l'expression ἐν τῷ βίῳ, même s'il semblerait qu'elle doit être interprétée dans le sens de « vie ». Apparemment la solution est donnée trois lignes après ; Kékauménos invite le lecteur à pratiquer les prières : ταῦτα γὰρ εἰς σύστασιν τοῦ βίου ἡμῶν εἰσι καὶ δι' αὐτῶν τῶν λειτουργιῶν γνωριζόμεθα εἶναι δοῦλοι οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ (« Ces prières sont nécessaires pour bâtir notre βίος, et par ces offices nous nous reconnaissons fidèles serviteurs de Dieu »)[53]. La mention de la σύστασις intrigue un peu, cependant l'expression « construction de notre existence », même si elle est assez élaborée, se trouve chez plusieurs auteurs, de Grégoire de Nysse à Jean Chrysostome.

Mais voilà que Kékauménos se lance dans une longue discussion sur le rôle de la prière et sur le destin de l'homme. Évidemment, dit-il, l'existence de Dieu est reconnue par tous, même par les démons. Prier soulage l'âme, et Kékauménos veut que son lecteur soit parfait dans les questions de vie comme dans celles qui concernent l'âme : ὥσπερ γάρ σοι παραγγέλλω σπουδαῖον εἶναι εἰς τὰ βιωτικά, οὕτως θέλω εἶναί σε σπουδαῖον καὶ εἰς τὰ πνευματικά (« De la même manière que je t'encourage à être vertueux en ce qui concerne *τὰ βιωτικά*, ainsi je veux que tu sois vertueux aussi en ce qui concerne la spiritualité »)[54]. L'opposition entre ce qui concerne la matérialité de la vie et la dimension spirituelle est évidente. Ici nous avons l'impression que ce qu'il disait auparavant ne renvoyait pas à « la vie », mais bien « aux affaires », aux « moyens de subsistance ». D'autant plus qu'il continue son exposé en ces termes : καὶ μὴ εἴπῃς ὅτι "ὁ δεῖνα ἀκολουθίαν ἐκκλησιαστικὴν οὐ ποιεῖ καὶ εὐημερεῖ" (« Ne me dis pas : "Untel n'assiste pas à la messe à l'église et ses affaires sont florissantes" »)[55].

51. *Ibid.*, § 91, p. 136[20-21] (trad. p. 115).
52. *Ibid.*, § 92, p. 136[31-33] (trad. p. 116).
53. *Ibid.*, § 93, p. 138[2-4] (trad. p. 116).
54. *Ibid.*, § 93, p. 138[11-13] (trad. p. 116).
55. *Ibid.*, § 93, p. 138[14-16] (trad. p. 116).

Le mot utilisé est *εὐημερεῖ*. Il semblerait bien que Kékauménos soulève une objection éventuelle : il y en a un qui ne fait pas son devoir de chrétien et connaît le succès ! Il répond alors que, d'un côté, personne ne sait ce que cette personne fait en cachette : un homme qui ne suit pas la liturgie peut faire secrètement de bonnes actions, qui seraient à l'origine de son εὐημερία ; de l'autre, on sait bien que les Hébreux, les hérétiques, les Sarrasins et beaucoup d'autres ne connaissent pas le Christ et les dogmes de la foi mais, malgré tout, εὐημεροῦσι καὶ ἐθνῶν ἄρχουσι (« certains d'entre eux sont prospères [et] gouvernent des peuples »)[56].

Cette affirmation clôt la sous-unité et donne son sens à l'ensemble. Nous sommes dans un contexte économique et les conseils donnés par Kékauménos servent à bien gérer les moyens qui nous permettent de bien vivre. Ceux qui ne font pas leur devoir de chrétiens gouvernent parfois des peuples et sont riches. Il est vrai que nous ne savons pas si, en secret, ils accomplissent de bonnes actions, mais il ne faut pas songer aux infidèles et aux hérétiques qui sont riches sans même connaître Dieu : c'est Lui qui décide du sort de tous.

Si nous revenons au début de la sous-unité et si nous la lisons à nouveau sous cet angle, la phrase ταῦτα [*scil.* la liturgie et les prières] γὰρ εἰς σύστασιν τοῦ βίου ἡμῶν εἰσι peut aisément être interprétée comme « Ces prières sont nécessaires pour bâtir notre fortune », et la σύστασις τοῦ βίου, la construction de la fortune, est exactement le sujet de toute cette troisième partie de l'ouvrage de Kékauménos. La considération qui s'ensuit est alors logique : certes, il faut prier, mais d'autres ne prient pas et leurs affaires sont à ce point florissantes qu'ils sont rois de leur peuple. Comment l'expliquer ? La solution appartient à Dieu, car ἡ […] ἀγαθότητος αὐτοῦ οἷς κρίμασιν οἶδε διοικεῖ τὰ πάντα[57].

Or, aussi étonnante qu'elle semble, cette façon de lier la pratique des vertus chrétiennes et le succès économique apparaît ailleurs dans le texte de Kékauménos. Souvent l'auteur insiste sur le fait que Dieu rendra le double du bien qui a été fait, ce qui est absolument traditionnel, mais un passage mérite d'être cité. Après avoir exhorté le lecteur à donner de l'argent à celui qui en a besoin pour racheter des prisonniers de guerre ou pour une autre raison bien fondée, Kékaumenos affirme que Dieu lui rendra le double pour cette bonne action. Il ajoute immédiatement : ὁ Θεὸς διπλοῦν σοι τοῦτο [*scil.* l'argent emprunté] παρέξει, μόνον μὴ διὰ τόκον ἢ αἰσχροκέρδειαν καὶ ἔρωτα σατανικόν (« Dieu t'en concédera le double, mais non pas pour gagner des intérêts, ou empocher des gains illicites, ou encore pour un amour satanique »)[58]. Le texte est clair : fais l'aumône et tu en tireras des bénéfices, à condition que l'argent que tu gagneras ne soit pas investi dans des actions blâmables, comme demander des intérêts, faire des opérations louches ou s'adonner à la luxure. La conception exprimée par Kékauménos en ce qui concerne la relation entre argent et religion est tout à fait particulière.

56. *Ibid.*, § 93, p. 138[23] (trad. p. 117).
57. *Ibid.*, § 93, p. 138[25-26].
58. *Ibid.*, § 114, p. 160[19-20] (trad., p. 129-130).

Quant au succès des non-chrétiens ou non-orthodoxes, la question est sans aucun doute ancienne : il vaut la peine de citer Anastase le Sinaïte et ses *Interrogationes et Responsiones*. La question 10, par exemple, porte sur ceux qui ont commis des péchés charnels et qui ont reçu des bénéfices de Dieu : tout comme Kékauménos, Anastase répond qu'il est possible que ces personnes aient fait le bien en cachette, ou qu'elles se soient repenties dans leur cœur, ce qui justifie la clémence divine[59]. Mais il semble que, par rapport à la tradition, Kékauménos simplifie la question et interprète de manière personnelle les finesses dont les auteurs plus aguerris étaient maîtres. Même la σύστασις τοῦ βίου pourrait alors être le fruit d'une interprétation de Kékauménos, qui plie à sa vision des choses ce que les Pères de l'Église entendaient. Cette simplification nous fait davantage apparaître le vécu du Byzantin, justement parce qu'elle échappe aux subtilités et se fait plus proche du quotidien.

J'en viens donc aux conclusions. La lecture d'un texte et sa traduction demandent un engagement personnel de la part de celui qui s'y livre. En général, celui qui traduit une œuvre qui entre dans les sillons bien tracés de la tradition peut avancer avec une assurance qui manque à qui s'occupe d'un ouvrage qui peut cacher des significations différentes de celles qu'on attend. Dans ces cas, il faut s'interroger sur l'acception d'un mot et découvrir que par ce biais nous ouvrons la porte à une série de questionnements très étendue. Se taire facilite la tâche mais ne résout pas le problème, car ce n'est pas ainsi que nous pouvons faire avancer notre recherche.

L'analyse des occurrences du mot βίος nous montre sa polysémie, ce qui n'est pas du tout étonnant ; elle nous permet aussi de proposer des lectures différentes, qui peuvent ouvrir la voie à une interprétation nouvelle de la mentalité byzantine. Cette analyse nous montre que les Byzantins, à tout le moins Kékauménos, établissent une continuité entre un comportement idoine et une gestion idoine des biens, et surtout un système de relations de l'un à l'autre : se comporter bien dans sa vie, c'est bien gérer ses biens, et inversement, manquer à l'un, c'est manquer à l'autre. Les sources plus « officielles », plus coutumières ou plus traditionnelles, se prêtent plus difficilement à des lectures de ce type. Kékauménos peut être, en ce sens, une clef pour ouvrir d'autres textes.

Paolo Odorico
EHESS

59. *Anastasii Sinaitae Quaestiones et responsiones*, éd. M. Richard et J. A. Munitiz, Turnhout 2006 (Corpus Christianorum. Series Graeca 59), 73, p. 125.

« Choses de femme »
et accès au crédit dans l'Égypte rurale sous les Omeyyades*

Arietta Papaconstantinou

Il y a quelques années, Michel Kaplan m'a demandé de participer à l'un des séminaires du programme Élites rurales méditerranéennes au Moyen Âge, afin d'y intégrer les données de la riche documentation papyrologique[1]. La préparation de cette communication m'avait permis de constater qu'un des fondements de l'autorité et du pouvoir économique des élites rurales pendant le premier siècle après la conquête arabe était leur rôle de prêteurs à titre privé dans une micro-économie de crédit qui imprégnait la vie agricole locale. Cela n'est certainement pas une surprise pour ceux qui travaillent sur l'Europe préindustrielle, où ce phénomène a été abondamment étudié. Les spécialistes d'histoire de l'Égypte et du Proche-Orient de la première époque islamique n'ont en revanche jamais relevé ni la taille, ni l'importance socio-historique de cette économie de crédit rural. Ce fut pour moi un tournant, qui m'a ouvert de nouveaux horizons de recherche – et je voudrais offrir à son instigateur quelques réflexions sur un aspect particulier de ce système économique.

Attestée abondamment par les papyrus depuis l'époque ptolémaïque, l'économie du crédit n'a pas été étudiée avec la même intensité pour les différentes époques. Pour l'Égypte hellénistique on dispose depuis 2008 du livre de Sitta von Reden, et, pour la période romaine, la thèse ainsi que plusieurs articles de François Lerouxel ont renouvelé le sujet[2]. L'Antiquité tardive n'a soulevé qu'un intérêt plus réduit,

* Les abréviations pour les documents papyrologiques suivent les normes de la *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*, régulièrement mise à jour à l'adresse http://library.duke.edu/rubenstein/scriptorium/papyrus/texts/clist.html. Cette recherche a été facilitée par un Forschungsstipendium de la Gerda Henkel Stiftung.

1. A. Papaconstantinou, Les propriétaires ruraux en Palestine du Sud et en Égypte entre la conquête perse et l'arrivée des Abbassides, dans *Élites rurales méditerranéennes*, éd. L. Feller, M. Kaplan et C. Picard (= *MEFRM* 124, 2012), p. 405-416 ; séminaire complet p. 287-545.

2. S. von Reden, *Money in Ptolemaic Egypt from the Macedonian Conquest to the End of the Third Century BC*, Cambridge 2008 ; F. Lerouxel, *Le marché du crédit privé dans le monde romain d'après les documents de la pratique (Égypte et Campanie)*, thèse de doctorat, EHESS, 2008 ; Id., La banque privée romaine et le marché du crédit dans les tablettes de Murecine et les papyrus d'Égypte romaine, dans *Pistoi dia tèn technèn. Bankers, Loans and Archives in the Ancient World: Studies in Honour of Raymond Bogaert*, éd. K. Verboven, K. Vandorpe et V. Chankowski, Louvain 2008 (Studia Hellenistica 44), p. 169-197 ; Id., Les femmes sur le marché du crédit en Égypte romaine (30 avant J.C.-284 après J.-C.),

avec des articles isolés réunissant les données, mais aucune étude d'ensemble[3]. Enfin, le sujet est presque vierge en ce qui concerne la première époque arabe, si ce n'est les pages consacrées par Terry Wilfong à Kolodjé, une prêteuse sur gage habitant le bourg rural de Djemé, sur laquelle je reviendrai plus longuement[4]. La période allant de la conquête arabe à la fin du VIIIe siècle a pourtant livré une documentation fort intéressante pour l'étude de ce sujet, permettant en particulier de repérer plusieurs pratiques sociales liées au crédit. Les recherches préliminaires que j'ai conduites font apparaître l'intérêt de cette documentation non seulement pour l'histoire financière et économique, mais aussi pour l'analyse des relations sociales et leur évolution, des structures hiérarchiques et des formes d'autorité qui régissent la société rurale[5]. La levée de la capitation en monnaie d'or après la conquête rend les paysans dépendants de ces membres de la communauté qui peuvent la leur prêter, avec un intérêt relativement élevé de 1/6, soit 16,67 %. Ces prêts de courte durée sont payables au moment des récoltes en monnaie, en biens en nature, en travail, ou en une combinaison des trois. L'incapacité de payer se constate à tous les niveaux, et se trouve à l'origine d'autres prêts, de transferts de propriété, de paiements par des garants, voire d'appels d'intervention à l'évêque[6].

Je voudrais ici me concentrer sur une forme particulière de la conversion de la valeur monétaire des prêts, qui pour le haut Moyen Âge oriental reste, faute de documentation, peu reconnue et encore moins étudiée, à savoir la mise en gage d'objets dans l'économie du crédit privé. Ce phénomène est reconnu par les historiens de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne comme un des facteurs principaux de la circulation des biens meubles[7]. Le sujet a aussi fait couler beaucoup d'encre

---

Cahiers du Centre de recherches historiques 37, avril 2006, p. 121-136 ; Id., Le marché du crédit privé, la bibliothèque des acquêts et les tâches publiques en Égypte romaine, *Annales HSS* 67, 2012, p. 943-976 ; Id., Des prêts sans intérêt ? Le taux d'intérêt à Oxyrhynchos avant 79 après J.-C., *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 181, 2012, p. 161-173.

3. R. Bogaert, La banque en Égypte byzantine, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 116, 1997, p. 85-140 ; T. Markiewicz, The Church, Clerics, Monks and Credit in the Papyri, dans *Monastic Estates in Late Antique and Early Islamic Egypt: Ostraca, Papyri, and Essays in Memory of Sarah Clackson (P. Clackson)*, éd. A. Boudh'hors, J. Clackson, C. Louis et P. Sijpesteijn, Cincinnati 2009 (American Studies in Papyrology 46), p. 178-204. La thèse de doctorat de Herbert Preissner reste descriptive et aurait besoin d'une importante mise à jour : H. Preissner, *Das verzinsliche und das zinslose Darlehen in den byzantinischen Papyri des 6./7. Jh.*, Jur. Diss., Erlangen, 1956.

4. T. Wilfong, The Archive of a Family of Moneylenders from Jême, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 27, 1990, p. 169-181 ; Id., *Women of Jeme. Lives in a Coptic Town in Late Antique Egypt*, Ann Arbor 2002, chap. 5, « Koloje the Moneylender and Other Women in the Economy of Jeme », p. 117-149.

5. Voir A. Papaconstantinou, A Preliminary Prosopography of Moneylenders in Early Islamic Egypt and South Palestine, *TM* 16 (*Mélanges Cécile Morrisson*), 2011, p. 631-648 ; Ead., Credit, Debt, and Dependence in Early Islamic Egypt and Southern Palestine, dans *Authority and Control in the Countryside*, éd. A. Delattre, M. Legendre et P. Sijpesteijn, Princeton, sous presse ; Ead., Les propriétaires ruraux en Palestine du Sud (cité n. 1).

6. Ead., Credit, Debt, and Dependence (cité note précédente).

7. Voir, par exemple, les articles de D. Lord Smail, J. Claustre et J. Sibon dans *Objets sous contrainte. Circulation des richesses et valeur des choses au Moyen Âge*, éd. L. Feller et A. Rodríguez, Paris 2013 (Histoire ancienne et médiévale 120, Série du LAMOP 1).

sur le plan théorique, depuis les pages consacrées par Karl Marx à l'objet comme marchandise jusqu'aux réflexions plus récentes des anthropologues et historiens de l'art sur les itinéraires ou les « biographies » d'objets particuliers[8]. S'il est vrai que cette circulation est souvent le résultat d'un ou de plusieurs échanges marchands, les transferts d'autre nature, notamment la transmission en héritage, le don, la saisie ou le vol, attirent de plus en plus l'intérêt des chercheurs.

Pour l'Égypte le sujet reste peu abordé, ce qui pourrait surprendre compte tenu de la documentation abondante et variée relative aux objets, qui pour le haut Moyen Âge reste un cas unique. Les papyrologues se sont bien intéressés aux nombreux inventaires ou transactions contenant des objets, mais se sont concentrés surtout sur leur valeur lexicale et sémantique, cherchant avant tout à déterminer le sens des nombreux termes obscurs qui y apparaissent. Cette riche documentation mérite une étude d'ensemble tenant compte des problématiques historiques développées sur les objets. Mon propos ici, plus modeste, est de tenter une première approche socio-économique des documents produits à l'occasion de transactions de crédit sur gage, à travers le prisme de la circulation des objets, afin d'amorcer une véritable analyse des bases de la richesse et de l'autorité dans la société rurale égyptienne[9].

Le crédit sur gage est généralement perçu comme une pratique de dernier ressort, et l'on considère dans l'ensemble que son développement est le signe d'une économie en difficulté. Cette conception est toutefois mise à mal par des travaux récents qui montrent que le crédit sur gage se pratique dans des sociétés et par des acteurs de statut économique très varié[10]. Il est vrai que dans les papyrus qui nous sont parvenus, les objets servent surtout à assurer des prêts de petite valeur, alors que les prêts plus importants sont plutôt assurés sur des biens immobiliers, ou contre la garantie d'un tiers tenu pour solvable ; il est vrai aussi que la région de l'ancienne Thèbes, d'où viennent la plupart de ces documents, est généralement considérée comme une des régions les moins riches de l'Égypte de la fin de l'Antiquité. Toutefois, ce jugement sur la région reste encore à démontrer sur pièces, et la surreprésentation du crédit sur gage à Djemé et ses environs ne reflète pas une situation endémique, mais le hasard des trouvailles, notamment la mise au jour des archives d'une famille de prêteurs sur plusieurs générations. Cet ensemble documentaire nous permet de disposer d'un ensemble diachronique et relativement cohérent, et de repérer ainsi des réseaux difficiles à identifier autrement, mais il

8. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, éd. A. Appadurai, Cambridge 1986 ; D. Graeber, *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*, New York 2001.

9. La seule tentative de faire le bilan de nos connaissances sur la société de Djemé d'un point de vue socio-historique est la courte synthèse de C. Wickham, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford 2005, p. 419-428, dans laquelle l'auteur appelle de ses vœux une étude plus approfondie de la documentation existante.

10. Voir en particulier R. Ago, Using Things as Money: An Example from Late Renaissance Rome, dans *Alternative Exchanges: Second-hand Circulations from the Sixteenth Century to the Present*, éd. L. Fontaine, New York / Oxford 2008 (International Studies in Social History 10), p. 43-60 ; L. Fontaine, The Exchange of Second-hand Goods between Survival Strategies and "Business" in Eighteenth-century Paris, *ibid.*, p. 97-114.

faut garder à l'esprit que si cette maison n'avait pas été fouillée, Djemé ne sortirait guère de la norme. Par ailleurs, même dans cette région, le crédit sur gage représente une minorité des transactions globales de crédit.

Les transactions impliquant des gages nous sont connues à travers plusieurs catégories de documents :
- les reconnaissances de dette mentionnant des objets gagés (rarement détaillés) ;
- les reconnaissances de retour des gages lorsque la dette a été remboursée ;
- les transferts de propriété des gages suite à un défaut de paiement ;
- les documents produits à la suite de litiges liés aux gages ;
- et enfin, divers documents de nature moins claire qui semblent liés à des objets gagés.

Comme je l'ai dit précédemment, une partie importante des documents provenant de Djemé, datés pour la plupart du VIIIe siècle – ou, pour certains, de l'extrême fin du VIIe –, fait partie des archives d'une famille de prêteurs dont on peut suivre la grand-mère Katharôn, son fils Hellô, sa fille Kolodjé et son mari Manassé, leur fils Peqosh, et enfin leur petit-fils Manassé[11]. Les textes sont écrits sur des ostraca dont la plupart ont été retrouvés dans le sous-sol d'une maison du bourg appartenant sans doute à la famille. On n'y a pas trouvé d'accumulation d'objets, mais cela n'a rien d'étonnant puisque Djemé a été abandonnée vers la fin du VIIIe siècle, et les habitants ont certainement emporté leurs objets de valeur, laissant derrière eux des ostraca avec des textes obsolètes.

Le contrat de prêt habituel se présentait plus ou moins dans les termes suivants[12] :

> [...] Je te dois huit *hêne* de jute, que je te rendrai avant le 20 epeiph [14 juillet] de la première année. S'il devait arriver que la date prévue passe sans que je te les aie rendus, tu seras propriétaire de mes gages, de sorte que je ne pourrai plus jamais te les demander. Moi, Athanase, fils du bienheureux Papnouté, je suis témoin. Jean, fils d'Isaac, je suis témoin.

En général, la raison de l'emprunt n'est pas notée et on décrit les objets déposés de manière globale comme ἐνέχυρα (gages), sans en donner le détail. Même si la plupart des documents qui nous sont parvenus viennent de transactions différentes, ils représentent diverses étapes d'une transaction-type. Aussi, la disproportion entre le petit nombre de ces reconnaissances de dette initiales et celui, plus grand, des documents mentionnant des cessions ou retours de gages, fait penser que souvent l'accord de prêt initial ne mentionnait pas les éventuels objets laissés comme sécurité.

Les quelques documents certifiant le retour des objets gagés après acquittement du prêt sont eux aussi peu bavards sur la nature de ces objets. Elias et Isaac, par exemple, signent une déclaration selon laquelle ils ont payé tout ce qu'ils devaient

11. WILFONG, The Archive (cité n. 4) ; ID., *Women of Jeme* (cité n. 4).
12. *O.Medin.Habu* 67.

et ont reçu (du prêteur) tout ce qui « était dans sa possession », sauf vingt-quatre [? – le mot manque][13]. Un nommé Jot, fils de Tsanna et Kyriakos, écrit à Tsanna (vraisemblablement sa mère) pour demander le retour de ses objets (σκεύη) car « l'intérêt a été payé »[14]. Un peu plus élaborée, la déclaration faire par Pia, fille de Pélatos, donne quelques renseignements supplémentaires[15] :

> Moi, Pia, fille de Pélatos, la femme de Petemout, écris à Péqosh, fils de Manassé, l'homme de Djemé, disant : j'ai déposé des gages avec toi, notamment vingt-deux articles de textile et quinze articles de récipients en bronze. Maintenant tu me les as rendus et je n'ai plus d'affaire avec toi, ni aucun de mes enfants non plus. Moi, Pia, fille de Pélatos, je consens à tout ce qui est écrit sur cet ostracon. Moi, Jérémie, fils de Samuel, j'ai écrit ce document le 18 paone [12 juin], sous Daniel.

Bien que les objets ne soient pas détaillés, on retrouve dans ce texte les deux principales catégories que l'on dépose dans le cadre de prêts : des textiles et des objets en métal. Par ailleurs, ce document reflète un autre trait de cette micro-économie de crédit, à savoir la présence relativement élevée des femmes.

Ce sont les documents de transfert de gages suite à un défaut de remboursement de la dette qui donnent le plus de précisions. On trouve plusieurs exemples où un objet de vaisselle en argent est déposé contre un prêt inférieur à un *solidus*, mais aussi des transactions plus importantes, où des sommes plus élevées sont prêtées contre un ensemble d'objets mis en gage. Il n'est pas toujours facile de déduire le sens de certains termes qui apparaissent dans ces textes, mais on y retrouve aussi un certain nombre d'objets attendus[16].

> Moi, Léontios, fils d'Athanasios, l'homme de Djemé, j'écris à Kolodjé, fille de Phello, la femme de Djemé, dans le district d'Ermont. J'ai déposé quelques gages chez toi pour 4 *solidi*. Les gages déposés sont un collier en or, deux robes (καρακάλλιον), et deux couvertures (λῶδιξ). Ces choses que j'ai déposées chez toi comme gages, je n'ai plus de pouvoir sur elles maintenant. Je ne peux plus procéder contre toi au sujet de ces gages, plus jamais, ni moi, ni aucun de mes frères, ni aucun héritier appartenant à ma famille, ni aucun homme agissant en tant que mon représentant. Quiconque aurait l'intention de procéder contre toi au sujet de ces gages, devra donner une once d'or comme amende, puis viendra prendre connaissance de ce document de renonciation (ἀποταγή). Moi, Léontios, je consens à cette renonciation. Moi, Jérémie, fils de Samuel, Léontios m'a demandé, et j'ai écrit cette renonciation de ma propre main, le 19 paone [13 juin], sous Abraham, fils de Daniel, *lashane* de Djemé, et je suis témoin. Ezekiel, fils de Shai, témoin ; Kyriakos, fils de Joseph, le prêtre, témoin ; Aitheopos, fils de Paul, témoin.

13. *P.Mon.Epiph.* 94.
14. *O.Vind.Copt.* 181.
15. *O.Medin.Habu* 70.
16. *O.Medin.Habu* 73.

On voit ici de nouveau l'importance des textiles, ainsi que d'une catégorie particulière d'objets en métal, les bijoux. Leur importance est confirmée par plusieurs autres documents qui attestent le transfert de chaînes en or[17], ainsi que d'une chaîne en argent[18]. Dans un autre document, deux femmes d'Apé, Maria, fille de Terheu, et Tsibla, probablement sa sœur, renoncent aux objets en argent gagés par leur mère pour trois *solidi* auprès d'un nommé Solomon. Parmi ces objets on trouve un μυροθήκιον (récipient à parfum), de la vaisselle en argent et plusieurs bagues[19]. On sait par des testaments que les parents laissaient aussi leurs dettes à leurs enfants, ce qui semble être le cas ici[20].

Les documents produits à la suite de litiges sont enfin parmi les plus intéressants, car ils reflètent des cas plus variés. Parmi les ostraca trouvés dans la maison de Kolodjé, par exemple, se trouve le texte suivant[21] :

> Par ce lieu saint qui est ici, à propos de ce collier en or (déposé comme gage) pour deux *solidi* : je n'ai rien enlevé de la chaîne, pour ces deux *solidi* d'or et leur intérêt.

La tentation d'enlever, à l'occasion, des maillons de chaînes en or devait en effet être grande chez les prêteurs sur gage. Elle revenait, finalement, à augmenter subrepticement l'intérêt du prêt. L'affaire ici est réglée par un serment prêté dans une église, une procédure qui était courante lorsqu'il fallait faire l'équivalent d'une déclaration sur l'honneur. Un autre document mentionnant Kolodjé permet aussi d'entrevoir des difficultés : il s'agit d'une déclaration de règlement d'un prêt d'un *solidus*. L'emprunteur, un certain Pahatré, envoie un homme pour récupérer les objets gagés. Tout ne semble pas être en ordre pourtant, car il proteste qu'il est « quelqu'un », et demande à Kolodjé de ne pas aller au tribunal[22].

Ce genre de litiges n'était évidemment pas rare, ni, on s'en doute, spécifique à la région thébaine. Un document grec rédigé à la même époque dans le nome héracléopolite, beaucoup plus au nord, fait état d'un cas unique dans la documentation, mais sans doute moins dans la réalité. L'emprunteur, dont seul le patronyme – Georges – et l'origine – le village de Thelbô – sont conservés, avait accusé le prêteur d'avoir prétendu que les objets laissés en gage avaient été achetés, et d'avoir refusé de les lui rendre. L'affaire étant arrivée devant un magistrat, le prêteur, le clarissime *riparios* Flavius Paul, a eu gain de cause après avoir prêté serment dans l'église. En conséquence, l'emprunteur, d'un statut nettement moins élevé et originaire d'un village, non seulement dut abandonner ses objets, mais aussi payer une amende de 12 *solidi* en or. Il est clair que dans ce cas on a affaire à un prêt d'une certaine valeur, peut-être 6 *solidi* (les amendes sont souvent le double du prêt), et

17. *O.Medin.Habu* 72 et 96.
18. *O.Brit.Mus.Copt.* I, pl. LXXVIII 2.
19. *O.Brit.Mus.Copt.* I, pl. LXXX 2.
20. Au XVIe siècle, à Rome, une mère qui a déposé des objets en gage les laisse en héritage à une église, avec obligation faite à ses enfants de rembourser le prêteur pour les récupérer.
21. *O.Medin.Habu* 93.
22. *O.Medin.Habu* 151 ; voir WILFONG, *Women of Jeme* (cité n. 4), p. 124.

par conséquent à des objets certainement assez précieux[23]. Ceci est confirmé par le fait que le document est rédigé par un notaire et signé par trois témoins, dont deux diacres.

On note encore une fois le rôle joué par le serment dans l'église, et ce même lors d'une procédure formelle gérée par un magistrat. La présence de deux témoins issus du clergé pourrait être en rapport avec cette sanction ecclésiastique du serment, mais pas nécessairement, car les clercs sont nombreux à signer comme témoins, même dans des documents sans rapport avec un établissement ecclésiastique.

Plusieurs documents suggèrent aussi que les objets gagés pouvaient être à l'origine de certains trafics, dont la nature n'est pas toujours transparente faute de contexte. Les emprunteurs avaient besoin de ces objets et les empruntaient à des amis ou à la famille. Les prêteurs les déposaient chez des tiers, parfois membres de la famille, pour des raisons peu claires – peut-être pour obtenir eux-mêmes les sommes d'argent qu'ils prêtaient.

Un cas intéressant est celui d'une femme du nom de Tsia, qui semble avoir maintenu une sorte de banque d'objets laissés en dépôt[24]. On conserve, par exemple, une liste des objets (σκεύη) présents dans un coffre qu'elle donne à un certain Théodore « en accord avec les documents qu'il lui a apportés ce jour »[25] ; il s'agit d'un chaudron, d'un pot de cuisine, d'un couteau, de deux papyrus, d'un récipient, de quatre cornes, d'un fichu (φακιάλιον), d'une pelle, de trois serviettes, d'un tissu en lin, et de plusieurs objets dont le nom n'est pas conservé. Aucune attestation directe ne montre Tsia engagée dans des opérations de prêt proprement dites, mais on peut rapprocher son activité de celle de la famille de Kolodjé avec laquelle elle était en relation. Elle est mentionnée, par exemple, dans un document conservé au musée du Louvre, où on la voit en rapport avec une femme du nom de Katharôn, sans doute la grand-mère de Kolodjé[26].

> Moi, Psaté de Santbt, *lashane*, écris à Iakôb : comme Katharôn allait à Fossaton, elle a rencontré Soua ; elle s'est renseignée sur […] ; il a répondu : « Ils sont chez Tsia ». (A)chas a été au sud ; il les a trouvés, ainsi que les deux *hkô*, c'est-à-dire un *lakôn* de viande et un *lakôn* d'huile et aussi des objets (σκεύη) chez Tsia. À présent voici que Katharôn est revenue au sud. Envoie-les moi de sa part. Dès que vous irez au nord et trouverez un témoin en ce qui concerne Paham, je prendrai (en garantie) vos objets pour vous, d'une manière satisfaisante.

23. *SPP* III 343 (VIIIe s., Hérakléopolis).
24. *SB Kopt.* III 1306.
25. *O.Crum* 472.
26. S. Bacot, Avons-nous retrouvé la grand-mère de ⲕⲟⲗⲱϫⲉ ?, dans *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses. Münster, 20.-26. Juli 1996*. 2, *Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt*, éd. S. Hemmel *et al.*, Wiesbaden 1999, p. 241-248 (trad. p. 242).

Le même Jacob a aussi reçu une lettre de Katharôn concernant l'huile et la viande mentionnés dans la lettre précédente[27] :

> Moi, Katharôn, écrivant à Iakôb, le fils de Charisia : étant donné qu'un *lakôn* de viande et un *lakôn* d'huile sont arrivés entre mes mains, si quelqu'un vient de ta part à leur sujet je suis prête à les lui remettre.

L'éditrice comprend ces textes de la manière suivante : Jacob et Paham ont emprunté de l'argent à Psaté. Celui-ci attend des objets en gage, et Katharôn est chargée de les trouver. Elle apprend de Soua qu'ils sont déposés chez Tsia. Psaté acceptera les objets si les deux débiteurs ont un bon témoin (un garant ?). La présence de l'huile et de la viande est moins claire, mais peut bien refléter la tendance, commune dans les papyrus, à traiter plus d'une affaire par document. Ils peuvent aussi représenter l'intérêt du prêt, souvent payé en nature. Rien n'empêche, enfin, qu'ils aient servi de gages pour un prêt de courte durée, surtout si la « viande » était de la viande salée, auquel cas son temps de conservation permettait cette utilisation. Cette dernière hypothèse est rendue probable par le deuxième document, par lequel Katharôn promet de les rendre à Jacob, un des emprunteurs.

On retrouve Katharôn dans un autre document qui enregistre des entrées et sorties d'objets[28] : un certain Apollô apporte des « objets domestiques » et emporte quelque chose pour Menas, et un candélabre pour Katharôn. L'entrée suivante note la venue d'un nommé Moïse, qui vient avec un homme de Peshenai pour prendre « l'autre » pour « le lui donner », sur instruction de son père. Les « deux autres plats », dit l'entrée, sont toujours là. Il semble, encore une fois, que l'on a affaire à une personne qui tient en dépôt des objets pour des tiers, sans doute des gages, mais peut-être aussi des objets liés à des transactions d'autre nature. Le nom du propriétaire de ce registre n'est pas conservé, mais on peut bien imaginer Tsia dans ce rôle[29].

Un autre document indique que Péqosh, le fils de Kolodjé et arrière-petit-fils de Katharôn, gardait lui aussi des objets en dépôt chez lui[30] :

> La robe de femme, les deux récipients, et cinq vêtements sont à la maison de Péqosh, en commun, jusqu'à ce qu'on les demande.

Il est évidemment difficile de se prononcer sans équivoque sur le sens de documents de cette nature, de même que sur celui des nombreux inventaires d'objets divers que l'on trouve parmi les papyrus qui nous sont parvenus. En regardant de plus

27. *Ibid.*, trad. p. 243.
28. *P.Mon.Epiph.* 544.
29. L'éditeur note que le document est écrit par la même personne que deux autres textes sans aucun rapport avec ce genre de transaction, et internes au monastère d'Épiphane (un des grands monastères de la région, ayant livré plusieurs centaines de documents). Il s'agit toutefois d'une appréciation paléographique et de ce fait nécessairement peu certaine.
30. *O.Medin.Habu* 84.

près les objets mentionnés on retrouve dans l'ensemble les mêmes groupes : des textiles, des objets de métal divers et des bijoux. Dans quelques cas rares on voit apparaître d'autres biens dans ces transactions, tel le chameau cédé par un certain Jonas au moine apa Philotheos contre un *solidus* qu'il ne peut rembourser, ou les denrées alimentaires citées ci-dessus.

Une étude exhaustive de la circulation des objets nécessiterait le traitement des objets dans les héritages, ventes, donations et inventaires, ce qui dépasse de loin mon objectif ici. Toutefois, même le domaine limité des gages pour prêt permet de faire plusieurs observations sur la communauté de Djemé et de son territoire.

Tout d'abord, on notera l'utilisation des objets comme moyens d'obtenir rapidement de l'argent. Cette utilisation des objets comme équivalent monétaire est signalée à plusieurs reprises là où la documentation le permet, à savoir à partir de la fin du Moyen Âge en Italie, en France et en Angleterre, mais aussi en Inde contemporaine[31]. Thésauriser sous forme d'objets rapidement convertibles en numéraire apparaît comme une pratique qui fait concurrence au recours à l'épargne monétaire. Cela est généralement expliqué par la relative rareté de l'argent liquide, ou du moins de sa circulation sociale et géographique inégale, dans des sociétés où la liquidité est néanmoins nécessaire pour certaines opérations.

On classe habituellement les objets dans deux grandes catégories, ceux qui ont une valeur d'usage et ceux qui ont une valeur marchande. On garde les premiers et on échange les seconds, de sorte que les premiers fonctionnent comme une fin en soi, alors que les seconds fonctionnent comme des moyens pour atteindre une fin[32]. On peut évidemment préciser le contenu de ces catégories. Parmi les objets que l'on garde, on trouvera des instruments de production, tels des outils agricoles, et des objets quotidiens utiles ; on utilisera plus volontiers pour leur valeur marchande des objets d'apparat, servant à la parure personnelle ou à l'étalage de richesse domestique, tels les bijoux ou la vaisselle d'argent[33].

Les objets cités ci-dessus ne font pas exception à ce schéma. On y retrouve les bijoux et autres objets en métal précieux, dont l'utilité pratique en dehors du capital symbolique qu'ils conféraient était nulle. On est toutefois aussi frappé par la quantité de textiles de toute nature qui font partie des listes de gages. Comme pour les bijoux, ceci est à mettre en relation avec la plus grande présence des femmes dans l'économie du crédit sur gage : alors qu'elles forment à peine 10 % du nombre total des créditeurs, elles représentent environ 30 % des prêteurs sur gage[34]. De même,

31. J. Claustre, Objets gagés, objets saisis, objets vendus par la justice à Paris (xiv[e]-xv[e] siècles), dans *Objets sous contrainte* (cité n. 7), p. 385-402 ; A. Rodríguez, Conclusions, *ibid.*, p. 419-428 ; Fontaine, The Exchange of Second-hand Goods (cité n. 10) ; Ago, Using Things as Money (cité n. 10) ; D. Hardiman, Usury, Dearth and Famine in Modern India, *Past and Present* 152, 1996, p. 113-156.

32. Ago, Using Things as Money (cité n. 10), p. 44 et *passim*.

33. Voir l'article classique de D. Graeber, Beads and Money: Notes towards a Theory of Wealth and Power, *American Ethnologist* 23, 1996, p. 4-24, et du même, *Toward an Anthropological Theory of Value* (cité n. 8), qui reprend et discute en détail le débat sur la valeur des objets, à partir de Marx jusqu'aux théories récentes de la consommation.

34. Papaconstantinou, Credit, Debt and Dependence (cité n. 5).

les femmes empruntent plus volontiers sur gage, et préfèrent souvent les femmes comme créditrices. Ce phénomène paraît être une constante dans les sociétés préindustrielles de la Méditerranée et de l'Europe. De Faustilla, prêteuse sur gage à Pompéi où elle faisait parfois ses comptes sur les murs des tavernes, à la bonne société romaine de la Renaissance, en passant par Paris à la fin du Moyen Âge[35], les femmes s'engagent dans une économie de l'objet rapidement convertible en numéraire qui, si elle n'est pas souterraine, peut tout de même fonctionner parfois dans des circuits parallèles et difficilement quantifiables.

Cette situation n'est pas étonnante compte tenu des régimes matrimoniaux de cette aire culturelle. Les femmes avaient un accès limité à l'argent liquide, mais un accès très facile aux objets. Ces derniers étaient soit, comme on l'a souvent remarqué, ceux qui constituaient leur trousseau dotal, soit ceux qu'elles produisaient elles-mêmes, notamment les textiles. Cette industrie domestique et féminisée était fort développée en Égypte[36], et permettait une accumulation de pièces que l'on pouvait mettre de côté comme monnaie d'échange en cas de besoin urgent d'argent liquide – ou transformer en biens dotaux au moment du mariage d'une fille. Contrairement aux femmes de la bonne société romaine à la Renaissance, les femmes de Djemé ne mettaient sans doute pas des articles de leur trousseau en gage pour s'acheter des robes de bal, mais pour subvenir à des besoins plus essentiels – ou du moins plus provinciaux. En général, les documents liés au crédit ne mentionnent pas la raison des emprunts, si ce n'est dans le cas de ceux contractés pour payer la capitation, à laquelle les femmes n'étaient toutefois pas soumises. Il est frappant, néanmoins, que les femmes empruntent toujours de l'argent liquide, alors que les hommes empruntent aussi bien de l'argent que des biens en nature, en particulier des graines pour les semailles. Noté par Wilfong à propos de Kolodjé[37], ce trait semble avoir été constant depuis l'époque romaine et pendant l'Antiquité tardive[38].

Les biens dotaux n'étaient évidemment pas utilisés de cette manière pour la seule consommation féminine : ils étaient aussi mis au service des besoins de la maison, et on voit parfois des hommes gager des objets appartenant à leur épouse ou à leur mère pour pouvoir emprunter une somme[39], comme à Paris, à l'époque moderne, on voit les biens des femmes partir comme gages, voire être vendus, pour

35. Faustilla : *CIL* 4, 4528, 8203, 8204 ; Rome : AGO, Using Things as Money (cité n. 10) ; Paris : CLAUSTRE, Objets gagés, objets saisis (cité n. 31).

36. Voir J. BEAUCAMP, Organisation domestique et rôles sexuels : les papyrus byzantins, *DOP* 47, 1993, p. 185-194. Dans *P.KRU* 27 (*ca* 730), on voit un homme vendre pour un *solidus* un métier à tisser ayant appartenu à sa mère, avec toute son installation, qui, d'après la description, était un véritable atelier dans un bâtiment séparé.

37. WILFONG, *Women of Jeme* (cité n. 4), p. 128.

38. LEROUXEL, Les femmes sur le marché du crédit (cité n. 2) ; J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*. 2, *Les pratiques sociales*, Paris 1992 (TM, Monogr. 6), p. 235-236 et 244-247.

39. *CPR* IV 78 (VIIIe s., Hermopolis) : un homme de Shmoun (Hermopolis) a mis en gage auprès d'un monastère un objet ayant appartenu à sa mère ; *CPR* IV 80 (VIIIe s., Hermopolis) : apa Kyri emprunte un tremis avec sa mère, sans doute propriétaire des objets laissés en gage ; *O.Medin.Habu* 69 (VIIIe s., Djemé) : Abraham et sa femme renoncent à une chaîne en argent, appartenant vraisemblablement aussi à l'épouse.

payer les dettes de jeu de leur mari ou leur fils[40]. Les biens en question sont par ailleurs identifiés comme biens féminins par ceux qui s'en servent, qu'ils soient hommes ou femmes. Ceci est exprimé très clairement par l'expression « mes choses de femme » trouvée dans le testament d'une certaine Susanna, qui les laisse à ses héritiers féminins, alors qu'elle laisse les « choses d'homme » qu'elle possède à ses héritiers masculins[41]. Wilfong, qui s'est penché sur ce texte, note que les choses « de femme » détaillées dans le document sont des vêtements et des récipients, et les « choses d'homme » plutôt des boîtes, des outils et des lampes[42], de sorte que les objets « féminins » correspondent assez bien avec ceux que l'on retrouve dans les transactions de crédit. Wilfong ignore la suite du document, où Susanna laisse ses bijoux, trois chaînes et trois pectoraux en argent, à ses héritiers masculins : ceux-ci sont toutefois explicitement destinés à leurs épouses – donc aussi considérés comme des « choses de femme ».

Tous ces biens « de femme » – textiles, bijoux et récipients en métal – entrent donc pour la plupart dans la catégorie des biens d'apparat, et sont de ce fait particulièrement appropriés pour l'usage qu'on en faisait, proche d'une fonction monétaire associant thésaurisation et circulation. Ils sont à la base d'une économie de crédit informelle dans laquelle les femmes sont des actrices centrales, aussi bien comme créditrices que comme débitrices. Reste à déterminer le degré d'autonomie économique que cela pouvait donner aux femmes à cette époque, en particulier dans un cadre plus large que celui d'une communauté rurale restreinte comme Djemé. L'aperçu offert par la documentation exceptionnelle de cette région soulève la question plus générale du rôle et du statut des objets dans l'économie égyptienne de la première époque islamique et ses éventuelles évolutions ou variations régionales. Pour y répondre il faudra amorcer une étude d'ensemble de la circulation des objets par d'autres moyens, de leur valeur monétaire absolue et relative dans des contextes divers, et une analyse plus fine des diverses catégories d'objets et de leurs fonctions respectives. La production textile et la circulation des métaux (et leur fonte et remise en circulation) à cette époque restent à étudier. Le dossier et les quelques réflexions présentés ici montrent l'intérêt qu'il y aurait à poursuivre ce genre de recherche pour une meilleure compréhension des sociétés rurales dans les provinces du califat.

Arietta Papaconstantinou
University of Reading
UMR 8167 Orient et Méditerranée

40. Fontaine, The Exchange of Second-hand Goods (cité n. 10).

41. *P.KRU* 76, 40-41.

42. T. Wilfong, Women's things and Men's Things: Notes on Gender and Property at Jeme, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 40, 2003, p. 213-221, ici p. 214.

La sécularisation du monachisme byzantin à l'époque macédonienne : l'évidence manuscrite

Inmaculada Pérez Martín

Les nombreuses contributions de Michel Kaplan portant sur l'administration monastique du XIe siècle et, en particulier, sur les responsables de la gestion économique des monastères constituent le point de départ des réflexions que nous allons exposer dans le présent travail. Ses études nous donneront l'occasion d'expliquer le changement culturel induit par les conditions socio-économiques, un exercice particulièrement intéressant du fait que le contexte de la production livresque à Byzance reste encore, sous de nombreux aspects, difficile à appréhender.

Que le monastère byzantin fut une réalité multiforme capable de s'adapter et de se réinventer en fonction de nouvelles circonstances socio-économiques ou légales, cela est bien connu. En effet, rien n'est plus difficile à représenter de manière, disons, « photographique » qu'une communauté monastique byzantine, institution ouverte sur la société et dont les objectifs étaient si variés qu'ils allaient jusqu'à trahir l'idéal premier et essentiel de retrait du monde et de rapprochement de Dieu, de recherche de sainteté. Devenir moine ne signifiait pas nécessairement abandonner son ancien mode de vie et en adopter un nouveau : c'était développer une nouvelle facette de sa personnalité, que l'on pouvait mobiliser ou démobiliser à sa convenance et qui n'empêchait ni la mobilité géographique, ni les rapports sociaux. L'engagement entre le moine et sa communauté était aussi souple que la relation entre le moine et la société[1]. Les exilés politiques et les femmes de l'aristocratie semblent avoir été les principaux bénéficiaires de cette combinaison entre protection et liberté d'action que fournissait, par sa perméabilité, l'institution monastique[2].

1. P. Hatlie, *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350-850*, Cambridge 2007, p. 353-440 ; A.-M. Talbot, A Monastic World, dans *A Social History of Byzantium*, éd. F. Haldon, Chichester 2009, p. 257-278, ici p. 258.

2. Sur les couvents fondés ou habités par les femmes de la noblesse byzantine, A.-M. Talbot, Bluestocking Nuns: Intellectual Life in the Convents of Late Byzantium, *Harvard Ukrainian Studies* 7, 1983 (*Okeanos. Essays Presented to I. Ševčenko*), p. 604-618 ; Ead., Women's Space in Byzantine Monasteries, *DOP* 52, 1998, p. 113-127 ; cf. Ead., *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot / Burlington 2001 (Variorum Collected Studies Series 733), où sont notamment repris ces deux articles ; C. Rapp, Figures of Female Sanctity: Byzantine Edifying Manuscripts and Their Audience, *DOP* 50, 1996, p. 313-344.

En nous concentrant sur la culture écrite, nous pouvons observer que la fonction du monastère byzantin est multiple et peut changer de manière diachronique et synchronique[3]. Tout d'abord, l'omniprésence de livres liturgiques en son sein procède de sa nature d'institution sacrée et dédiée au culte, jusque dans les communautés les plus modestes[4]. En même temps, son statut d'institution protégée par ses privilèges et ses propriétés fait de lui une réserve idéale pour les livres, rassemblés en collections qui peuvent compter des centaines d'exemplaires[5]. Ces livres ne sont pas nécessairement en lien avec la vie monastique : dans leur nouveau foyer, où ils sont arrivés par des donations, ils seront considérés comme une propriété facile à vendre en cas de besoin. En deuxième lieu, le monastère peut abriter une école élémentaire, ce qui implique que des manuels servaient à l'acquisition de τὰ πρῶτα γράμματα[6]. Dans le prolongement de cette activité, le monastère peut avoir également la capacité de soutenir une production organisée et systématique de livres subvenant

3. G. Cavallo, Πόλις γραμμάτων. Livelli di istruzione e uso di libri negli ambienti monastici a Bisanzio, *TM* 14 (*Mélanges Gilbert Dagron*), 2002, p. 95-113 ; P. Schreiner, 'Il libro è la mia cella'. Letture monastiche, dans *Lo spazio letterario del Medioevo*. 3, *Le culture circostanti*. 1, *La cultura bizantina*, éd. G. Cavallo, Rome / Salerne 2004, p. 605-631 ; G. Cavallo, *Leggere a Bisanzio*, Milan 2007, p. 129-166 (texte français : Id., *Lire à Byzance*, Paris 2006 [Séminaires byzantins 1]). Voir la mise au point sur la culture écrite dans les monastères médiévaux dans *Il monaco, il libro, la biblioteca. Atti del convegno, Cassino-Montecassino, 5-8 settembre 2000*, éd. O. Pecere, Cassino 2003.

4. N. Patterson Ševčenko, Illuminating the Liturgy: Illustrated Service Books in Byzantium, dans *Heaven on Earth: Art and the Church in Byzantium*, éd. L. Safran, University Park (Penn.) 1998, p. 186-228. Dans les monastères, la bibliothèque proprement dite était séparée des livres utilisés dans la liturgie et conservés près de l'église du monastère, dans le *skeuophylakion*. D'après A. K. Orlandos, *Μοναστηριακὴ ἀρχιτεκτονική*, Athènes 1958[2], p. 73, 108-110, la bibliothèque non liturgique pouvait être déposée dans une cellule ou occuper un espace dans la tour du monastère ou dans le narthex de l'église principale, comme c'était le cas à la Grande Lavra. Cf. E. Litsas, Paleographical Researches in the Lavra Library on Mount Athos, *Ἑλληνικά* 50, 2000, p. 217-230.

5. La bibliothèque monastique sur laquelle on est le mieux renseigné est celle de Saint-Jean-de-Patmos, grâce à plusieurs inventaires officiels rédigés dès 1200 que l'on a conservés. Voir C. Astruc, L'inventaire dressé en septembre 1200 du trésor et de la bibliothèque de Patmos. Édition diplomatique, *TM* 8, 1981, p. 15-30 ; Id., Les listes de prêt figurant au verso de l'inventaire du trésor et de la bibliothèque de Patmos dressé en septembre 1200, *TM* 12, 1994, p. 495-499 ; cf. J. Waring, Literacy of Lists: Reading Byzantine Monastic Inventories, dans *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond*, éd. C. Holmes et J. Waring, Leyde / Boston / Cologne 2002 (The Medieval Mediterranean 42), p. 165-185. Sur les bibliothèques monastiques, O. Volk, *Die byzantinischen Klosterbibliotheken von Konstantinopel, Thessalonike und Kleinasien*, thèse de doctorat, Munich, 1955 ; S. Franklin, *Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950-1300*, Cambridge / New York 2002, p. 28-30 ; S. Kotzabassi, *Βυζαντινά χειρόγραφα από τα μοναστήρια της Μικράς Ασίας*, Athènes 2004.

6. L'école n'était pas indispensable au monastère byzantin, elle pouvait même souffrir une interdiction explicite : Talbot, A Monastic World (cité n. 1), p. 268. Il y a néanmoins des exceptions à cette règle : Théodore Stoudite et Pakourianos se sont souciés de l'éducation de leurs moines ; cf. Cavallo, *Leggere* (cité n. 3), p. 131-139. Dans une communauté où la présence du livre était obligatoire (pas seulement dans les documents de fondation et le legs du fondateur, mais aussi dans la prière continue), il est difficile de croire que les moines qui savaient lire n'enseignaient pas aux novices. En réalité, l'apprentissage de la lecture et de l'écriture n'a pas besoin d'une école avec un espace et une dotation propres, ni d'un maître consacré à plein temps à cette tâche.

aux nécessités internes (administratives, liturgiques et spirituelles) de la communauté tout en répondant à des commandes extérieures[7]. En troisième lieu, le monastère peut héberger une activité étrangère à la vie spirituelle et à la religion, parce qu'il fait office de refuge temporaire ou de logement stable pour un érudit qui y concentre son travail et celui de ses disciples. Bien que le monastère en tant que centre de copie soit une réalité commune à toutes les époques et régions de Byzance, le fait qu'il héberge un groupe d'étude de la θύραθεν σοφία semble un phénomène plutôt propre à Constantinople et Thessalonique durant le premier siècle paléologue[8].

Voies de sécularisation des monastères byzantins au xie siècle

En tant qu'unité de production omniprésente sur le territoire byzantin, le monastère et ses propriétés suscitèrent ouvertement la convoitise des institutions ecclésiastiques, des membres de la cour et de l'administration impériale de Constantinople et des provinces ; de ce fait l'histoire institutionnelle du monachisme est marquée par les pressions exercées par ces groupes sociaux sur le pouvoir impérial ou ecclésiastique afin de conserver leur ascendant sur les propriétés monastiques, d'avoir accès à celles-ci ou bien d'en créer de nouvelles sous certaines garanties légales. Les écrits qui abordent la question de la propriété monastique usent de concepts tels que la corruption économique, l'abus de groupes de pouvoir, l'assujettissement, le détournement de l'idéal de sainteté, ou la sécularisation. Derrière ces termes et les plaintes qu'ils recouvrent, il n'est pas toujours aisé de discerner qui bénéficia et qui pâtit des diverses initiatives légales, mais tous les historiens s'accordent sur le fait que l'un des changements les plus visibles du monachisme byzantin fut son processus de sécularisation au cours du xie siècle[9].

7. À ce sujet, le cas paradigmatique est, bien sûr, Saint-Jean-Prodrome de Stoudios. Cf. N. X. Éléopoulos, *Ἡ βιβλιοθήκη καὶ τὸ βιβλιογραφικὸν ἐργαστήριον τῆς μονῆς τῶν Στουδίου*, Athènes 1967 ; J. Featherstone, M. Holland, A Note on Penances Prescribed for Negligent Scribes and Librarians in the Monastery of Stoudios, *Scriptorium* 36, 1982, p. 258-260 ; Hatlie, *The Monks and Monasteries* (cité n. 1), p. 412-419 ; J. Leroy, *Études sur le monachisme byzantin*, éd. O. Delouis, Bégrolles-en-Mauges 2007 (Spiritualité orientale 85).
8. Cavallo, *Leggere* (cité n. 3), p. 154-158. Un cas emblématique du travail intellectuel dans la Constantinople paléologue est le monastère de Chora. Voir I. Pérez Martín, El *Scriptorium* de Cora : un modelo de acercamiento a los centros de copia bizantinos, dans *Ἐπίγειος οὐρανός – El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, éd. P. Bádenas de la Peña, A. Bravo García et I. Pérez Martín, Madrid 1997 (Nueva Roma 3), p. 203-224. L'*ep*. 79 de Jean Tzetzès (éd. P. L. M. Leone, *Ioannis Tzetzae epistulae*, Leipzig 1972 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana]), adressée à Joseph, kathigoumène du Pantokrator, parle de la cellule dans laquelle habite l'écrivain, mais ses mots suggèrent une présence temporaire dans la communauté monastique, et non qu'il en faisait partie.
9. La sécularisation est aussi mise en évidence dans les textes hagiographiques du xie siècle, qui comprennent des renseignements sur l'économie monastique ; cf. M. Kaplan, L'économie des monastères à travers les Vies de saints byzantins des xie-xiiie siècles, dans *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance. Nouvelles approches du monachisme byzantin*, éd. Id., Paris 2006 (Byz. Sorb. 23), p. 27-41 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté. Essais sur la société byzantine*, Paris 2011 [Les classiques de la Sorbonne 3], p. 515-532). Sur la fondation et l'organisation interne de ces communautés, R. Morris, Monasteries and their Patrons in the 10th and 11th Centuries, *Byz. Forsch.* 10, 1985, p. 185-231.

L'objet du présent article sera d'exposer la manière dont cette sécularisation se reflète dans la production manuscrite monastique, en particulier à travers la figure du notaire-moine copiste de livres, propre à ce moment de l'histoire. Mais permettons-nous auparavant une brève présentation du contexte socio-culturel de la production de livres, tout en évitant le terrain (pour nous) miné de la terminologie utilisée par les Byzantins pour évoquer les pratiques légales et fiscales relatives à l'administration de la richesse monastique. L'enjeu qui nous intéresse ici sera de déterminer quels furent les promoteurs ou les protagonistes de l'intervention dans l'économie monastique et leur profil intellectuel, plutôt que de déceler les mécanismes précis de cette intervention.

Pour commencer, il importe, à nos yeux, de relever le rôle fondamental que joua l'empereur dans la sécularisation des monastères, soit à travers la *charistikè*[10], soit par d'autres procédés[11]. Aux temps agités de la fin de l'époque macédonienne et du règne d'Alexis Comnène, la distribution de ressources monastiques était une manière de récompenser ceux qui avaient soutenu l'empereur[12], un procédé particulièrement fréquent à l'époque de Michel VII Doukas et de Nicéphore Botaneiatès[13].

10. Sur cette donation du monastère géré comme un bien personnel, le travail classique est celui de P. Lemerle, Un aspect du rôle des monastères à Byzance : les monastères donnés à des laïcs, les charisticaires, *CRAI* 111/1, 1967, p. 9-28 (repris dans Id., *Le monde de Byzance. Histoire et institutions*, Londres 1978 [Variorium Collected Studies Series 86], nº XV) ; cf. E. Herman, Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Typika ktetorika, caristicari e monasteri «liberi», *OCP* 6, 1940, p. 293-375, ici p. 322-324 ; H. Ahrweiler, Charisticariat et autres formes d'attribution de fondations pieuses aux xᵉ-xıᵉ siècles, *ZRVI* 10, 1967, p. 1-27 (repris dans Ead., *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Londres 1971 [Variorium Collected Studies Series 5], nº VII) ; J. P. Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, Washington DC 1987 (Dumbarton Oaks Studies 24), p. 150-157.

11. A. Failler, Le monachisme byzantin aux xıᵉ-xııᵉ siècles. Aspects sociaux et économiques, dans *Aspects de la vie conventuelle aux xıᵉ-xııᵉ siècles. Actes du 5ᵉ congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Saint-Étienne 7-8 juin 1974*, Lyon 1975 (Cahiers d'histoire), p. 171-188 ; *Byzantine Monastic Foundation Documents*, 5 vol., éd. J. Thomas et A. Constantinides Hero, Washington DC 2000 (Dumbarton Oaks Studies 35), p. 305-309. Sur la politique d'expropriation des biens des grands monastères menée par Isaac Comnène, voir Michel Attaleiatès, *Historia*, 61-62 B (éd. I. Pérez Martín, *Miguel Ataliates, Historia*, Madrid 2002 [Nueva Roma 15], p. 47-48), qui exprime son acquiescement total.

12. N. Oikonomidès, L'évolution de l'organisation administrative de l'Empire (1025-1118), *TM* 6, 1976, p. 125-152 (repris dans Id., *Byzantium from the Ninth Century to the Fourth Crusade: Studies, Texts, Monuments*, Aldershot / Brookfield 1992 [Variorium Collected Studies Series 369], nº X) ; Lemerle, *Cinq études*, p. 280-282 ; J.-C. Cheynet, Fortune et puissance de l'aristocratie (xᵉ-xııᵉ siècles), dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin. 2, vııᵉ-xvᵉ siècles*, éd. V. Kravari, J. Lefort et C. Morrisson, Paris 1991 (Réalités byzantines 3), p. 199-213, ici p. 206, 209-210 (repris dans Id., *The Byzantine Aristocracy and Its Military Function*, Aldershot / Brookfield 2006 [Variorum Collected Studies Series 859], nº V) ; M. C. Bartusis, *Land and Privilege in Byzantium. The Institution of Pronoia*, Cambridge 2013, p. 23-24, 153-160.

13. *Ibid.*, p. 123-132 ; A. Kazhdan, S. Franklin, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Centuries*, Cambridge / Paris 1984 (Past and Present Publications), p. 51, 55-56 ; M. Kaplan, Les monastères et le siècle à Byzance : les investissements des

Par ailleurs, comme l'a signalé Nicolas Oikonomidès[14], l'empereur associa les églises ou les monastères à la perception des impôts des propriétés dont dépendait leur activité de bienfaisance dans la capitale, les εὐαγεῖς οἶκοι, « fondations pieuses », ou bien εὐαγῆ σέκρετα[15], variante du terme impliquée par leur fonction primordiale d'organisme fiscal, dont la gestion complexe était entre les mains d'un haut fonctionnaire, le (*megas*) *oikonomos* τῶν εὐαγῶν οἴκων. À Constantinople, ce fut en grand nombre que furent administrées de cette manière les fondations pieuses. Michel Psellos, dans l'un des rares textes légaux de sa plume que nous conservons, mentionne l'un de ces σέκρετα, celui de l'église du Christ Antiphônétès (τὸ τοῦ Ἀντιφωνητοῦ σέκρετον), rattachée à la Chalkoprateia, où le fiancé de sa fille, Elpidios, était « petit notaire impérial »[16].

S'il est vrai que l'empereur distribua des revenus fiscaux à travers des institutions religieuses, ces dernières prirent également des initiatives, en rétribuant par exemple un laïc pour la gestion (*éphoreia*) d'un monastère, sous la forme d'un *adelphaton*, ou rente viagère, en échange de ses donations, récompense qui pouvait inclure la résidence du bienfaiteur sur place[17]. Comme l'a rappelé Michel Kaplan, Michel Psellos fut invité à plusieurs reprises à prendre en charge de petits monastères de Thrace et de Bithynie[18], et nous devons supposer que la participation de cet intellectuel et homme politique à l'administration d'un monastère aura marqué

---

laïques au XI[e] siècle, dans *L'Église et le siècle de l'an mil au début du XII[e] siècle. Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 14[e] congrès, Poitiers 1983*, Poitiers 1983 (Cahiers de civilisation médiévale 14/1), p. 71-83, ici p. 81 (repris dans ID., *Byzance. Villes et campagnes*, Paris 2006 [Les médiévistes français 7], p. 123-137).

14. OIKONOMIDÈS, L'évolution de l'organisation (cité n. 12), p. 138-139. Sur les rentes fiscales accordées à des particuliers ou des institutions, voir R. MORRIS, Monastic Exemptions in Byzantium, dans *Property and Power in the Early Middle Ages*, éd. W. DAVIES et P. FOURACRE, Cambridge 1995, p. 200-220, ici p. 204-205.

15. En réalité, le nom « bureau pieux », attesté aussi par les actes conciliaires de l'Antiquité tardive, apparaît déjà dans une novelle de Léon VI de 918/919 (*Les novelles de Léon VI le Sage*, éd. et trad. A. DAIN et P. NOAILLES, Paris 1944, p. 377, l. 2-8).

16. *Michaelis Pselli Orationes forenses et Acta*, éd. G. T. DENNIS, Leipzig 1994 (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), *Actum* 1, l. 55-60 : Τοῖς τε γὰρ πρωτοσπαθαρίοις τοῦτον ἐγκαταλέγει, καὶ τοῖς ἐς τὸ τοῦ Ἀντιφωνητοῦ σέκρετον μικροῖς βασιλικοῖς νοταρίοις ἐγκατατάττει, ἔτι γε μὴν καὶ τοῖς ἐς τὸν ἱππόδρομον ἐγκρίνει κριταῖς. Cf. A. KALDELLIS, *Mothers and Sons, Fathers and Daughters: The Byzantine Family of Michael Psellos*, Notre Dame (Indiana) 2006, p. 149. Sur le Christ-Antiphônétès, R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin.* I, *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*. 3, *Les églises et les monastères*, Paris 1969[2], p. 506-507, qui ne connaît pas le texte de Psellos, mais fait allusion à une épigramme anonyme, éd. G. SOLA, Giambografi sconosciuti del secolo XI, *Roma e l'Oriente. Rivista Criptoferratense per l'Unione delle Chiese* 61, 1916, p. 18-27, ici p. 24 : Στίχοι ἕτεροι εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν καὶ Θεὸν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀντ(ι)φωνητ(ήν) ; cf. I. VASSIS, *Initia carminum Byzantinorum*, Berlin / New York 2005 (Supplementa Byzantina. Texte und Untersuchungen 8), p. 632.

17. FAILLER, Le monachisme byzantin (cité n. 11), p. 179 ; P. MAGDALINO, Adelphaton, *ODB*, t. 1, p. 19 ; BARTUSIS, *Land and Privilege* (cité n. 12), p. 153.

18. LEMERLE, Les charisticaires (cité n. 10), p. 22-23 ; KAPLAN, Les monastères et le siècle (cité n. 13), p. 80-81.

ces lieux de l'empreinte des cercles de la capitale[19], avec lesquels Psellos entretenait des liens multiples[20]. Les lettres de Psellos dans lesquelles il aborde la gestion de ces communautés ne font pas mention de livres ou de documents : il s'agit, en réalité, de communautés très modestes que le charisticaire a coutume de traiter comme un ensemble, mais même pour la fondation la plus remarquée d'entre elles, Mèdikion, nous ne savons pas si la gestion de l'érudit eut une conséquence quelconque sur le plan culturel[21].

Sur les acteurs de cette intervention laïque dans la réalité monastique, diverses contributions de Michel Kaplan livrent des considérations qui replacent l'institution de la *charistikè* dans un contexte plus large[22]. Il a constaté que la gestion du monastère ne manque pas d'occuper une position centrale dans les intérêts des fondateurs, même dans des monastères comme celui de l'Évergétis, dont la création suppose une réaction contre la *charistikè* et une réaffirmation de l'indépendance monastique[23]. Le cas le plus évident de cet intérêt porté à la gestion de ses propriétés est celui de Michel Attaleiatès, juge du velum, proconsul, *vestès*, *magistros* et sénateur, auteur d'une *Histoire* de Byzance circonscrite aux années centrales du XIe siècle et d'un manuel de droit[24]. Attaleiatès fut charisticaire de Saint-Georges-de-Kyparission

19. P. Gautier, Monodies inédites de Michel Psellos, *REB* 36, 1978, p. 83-151, ici p. 87.

20. Dès 1054, Michel Psellos fut lui-même moine ou plutôt profita du monastère comme d'un lieu d'exil. L'un des esprits les plus libres qui aient vu le jour à Byzance, il pouvait difficilement se sentir à l'aise dans le mode de vie de la communauté bithynienne qui l'accueillit. En fait, il est rentré à Constantinople dès qu'il l'a pu, en laissant une poignée d'ennemis derrière lui. L'œuvre de Psellos est parcourue par la critique de l'avarice, de l'hypocrisie et de l'indiscipline de la vie monastique : A. Kaldellis, *The Argument of Psellos' Chronographia*, Leyde / Boston 1999 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 68), p. 80-89 ; F. Lauritzen, Psellos and the Nazireans, *REB* 64-65, 2006-2007, p. 359-364.

21. Sur ce monastère, fondé en 780, R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris 1975, p. 165-168 ; M.-F. Auzépy *et al.*, À propos des monastères de Médikion et de Sakkoudion, *REB* 63, 2005, p. 183-194, ici p. 185-187. La *Vie de Nicétas de Médikion* se fait l'écho des origines aristocratiques du premier économe du monastère, Athanase, παιδευθεὶς παρ' αὐτῷ (τῷ πατρὶ) εἰς ἄκρον τὰ γράμματα, τῶν δημοσίων χαρτίων γραφεὺς εἰς τὸ λεγόμενον λογοθέσιον (bureau du fisc) ; cf. É. Kountoura-Galaki, *Ὁ βυζαντινὸς κλῆρος καὶ ἡ κοινωνία τῶν σκοτεινῶν αἰώνων*, Athènes 1996 (Εθνικό Ιδρυμα Ερευνών, Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Μονογραφίες 3), p. 188.

22. Kaplan, Les monastères et le siècle (cité n. 13) ; Id., Les moines et leurs biens fonciers à Byzance du VIIIe au Xe siècle : acquisition, conservation et mise en valeur, *Revue bénédictine* 103, 1993, p. 209-223 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté* [cité n. 9], p. 479-495), p. 491 et n. 67, sur l'intérêt personnel des fondateurs pour la gestion de leurs monastères.

23. Id., The Evergetis Hypotyposis and the Management of Monastic Estates in the Eleventh Century, dans *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism*, éd. M. Mullett et A. Kirby, Belfast 1994 (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.1), p. 103-123 (version française : Le *typikon* de l'Évergétis et la gestion des biens monastiques au XIe siècle, dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté* [cité n. 9], p. 497-514). Édition du *typikon* par P. Gautier, Le typikon de la Théotokos Évergétis, *REB* 40, 1982, p. 5-101. Sur la réaction contre la *charistikè*, voir *Byzantine Monastic Foundation Documents* (cité n. 11), p. 441-453.

24. *Ataliates, Historia* (cité n. 11), éd. Pérez Martín, p. XXX-XXXI ; D. Krallis, *Michael Attaleiates and the Politics of Imperial Decline in Eleventh-Century Byzantium*, Tempe 2012 (Medieval and Renaissance Texts and Studies 422), p. 1-42.

à Raidestos[25] et obtint de Michel Doukas et de Nicéphore Botaneiatès la confirmation d'une fondation pieuse possédant des propriétés à Constantinople et Raidestos, dont il contrôla le bon fonctionnement dans sa célèbre *Diataxis*[26]. L'une des dispositions prises par Attaleiatès concerne la condition sociale des moines du monastère du Christ-Panoiktirmon, ceux-ci devant se montrer « des gens capables de rendre service à l'église, ou des comptables, ou des notaires, ou des secrétaires, et que ce soit des hommes graves et vénérables, ni querelleurs ni chicaneurs ni prétentieux ni déloyaux ni cruels[27] ».

La petite communauté d'Attaleiatès, comptant un maximum de sept moines, paraît s'être spécialisée dans la gestion économique et juridique, ce qui semble plus compréhensible dans le contexte constantinopolitain des εὐαγῆ σέκρετα évoqués plus haut. Même ainsi, tout porte à croire qu'Attaleiatès eut recours à ses propres cercles pour former la communauté du Panoiktirmon. Le membre le plus remarqué de celle-ci, Michel Panergès, sur lequel nous reviendrons plus loin, était notaire impérial, excellent calligraphe ; il prit la tonsure dans la fondation d'Attaleiatès et finit par en assurer la direction. Le propre fils d'Attaleiatès, Théodore, qui devait lui succéder à la tête du Panoiktirmon, était mystographe et notaire, c'est-à-dire qu'il avait fait carrière dans le même département de justice que son père[28]. Jean, le *grammatikos* d'Attaleiatès et l'un des bienfaiteurs du Panoiktirmon, est mentionné dans la *Diataxis* comme *praepositus* παρὰ τοῦ κοιτῶνος (l. 1310-1311), et comme notaire et *mystikos* (l. 1778)[29].

Le moine formé dans l'administration : codex et documents

Comme nous le rappelions au début de ces pages, l'un des traits constitutifs du monastère byzantin réside dans sa perméabilité et c'est pourquoi, lorsque l'on parle de sa sécularisation, il est nécessaire d'éviter de recourir aux maigres témoignages dont nous disposons pour départager les protagonistes de la vie culturelle du monastère

25. Lemerle, *Cinq études*, p. 82 ; Gautier, La Diataxis, p. 47, l. 508-509.

26. Lemerle, *Cinq études*, p. 66-112 ; Gautier, La Diataxis ; M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol*, Paris 1992 (Byz. Sorb. 10), p. 336-337, 349-350 ; K. Smyrlis, *La fortune des grands monastères byzantins (fin du Xe-milieu du XIVe siècle)*, Paris 2006 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 21), p. 36 *et passim*.

27. Trad. Gautier, La Diataxis, p. 60 (p. 59, l. 705-708 : ἄνδρας δὲ ἐνεργεῖς εἴτε εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἢ λογαριαστὰς ἢ νοταρίους ἢ γραμματικούς, σεμνοὺς ἀνθρώπους καὶ τιμίους καὶ μὴ ἐριστικοὺς ἢ φιλονείκους ἢ κενοδόξους καὶ προδότας ἢ ἀπανθρωπίας μετέχοντας). D. Krallis, *Michael Attaleiates* (cité n. 24), p. 30, a justement repéré la parenté entre ces termes et ceux qui décrivent Attaleiatès lui-même dans le chrysobulle de Michel Doukas.

28. Gautier, La Diataxis, p. 35, l. 289. Sur le mystographe, N. Oikonomidès, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris 1972 (Le monde byzantin), p. 325 ; Id., L'organisation administrative (cité n. 12), p. 134 n. 54 ; P. Magdalino, The Not-so-secret Functions of the Mystikos, *REB* 42, 1984, p. 229-240 (repris dans Id., *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium,* Aldershot / Brookfield 1991 [Variorum Collected Studies Series 343], no XI).

29. Lemerle, *Cinq études*, p. 90 et n. 42.

entre laïcs et moines. On peut montrer, dans certains cas, que le contexte d'une activité déterminée (en l'occurrence, pour le cas qui nous intéresse ici, la production manuscrite) n'est autre que celui engendré par l'arrivée de laïcs dans l'administration d'une communauté monastique, que cette arrivée aille ou non de pair avec la prise d'habit de la part des administrateurs[30]. D'une manière générale, les renseignements livrés par les colophons des manuscrits sont de faible teneur en la matière, mais l'analyse paléographique aidera à déterminer les filiations culturelles des acteurs de cette production manuscrite, étant donné que nous possédons des connaissances suffisantes sur la manière dont on écrivait à la chancellerie pour pouvoir déterminer la formation du scribe.

En effet, la culture séculière pénétra dans le monastère grâce, entre autres, à ceux qui prirent l'habit après avoir exercé une carrière professionnelle. Ce fut massivement le cas de la génération qui fut à la tête du renouveau culturel à l'époque iconoclaste, une génération partageant non seulement une conviction iconodoule mais aussi une formation administrative. C'est à elle que nous devons sans aucun doute, depuis la fin du VIIIe siècle à Constantinople, le recours, dans la copie des livres, à l'écriture cursive propre à l'administration, une réalité qui a été traditionnellement masquée par l'importance du rôle des Stoudites dans la résistance à la politique impériale et dans l'usage de cette écriture[31]. De la même manière, à l'époque macédonienne, le patronage impérial ne fut pas sans conséquences pour la production manuscrite, étant donné que – comme nous allons le montrer ici – il entraîna le déplacement de calligraphes, dotés d'une formation administrative, depuis la cour vers les nouvelles fondations qui bénéficiaient d'une protection impériale.

Exemple précoce de ces transferts d'hommes qui expliquent la diffusion, à travers le territoire impérial, d'innovations graphiques issues de la capitale, le moine et copiste Jean de Lavra fut responsable de la transcription de neuf manuscrits patristiques et liturgiques, qui furent probablement tous copiés dans la laure d'Athanase

30. Jean l'Oxite appelait ces nouveaux arrivés κοσμικοὶ ἀδελφοί : P. GAUTIER, Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charisticariat, *REB* 33, 1975, p. 77-132, § 14 ; le texte a été réédité par T. CREAZZO, *Joannis Oxeitae Oratio de monasteriis laicis non tradendis*, Spolète 2004 (Quaderni della Rivista di bizantinistica 8). P. LEMERLE, Les charisticaires (cité n. 10), p. 17 et n. 1, comprend qu'il s'agit des pensionnaires, c'est-à-dire des titulaires d'un *adelphaton*.

31. C. MANGO, The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750-850, dans *Byzantine Books and Bookmen: A Dumbarton Oaks Colloquium*, Washington DC 1975, p. 29-45 (repris dans ID., *Byzantium and Its Image. History and Culture of the Byzantine Empire and Its Heritage*, Londres 1984 [Variorum Collected Studies Series 191], n° VI), et E. LAMBERZ, Handschriften und Bibliotheken im Spiegel der Akten des VII. Ökumenischen Konzils (787), dans *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio internazionale di paleografia greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998)*, éd. G. PRATO, Florence 2000 (Papyrologica florentina 31), t. 1, p. 47-63 ; M.-F. AUZÉPY, Controversia delle immagini e produzione di testi, dans *La cultura bizantina* (cité n. 3), p. 149-182. Sur la culture écrite des monastères de Bithynie, I. HUTTER, Scriptoria in Bithynia, dans *Constantinople and Its Hinterland, Papers from the 27th Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993*, éd. C. MANGO et G. DAGRON, Aldershot 1995 (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 3), p. 379-396 ; M.-F. AUZÉPY, Les monastères, dans *La Bithynie au Moyen-Âge*, éd. B. GEYER et J. LEFORT, Paris 2003 (Réalités byzantines 9), p. 431-458, ici p. 457-458.

sur le Mont Athos[32]. Ces manuscrits sont datés de 984-995 et relèvent de la phase initiale de la fondation d'Athanase comme monastère impérial (963). Même si l'écriture de Jean est l'écriture calligraphique attendue de l'époque macédonienne, qu'on appelle habituellement « écriture perlée », et même si, de ce fait, son usage n'apporte pas grande information, certains textes copiés dans une écriture plus informelle ont permis à Erich Lamberz d'identifier sa main à celle du moine Jean qui écrivit pour Athanase l'acte Iviron n° 6, en 984[33]. La copie du document (figure 1)[34] permet d'assurer que la formation graphique acquise par Jean est constantinopolitaine et que, par conséquent, Athanase de Lavra avait à son service

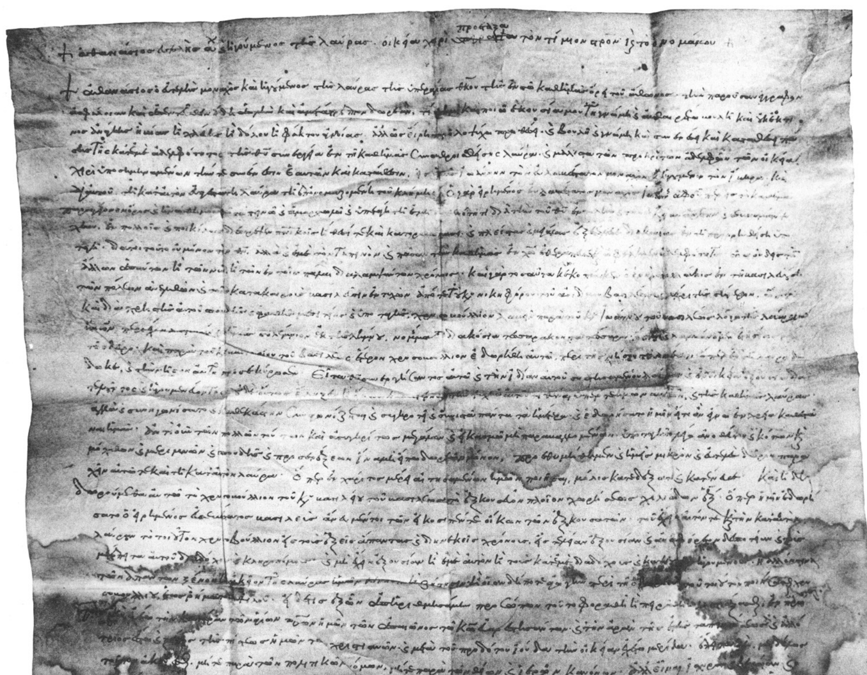


Figure 1 - Acte de donation, décembre 984, Iviron (© Ass. Archives de l'Athos)

32. J. Irigoin, Pour une étude des centres de copie byzantins, *Scriptorium* 12, 1958, p. 208-227, et 13, 1959, p. 177-209, ici p. 196-200 ; E. Lamberz, Die Handschriftenproduktion in den Athosklöstern bis 1453, dans *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice, 18-25 settembre 1988*, éd. G. Cavallo, G. De Gregorio et M. Maniaci, Spolète 1991, t. 1, p. 25-78, ici p. 30-35. Une note écrite par une main récente sur le *Lavra* Δ 70 identifie son copiste Jean comme possible μαθητὴς καὶ διάδοχος du fondateur Athanase († 1001).

33. Lamberz, Die Handschriftenproduktion (cité note précédente), p. 33-34.

34. *Actes d'Iviron.* 1, *Des origines au milieu du XIe siècle*, éd. J. Lefort *et al.*, Paris 1985 (Archives de l'Athos 14), p. 135-140, pl. XV. À la fin du document (l. 40-41), on lit : Ἐγράφη δὲ ἡ παροῦσα δωρεὰ χειρὶ Ἰωάννου μοναχοῦ, μηνὶ Δεκεμβρίω ἰνδικτιῶνος τρισκαιδεκάτης ἔτους ,ϛυϟγ´.

Figure 2 - *Lavra* Γ 112, fol. 307r (© droits réservés)

des moines qui s'étaient probablement formés dans l'administration[35]. La propre *Diathèkè* du fondateur, qui refusait l'entrée au monastère aux eunuques et aux jeunes imberbes[36], encourageait la tonsure de ceux qui avaient auparavant rempli quelque fonction dans le siècle[37].

Michel-Maxime, qui entre à la Grande Lavra de l'Athos en 1013 et fait don d'un Ancien Testament copié par lui (*Lavra* Γ 112, fol. 307r [figure 2])[38], demandant : μισθὸς τῷ γράψαντι, ἔλεος τῷ δωρησαμένῳ, se présente comme μοναχοῦ καὶ μαΐστωρος. Flôrentia Évangélatou-Notara entend *maistôr* au sens de maître de « degré moyen », même si ce terme peut désigner de nombreuses occupations correspondant à des niveaux intellectuels divers, depuis l'artisan jusqu'au *magistros*. Cependant l'écriture, bien qu'elle soit lisible et n'utilise pas d'abréviations, trahit par la rapidité du trait le professionnalisme de Michel-Maxime de Lavra[39].

L'acte Iviron nº 21, de 1015, est copié et signé par Jean, kathigoumène du monastère de l'Archistratège au Mont Athos et *grammatikos*[40]. Ce terme peut sûrement se rapporter à des fonctions différentes, ne relevant pas nécessairement de la vie séculière, mais le fait qu'il occupe une position en clôture du document (διὰ χειρὸς Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ καθηγουμένου μονῆς τοῦ Ἀρχιστρατήγου τοῦ γραμματικοῦ) suggère qu'il s'agit d'une fonction indépendante de la fonction monastique et porteuse d'un prestige auquel Jean ne veut pas renoncer. Par ailleurs, son écriture (figure 3), bien qu'elle ne présente pas une grande qualité esthétique, comporte tous les tics d'une écriture de chancellerie, apprise dans l'administration, sans doute plus difficilement dans un monastère.

35. J. Irigoin, Centres de copie (cité n. 32), p. 200, mentionnait « combien le travail de ce copiste rappelle la production des centres de copie de Constantinople ».

36. *Actes de Lavra.* 1, *Des origines à 1204*, éd. P. Lemerle *et al.*, Paris 1970 (Archives de l'Athos 5), p. 16.

37. Sur l'origine sociale des moines athonites, R. Morris, Where Did the Early Athonite Monks Come from?, dans *The Monastic Magnet. Roads to and from Mount Athos*, éd. R. Gothóni et G. Speake, Oxford / Berne / Berlin 2008, p. 21-40.

38. Spyridon Lavriotes, S. Eustratiades, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας τῆς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει*, Paris 1925, p. 48 : c'est un manuscrit sur parchemin, 310 × 210 mm. Je remercie Marie Cronier et l'IRHT de m'avoir procuré cette image. La note a été éditée par Évangélatou-Notara, *Σημειώματα*, p. 51, 140, 156, 194 ; et cf. Lamberz, Die Handschriftenproduktion (cité n. 32), p. 36. Lake n'inclut pas ce manuscrit dans sa collection parce que la note renseigne sur la donation et non sur la copie, mais vraisemblablement l'une n'est pas très éloignée de l'autre. Qu'un novice arrive à son nouveau foyer en faisant donation de sa bibliothèque n'est pas du tout exceptionnel, bien qu'il faille distinguer cette donation de la très commune donation d'un livre en échange des prières de la communauté. Dans le premier cas, les liens entre le donateur et le monastère sont forts, dans le deuxième cas le rapport est circonstanciel et ponctuel.

39. G. Cavallo, Scritture informali, cambio grafico e pratiche librarie a Bisanzio tra i secoli xi e xii, dans *I manoscritti greci* (cité n. 31), t. 1, p. 219-238, ici p. 222, a décrit ce type d'écriture avec l'expression « pretesa alla formalità ».

40. *Actes d'Iviron.* 1 (cité n. 34), nº 21, l. 37-38 (éd. p. 220) : Ἐγράφη ἡ παροῦσα [...] ἀσφάλεια [...] διὰ χειρὸς Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ καθηγουμένου μονῆς τοῦ Ἀρχιστρατήγου τοῦ γραμματικοῦ. Il a signé aussi la copie de l'acte nº 24 (a. 1020) : διὰ χειρὸς Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ γραμματικοῦ.

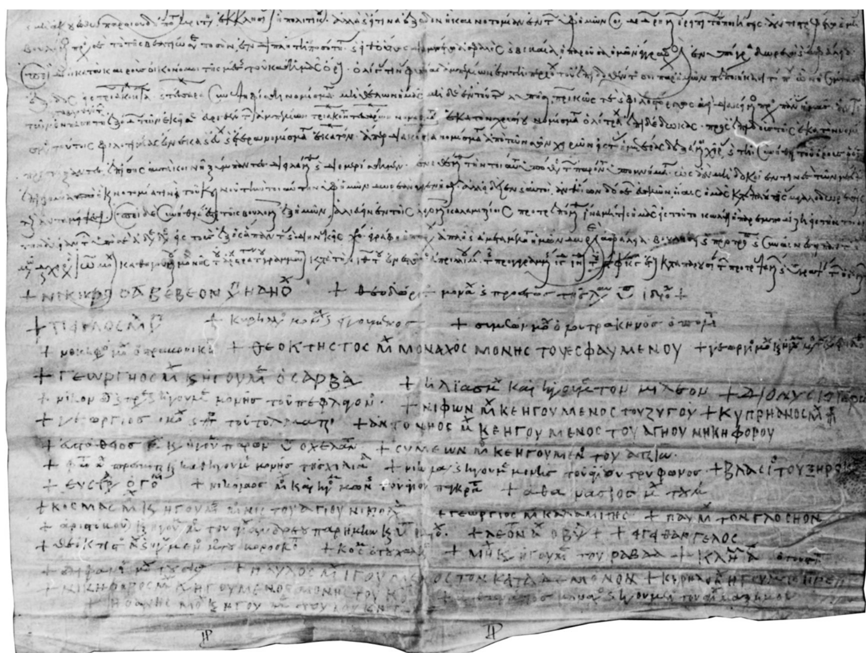


Figure 3 - Acte du *prôtos* Nicéphore, 19 avril 1015, Iviron (© Ass. Archives de l'Athos)

L'acte Xéropotamou nº 7, de 1085, fut composé par un copiste réunissant les conditions de moine, fonctionnaire patriarcal (πρωτοσύγκελλος) et mandataire d'un *mégas doux* anonyme[41]. De lui nous ne savons rien de plus, mais la conservation de l'acte athonite nous livre un témoignage supplémentaire de l'imbrication entre le *tagma* monastique et l'administration laïque. Le *prôtosynkellos* Nikétas dont nous conservons le sceau de 1050 n'est pas forcément le rédacteur de l'acte de 1085[42].

La formule employée par le moine Nicolas pour signer en tant que témoin l'acte Pantokrator nº 2, de 1107, suggère que Nicolas remplit sa fonction de *grammatikos* dans le monastère de Dôrothéos au Mont Athos, dont il est abbé : τοῦ μοναχοῦ Νικολάου γραμματικοῦ καὶ ἡγουμένου μονῆς τοῦ Δωροθέου[43]. Mais notre *grammatikos* fait montre d'une écriture vigoureuse et sophistiquée, qui est la preuve de sa formation dans la chancellerie et, en dépit de la modestie à laquelle oblige le contexte, sa signature se distingue parmi les autres, bien plus banales.

41. Sur le titre de *mégadoux*, qui, en 1089-1090, est attesté à nouveau comme commandant de la flotte, R. Guilland, *Recherches sur les institutions byzantines*, Berlin / Amsterdam 1967 (Berliner byzantinistische Arbeiten 35), t. 1, p. 542-543.

42. V. Laurent, *Le Corpus des sceaux de l'Empire byzantin.* 5.1, *L'Église de Constantinople.* A, *La hiérarchie*, Paris 1963, nº 220 : Γραφῶν σφραγὶς / Νικήτα πρωτοσυγκέλλου.

43. *Actes du Pantocrator*, éd. V. Kravari, Paris 1991 (Archives de l'Athos 17), p. 67-71, ici p. 70, l. 29, et voir pl. II. Sur la valeur de *grammatikos* (professeur de grammaire, secrétaire ou notaire), A. Kazhdan, Grammatikos, *ODB*, t. 2, p. 866 : selon lui, dans ces actes de l'Athos, *grammatikos* n'est qu'un sobriquet et, dans ce cas-ci, c'est fort probable.

Ces cas d'individus qui ont exercé une profession en rapport avec l'administration et qui rejoignent la vie du monastère, voire qui sont en même temps moines et administrateurs, nous interdisent de considérer que le « moine-copiste » qui se définit du moins ainsi dans le colophon de sa copie est un membre d'une communauté monastique ayant appris l'orthographe et la grammaire dans l'enceinte de son monastère et qui a été encouragé par son higoumène à se consacrer à la copie de manuscrits. L'exemple par excellence en est sans nul doute Nicolas Stoudite, le disciple très cher à Théodore Stoudite, qui copia le premier codex grec daté conservé, l'Évangéliaire Uspenskij, de 835[44]. Certes, ce paradigme peut être très commun dans le monastère byzantin, mais il n'est pas correct de considérer que tous les moines-copistes avaient le même profil[45]. C'est ce qu'indiquent l'analyse paléographique de leurs écritures, voire, dans quelques cas rares, l'information fournie par le manuscrit lui-même.

Le notaire dans le monastère : Michel Panergès

Le cas le mieux documenté du moine-notaire est sans nul doute celui de Michel Panergès, notaire impérial, identifié de manière convaincante à Michel, moine puis kathigoumène du monastère constantinopolitain du Christ-Panoiktirmon, par Ernst Gamillscheg, lequel a en outre attribué à sa main un nombre considérable de codex[46]. Son cas constitue un exemple exceptionnel de copiste dont la bibliothèque nous est connue et dont le travail peut être contextualisé.

En effet, grâce à la *Diataxis* (l. 1016) du fondateur du Panoiktirmon[47], Michel Attaleiatès, nous savons que Michel fut nommé économe : la responsabilité de la gestion du monastère lui fut attribuée à un grade juste inférieur à celui du fondateur

44. Nicolas, d'origine crétoise, arriva à l'âge de dix ans au Stoudios, où son oncle Théophane était moine : J. Leroy, Un témoin ancien des *Petites Catéchèses* de Théodore Studite, *Scriptorium* 15, 1961, p. 36-60 (repris dans *Études sur le monachisme* [cité n. 7], p. 212, n. 4).

45. Sur le pourcentage à Byzance de moines-copistes, qui, au XIe siècle, représentait la moitié du total des copistes, A. Cutler, The Social Status of Byzantine Scribes, 800-1500. A Statistical Analysis Based on Vogel-Gardthausen, *BZ* 74, 1981, p. 328-334.

46. E. Gamillscheg, Beobachtungen zum Oeuvre des Kopisten Michael Panerges, *Chrisograf* 3, 2009, p. 76-93 (= *Mediaeval Book Centres. Local Traditions and Interregional Connections*, Moscou 2009) (repris dans Id., *Manuscripta Graeca. Studien zur Geschichte des griechischen Buches in Mittelalter und Renaissance*, Vienne 2010 [Codices Manuscripti Supplementum 3], no IV, p. 45-52). – Voici les manuscrits datés copiés par Michel Panerges : *Par. Coislin* 259 (a. 1055/6), *Mosq. Bibl. Univ. gr.* 2 (a. 1072, souscrit par Michel Panerges), *Athen. EBE Metochion tou Panagiou Taphou* 375 (a. 1077, il s'agit de la *Diataxis* d'Attaleiatès), *Vindob. Theol. gr.* 336 (a. 1077/8), *Oxford, Christ Church gr.* 6 (a. 1081, avec souscription), *Vat. gr.* 342 (a. 1087/8), *Hagion Oros, Vatopedi* 761 + *Walters* W.530b (a. 1087/88), *London British Library* Add. 24381 (a. 1088). – Voici les manuscrits non datés : *Vindob. Theol. gr.* 154, *Par. gr.* 533, *Mosq. Synod. gr.* 61, *Athen. MIET Pezarou* 50. Les manuscrits *Hagion Oros, Vatopedi* 761 + *Walters* W.530b et *Athen. MIET Pezarou* 50 ont été identifiés à partir du copiste du *Vindob. Theol. gr.* 336 par G. Parpulov, *Toward a History of Byzantine Psalters*, thèse de doctorat, Chicago, 2004, t. 1, p. 93-97 ; Id., A Catalogue of the Greek Manuscripts at the Walters Art Museum, *The Journal of the Walters Art Museum* 62, 2004, p. 71-190, ici p. 110-111.

47. Sur la localisation du Panoiktirmon, qui se situerait entre Stoudios et Psamathia, près de la mer, cf. Krallis, *Michael Attaleiates* (cité n. 24), p. 235.

lui-même, puisqu'il n'y avait pas d'higoumène[48]. Avant 1077, date de la *Diataxis*, Michel exerçait déjà sa profession de notaire et calligraphe, et il nous faut supposer qu'Attaleiatès lui concéda une pension (l. 1024-1027) pour l'attirer vers ses nouvelles fonctions et sa nouvelle demeure. En effet, Michel fut le premier tonsuré de la nouvelle fondation (l. 1017-1018, πρώτως τὴν κοσμικὴν ἀποθέμενον τρίχα) ; il n'était donc pas moine avant 1077, même si ses copies répondaient bien à des commandes liturgiques, l'une d'entre elles ayant été destinée à l'empereur Michel VII Doukas, en 1072, et signée par Michel Panergès en tant que notaire impérial[49].

Le fait que, une fois au Panoiktirmon, Michel fut promu kathigoumène nous est assuré par l'en-tête de la liste de livres dont il fit don au cours d'une 8e indiction qu'on identifie habituellement à l'année 1085[50]. Puisque Attaleiatès mourut vers 1080 et qu'il ne voyait pas expressément le besoin de nommer un higoumène, laissant la décision entre les mains de son fils Théodore, le moine-notaire a dû être promu entre 1081 et 1085. En 1081, en effet, il signe sa copie du *Christ Church gr.* 6 comme simple moine ; la souscription de ce codex mentionne le Panoiktirmon, probable destinataire de cette copie décorée, mais non enluminée, des homélies liturgiques de Grégoire de Nazianze[51].

Comme kathigoumène du Panoiktirmon, Michel composa un manuscrit assez particulier, le *Vat. gr.* 342 : un codex luxueux, enluminé, qui conserve quelques textes personnels, qu'un scribe ne pouvait ajouter qu'à un manuscrit lui appartenant, comme sa *Confessio fidei* (fol. 276v-277) et quelques clés d'interprétation des rêves (Ὀνειροκρίτης κατὰ τὴν σελήνην, fol. 280[52]). La date habituellement attribuée à

48. Sur l'économe, qui était assisté par des chartulaires et des notaires dans l'administration du monastère, Oikonomidès, L'évolution de l'organisation (cité n. 12), p. 138-139. Sur les administrateurs laïques des monastères, Smyrlis, *La fortune des grands monastères* (cité n. 26), p. 191-197.

49. Voici la transcription du colophon du *Mosq. Bibl. Univ. gr.* 2, fol. 346v, à partir de l'Abb. 1 de Gamillscheg, Beobachtungen (cité n. 46) : Ἐτελειώθη ἡ παροῦσα βίβλος μηνὶ Αὐγούστω ς´ ἡμέρα β´ ἰνδ. ι´ προστάξει τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν βασιλέως κῦρ Μιχαὴλ τοῦ Δοῦκα + Γραφεῖσα παρ'ἐμοῦ Μιχαὴλ βασιλικοῦ νοταρίου τοῦ Πανέργη, ἔτει ͵ςφπ´. Le colophon, en onciale épigraphique, a une allure très solennelle.

50. Gautier, La Diataxis, l. 1273-1275 : Καὶ τὰ προσενεχθέντα τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ μονῇ κατὰ τὸν μάρτιον μῆνα τῆς η´ ἰνδικτιῶνος παρὰ τοῦ μοναχοῦ Μιχαὴλ καὶ καθηγουμένου τῆς αὐτῆς μονῆς ταῦτα.

51. Selon I. Hutter, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*. 4, *Oxford Christ Church*, Stuttgart 1993 (Denkmäler der Buchkunst 9), t. 1, p. 47 ; Ead., Decorative Systems in Byzantine Manuscripts, and the Scribe as Artist: Evidence from Manuscrits in Oxford, *Word and Image* 12/1, 1996, p. 4-22, ici p. 6-7 : Michel « acted both as scribe and artist of both the figural and the ornamental compositions ». L'avis de G. Parpulov, *Toward a History* (cité n. 46), p. 101, est que le copiste n'a ni enluminé ni décoré le *Vat. gr.* 342.

52. G. Mercati, Confessione di fede di Michele categumeno del Monastero fondato da Michele Attaliate, *OCP* 21, 1955, p. 265-273 ; Id., Onirocritico lunare secondo i codici Vaticano greco 342 e Berolinese greco 168, *BZ* 32, 1932, p. 263-266, ici p. 264. Dans son article de 1955, p. 266-267, Mercati relevait déjà clairement l'erreur du catalogue de R. Devreesse, *Codices Vaticani Graeci*. 2, *Codices 330-603*, Cité du Vatican 1937, p. 15-18, qui avait confondu le moine Michel avec Michel Attaleiatès, une erreur reprise avec un point d'interrogation dans *Facsimili di codici greci della Biblioteca Vaticana*. 1, *Tavole*, éd. P. Canart *et al.*, Cité du Vatican 1998 (Exempla scripturarum 5), nº 29. Qu'Attaleiatès n'était pas le copiste du *Vat. gr.* 342 a également été démontré par Lemerle, *Cinq études*, p. 89 et 91 et n. 49, et par Gautier, Diataxis, p. 13-14.

cette copie est celle des Tables pascales qui apparaissent aux fol. 20v-23 et couvrent les années 6596-6667 (1087/8-1158/9), étant donné qu'il manque au codex un vrai colophon et que le nom de Michel apparaît seulement au fol. 24 (où, à la suite de 17 vers politiques dédiés au Psautier, on peut lire : Μιχαὴλ μοναχῷ εὐτελεῖ καὶ ἀλύτρω) et au fol. 276v, dans le titre de sa *Confessio fidei*. C'est dans ce texte que Michel évoque sa charge de kathigoumène et l'on y trouve la confirmation qu'il est bien le copiste du manuscrit : Ὁμολόγησις Μιχαὴλ εὐτελοῦς μοναχοῦ καὶ καθηγουμένου μονῆς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Πανοικτήρμου τοῦ Ἀτταλ(ειάτου). [Inc.] Οὕτω κἀγὼ Μιχαὴλ εὐτελὴς μοναχὸς καὶ καθηγούμενος ὁ ταῦτα γράφων. Le fait que, dans l'invocation du fol. 24, il ne se présente pas comme kathigoumène peut indiquer un large éventail temporel pour la confection de ce manuscrit conçu pour un usage personnel, mais la mention de kathigoumène pouvait également être de trop dans une invocation si modeste.

Le contenu central du *Vat. gr.* 342 est un psautier avec *catena* ; parmi les livres dont Michel fit don à son monastère se trouve un ψαλτήριον ἑρμηνευμένον (l. 1281), un βαμβύκινον qui ne peut donc être le *Vat. gr.* 342, en parchemin. Si nous comparons les manuscrits dont Michel a fait don et qui sont mentionnés dans les ajouts de la *Diataxis* d'Attaleiatès (*Athen. EBE Metochion tou Panagiou Taphou* 375)[53], avec les codex copiés par Michel lui-même[54], il ressort avec évidence que les manuscrits que possédait Michel étaient pour la plupart en papier (βαμβύκινον), alors que les manuscrits copiés de sa main que nous avons conservés et localisés sont en parchemin[55], ce qui s'explique de manière évidente : la bibliothèque d'un copiste comme Michel devait être constituée en partie des modèles ou antigraphes qu'il reproduisait dans les copies dont on lui faisait commande et ces antigraphes étaient confectionnés

53. On transcrit ici succinctement les deux listes, en donnant un chiffre à chaque entrée de l'inventaire : – Liste A (l. 1276-1288) : [A1] Βιβλίον [βαμβύκινον] ὁ Πραξαπόστολος ἑρμηνευμένος, ἔχον καὶ τὰς ἑπτὰ καθολικὰς ἐπιστολὰς καὶ αὐτὰς ἑρμηνευμένας, σὺν τούτοις ἔχον καὶ τὸν Ἰώβ, Παροιμίας Σολωμόντος, Ἐκκλησιαστήν, Αἶσμα ᾀσμάτων, Σοφίαν Σολομόντος καὶ Σοφίαν Ἰησοῦ υἱοῦ Σηράχ, τὰ ἀμφότερα μετὰ ἑρμηνείας, καλόγραφον ὅλον. [A2] Ἕτερον βιβλίον βαμβύκινον ψαλτήριον ἑρμηνευμένον. [A3] Ἕτερον βιβλίον σωμάτιον λιτόγραφον, ἡ Ἅλωσις τῆς Ἱερουσαλήμ. [A4] Ἕτερον βιβλίον σωμάτιον νομοκάνονον, τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου τὰ διὰ Κλήμεντος. [A5] Ἕτερον βιβλίον σωμάτιον, ἑρμηνεία τοῦ Θεολόγου. [A6] Ἕτερον, εἱρμολόγιον βαμβύκινον. [A7] Ἕτερον βιβλίον, κονδακάριον, ψαλτήριον, ἔχον καὶ τὰ ἀλληλουϊάρια προκ(είμενα). [A8] Ἕτερον βιβλίον, σχηματολόγιον [des. mut.?]. – Liste B (l. 1723-1730) : [B1] Οἱ τέσσαρες εὐαγγελισταὶ ἑρμηνευμένοι τὴν ἑρμηνείαν τοῦ Βουλγαρίας, ἤγουν βιβλία τέσσαρα βαμβύκινα. [B2] Ἕτερον βιβλίον βαμβύκινον ἔχον ἐξ ἀρχῆς τὴν ἑρμηνείαν τοῦ ῥητοῦ τοῦ Χρυσοστόμου τοῦ· Οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν περὶ τῶν κεκοιμημένων (Hom. 1-7 *De Lazaro*, éd. PG 48), καὶ ἑτέρας διαφόρους ἑρμηνείας οὐκ ὀλίγας. [B3] Καὶ ἕτερον βιβλίον μικρὸν ἔχον χαρτίον μέμβρινον τὸ σχηματολόγιον. – Gautier a avancé l'argument du manque d'espace dans le document pour justifier la division en deux listes, mais il s'agit plus probablement d'une donation en deux temps. En particulier, la deuxième liste commence avec une grande « nouveauté éditoriale » (B1) ; voir n. 75.

54. Voir n. 46.

55. Les manuscrits sur parchemin (σωμάτιον) que Michel possédait n'avaient pas de contenu liturgique (+ A4, un volume qui concerne sa formation comme notaire et ses tâches dans le Panoiktirmon). Sur le terme σωμάτιον, B. Atsalos, *La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine*. 1, *Termes désignant le livre-manuscrit et l'écriture*, Thessalonique 1971 (Ἑλληνικά, Παράρτημα 21), p. 147.

dans une matière plus économique et accessible, le papier. Le profil des textes en possession de Michel ne coïncide pas exactement avec celui des copies, mais le complète plutôt[56]. Par exemple, le copiste possède plusieurs commentaires de textes liturgiques et nous trouvons, dans les manuscrits dont la copie répond à une commande, les commentaires aussi bien disposés en *catena* (*Vat. gr.* 342) que dans des livres indépendants : le *Mosq. Synod. gr.* 61 conserve les 45 homélies de Jean Chrysostome qui constituent son commentaire à l'Évangile de Matthieu (PG 57) ; le *Par. Coislin* 259 contient, entre autres œuvres, Anastase Sinaïte, *In psalm. 6*, et Jean Chrysostome, *In psalm. 50*[57]. Relevons une autre coïncidence patente : Michel avait en sa possession les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe sur parchemin et en onciale (A3), un codex sûrement tardif qui a dû représenter le joyau de sa bibliothèque, bien qu'il n'occupe pas le premier rang dans la liste[58]. L'un des extraits ajoutés dans le *Vat. gr.* 342, à la suite du Psautier (fol. 282v-283), est justement issu de cette œuvre et permet de tisser ainsi un lien de plus entre notre copiste et la *Diataxis*.

Dans son étude sur Michel Panergès, Ernst Gamillscheg attirait l'attention sur le petit format commun à plusieurs manuscrits exécutés de sa main[59]. Ce format n'est pas la conséquence de la rareté ni du prix élevé d'un parchemin de grande taille, puisque ces mêmes dimensions ont été choisies pour le *Praxapostolos* de l'empereur Michel VII (*Mosq. Bibl. Univ*. *gr.* 2), mais la réponse à un changement dans la sensibilité envers le livre liturgique de luxe, destiné à la dévotion privée et non à être exhibé durant le cérémonial[60]. Il est évident que notre notaire Michel pouvait proposer à ses clients des formats réservés à la dévotion privée, par exemple 110/120 × 90 mm, taille approximative des trois exemplaires des *Psaumes* et *Odes* (*Athen. MIET Pezarou* 50, *Vindob. Theol. gr.* 336, *Vatop*. 761[61]) et d'un *Praxapostolos* (*Mosq. Bibl. Univ. gr*. 2), tandis que les *Psaumes* du *Vat. gr.* 342, copiés par Michel pour son usage personnel, sont légèrement plus grands (176 × 130 mm), sans aucun doute parce qu'il souhaitait insérer le commentaire dans la marge[62].

56. Le premier texte de A1 coïncide avec le *Mosq. Bibl. Univ. gr*. 2, le deuxième peut correspondre avec le lectionnaire de l'Ancien Testament reproduit dans l'*Athen. EBE gr.* 20. A2 coïncide avec le *Vat. gr.* 342. Nous ne connaissons pas de copies faites par Michel des livres des chants liturgiques et des cérémonies monastiques mentionnés dans la liste (A6, A7, A8 [= B3 ?]).

57. R. Devreesse, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*. 2, *Le fonds Coislin*, Paris 1945, p. 237.

58. Les inventaires de livres commençaient normalement par l'Ancien et le Nouveau Testament. Λιτόγραφον signifie écrit en onciale, voir Atsalos, *La terminologie* (cité n. 55), p. 217-218.

59. Gamillscheg, Beobachtungen (cité n. 46), p. 45.

60. A. Weyl Carr, Diminutive Byzantine Manuscripts, *Codices manuscripti* 6, 1980, p. 130-165, ici p. 136. Parmi d'autres manuscrits, les réflexions d'Annemarie Weyl Carr s'appuient sur deux copies de Michel, le *Vat. gr.* 342 et le *Vindob. Theol. gr.* 336.

61. Parpulov, *Toward a History* (cité n. 46), p. 93-97.

62. Les mesures de l'*Ath. EBE Metochion tou panagiou Taphou* 375 sont semblables : 180 × 135 mm. La *Diataxis* n'inventorie pas le *Vat. gr.* 342, ni dans la bibliothèque du monastère ni parmi les livres donnés par Michel, soit qu'il ait voulu le conserver jusqu'à son dernier souffle de vie, soit que le codex ait appartenu au monastère, que Michel l'ait utilisé sans pouvoir le donner avec le reste de sa bibliothèque.

Notre moine-notaire pouvait de même offrir à ses clients la transcription d'un ensemble de textes brefs dont la finalité était d'introduire, encadrer ou expliquer le texte sacré copié[63], mais il pouvait en outre accompagner les illustrations ou les copies de poèmes dédiées à l'auteur de l'œuvre ou au destinataire du manuscrit. C'est le cas des épigrammes et ïambes composés ou adaptés par Michel et copiés dans le *Vat. gr.* 342[64], ainsi que de l'épigramme qui apparaît au fol. 246 du *Christ Church gr.* 6, entre l'invocation au Christ et le colophon, et qui fut peut-être composée par Michel lui-même[65].

Il est intéressant de s'arrêter un instant sur ce qui peut constituer un autre témoignage de la production poétique de Michel, l'épigramme qui accompagne la miniature du fol. 3v du *Par. gr.* 533[66], où est représenté un évêque ou patriarche assis sur son trône et entouré d'un groupe de personnes tenant des livres (figure 4)[67]. L'identification de la figure centrale à Grégoire de Nazianze ignore la mention de la légende, qui s'adresse à un Nicolas en ces mots : « Jadis, divin émissaire, ton don divin nous rendait riches quand nous partagions tes paroles sur la terre. À présent, ce serait à nous de t'enrichir, toi, notre protecteur, en nous réunissant tous dans nos prières. Toi, notre bon Nicolas, tu es celui qui, inspiré par Dieu, accueilles tes paroles d'or dans le livre. » Il s'agit de six décasyllabes ïambiques, très semblables aux quatre vers du *Christ Church gr.* 6 et aux poèmes composés avec le même mètre du *Vat. gr.* 342. Les deux premiers ensembles de vers ont pour motif le pouvoir de la parole écrite ; ceux du *Vat. gr.* 342, plus longs et ambitieux, pourraient ne pas être entièrement originaux, d'après les dires de Mercati[68], mais font également du livre leur motif central.

63. Parpulov, *Toward a History* (cité n. 46), p. 9-11 sur les préfaces du Psautier, p. 11-12 sur les commentaires.

64. Éd. Mercati, Confessione di fede (cité n. 52), p. 272-273 ; cf. Vassis (cité n. 16), p. 81, 257, 857, 875. Sur les paratextes du *Vat. gr.* 342, Parpulov, *Toward a History* (cité n. 46), p. 98.

65. On reproduit ici la transcription de Hutter, *Corpus* (cité n. 51), p. 46 (cf. Vassis [cité n. 16], p. 669) : Σὲ καὶ γραφὴ σιγῶσα κηρύσσει πάτερ / λόγοις ἀγαθοῖς καὶ τρόποις κεκασμένον / μεθ' ὧν ἀπώσω δυσμενῶν κακουργίας / ἐκσφηνδονῆσας τοῖς λίθοις τῆς Τριάδος.

66. R. Browning, C.N. Constantinides, *Dated Greek Manuscripts from Cyprus to the Year 1570*, Washington DC / Nicosie 1993 (Dumbarton Oaks Studies 30), p. 121 n. 3, le considèrent comme un manuscrit chypriote, lié au monastère d'Agros (cf. fol. 1, la note de possession du xive siècle du moine Méthode : ὅς ἔθηκεν τοῦτο ἐν τῇ ἁγία μονῇ τοῦ Ἀγροῦ). Mais il s'agit vraisemblablement du monastère homonyme de Bithynie. Sur ce dernier, cf. Auzépy, À propos des monastères de Médikion et de Sakkoudion (cité n. 21).

67. G. Galavaris, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus*, Princeton NJ 1969 (Studies in Manuscript Illumination 6), p. 236-239, pl. 234-255 (pl. 234 : fol. 3v) : Πάλαι σὲ δῶρον ἐκ Θεοῦ, θεηγόρε | πλουτοῦντες ἐν γῇ σῶν μετείχομεν λόγων | καὶ νῦν σε πλουτήσειεν αὖθις προστάτην | Ἐκλιπαροῦμεν πάντες οἱ συνηγμένοι | Ὁ τούσδε τοὺς σοὺς ἐν βίβλῳ χρυσοὺς λόγους | Ἄριστε Νικόλαε, ἐνθεὶς ἐνθέως. Cf. Vassis, *Initia* (cité n. 16), p. 591. Galavaris y voit la représentation d'un cours, tandis que M.-L. Concasty, *Byzance et la France médiévale. Manuscrits à peintures du IIe au XVIe siècle*, Paris 1958, n° 22 (pl. XIII, fol. 34v), p. 15, la décrit ainsi : « Peinture-frontispice représentant saint Grégoire de Nazianze siégeant sur un trône placé sous un ciborium et dominant de sa haute stature les personnages qui l'accompagnent à droite et à gauche (auditeurs ou copistes). »

68. Cf. n. 64.



Figure 4 - Gregorius Nazianzenus, *Orationes*, *Parisinus graecus* 533, fol. 3v (© BnF)

Le Nicolas mentionné dans le poème du *Par. gr.* 533 a été identifié par Anna Marava-Chatzinikolaou avec le patriarche Nicolas Grammatikos (1084-1111)[69], une proposition qui semble très plausible[70], contrairement à celle qui identifie ceux qui entourent Nicolas à des moines ; Marava-Chatzinikolaou étaie son interprétation d'autres miniatures qu'elle met en relation avec ce personnage. Même si leurs visages, de part et d'autre du trône, sur la miniature du *Par. gr.* 533 sont très endommagés, leurs vêtements ne sont pas monastiques et les livres qu'ils ont en main suggèrent qu'il s'agit d'un groupe d'étudiants. Que leur identité soit telle semble, en effet, fortement probable si l'on songe à l'activité professorale de Nicolas au sein de l'école patriarcale de Saint-Pierre[71]. La première partie du poème présenterait Nicolas comme un *prostatès* dont l'enseignement enrichit ses élèves, elle ferait donc référence à l'école de Saint-Pierre, tandis que la deuxième traite du choix de Nicolas pour le trône patriarcal suivant un motif habituel, le choix divin qui aurait résulté du tirage au sort. Ainsi, la production du *Par. gr.* 533 célèbre la promotion de Nicolas au trône patriarcal et il faut donc lui attribuer une date légèrement postérieure à 1084. Le fait que, dans ce manuscrit, les personnages représentés autour de Nicolas soient ses élèves de Saint-Pierre, non seulement n'est pas problématique, mais en plus est bien dans l'esprit de l'Éloge de Nicolas Grammatikos écrit par Nicolas Mouzalôn. Celui-ci recourt à la métaphore du berger et de son troupeau pour décrire les disciples de Nicolas[72] et il insiste sur la proximité de Nicolas avec son troupeau et sur la richesse que celui-ci produit (ὁ ποιμὴν ἀγάλλεται πλουτιζόμενος καὶ ἀμέλγει γάλα καὶ ἐρανίζεται βούτυρον[73]) : la richesse est justement le motif des décasyllabes déja cités du *Par. gr.* 533, le fil qui unit l'intronisé à ceux qui l'entourent.

L'identification du personnage central de la composition à Nicolas Grammatikos permet non seulement d'expliquer et de contextualiser l'illustration, mais de mettre aussi en lumière la personnalité de son auteur, selon toute probabilité Michel Panergès. En effet, le mot ἐκλιπαροῦμεν associe le copiste à la prière de

69. A. Marava-Chatzinikolaou, Παραστάσεις τοῦ πατριάρχη Νικολάου Γ´ τοῦ γραμματικοῦ σε μικρογραφίες χειρογράφων, *DChAE* 10, 1980-1981, p. 147-160, ici p. 154-155. W.T. Woodfin, *The Embodied Icon: Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium*, Oxford 2012 (Oxford Studies in Byzantium).

70. Le poème ressasse l'origine divine de son destinataire : ἐκ Θεοῦ, θεηγόρε… ἐνθεὶς ἐνθέως. Il s'agit là d'expressions qui accompagnent souvent la mention de Nicolas dans les sources, parce que son élection comme patriarche se produisit à la suite d'un tirage au sort et était donc d'origine divine. Cf. J. Darrouzès, L'éloge de Nicolas III par Nicolas Mouzalon, *REB* 46, 1988, p. 5-53, ici p. 15.

71. Darrouzès, L'éloge de Nicolas III (cité n. 70), p. 29 (§ 12) ; sur l'école de Saint-Pierre, R. Browning, The Patriarchal School at Constantinople in the 12th Century, *Byz.* 32, 1962, p. 167-202 et 33, 1963, p. 11-40, ici p. 172-173 (repris dans Id., *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, Londres 1977 [Variorium Collected Studies Series 59], nº X).

72. Darrouzès, L'éloge de Nicolas III (cité n. 70), p. 15, l'interprète comme relatif à l'édit de 1107 sur les didascales ; cf. P. Gautier, L'édit d'Alexis Ier Comnène sur la réforme du clergé, *REB* 31, 1973, p. 165-227 ; P. Magdalino, The Reform Edict of 1107, dans *Alexios I Komnenos*. 1, *Papers*, éd. M. Mullett et D. Smythe, Belfast 1996 (Belfast Byzantine Texts and Translations 4.1), p. 199-218.

73. Darrouzès, L'éloge de Nicolas III (cité n. 70), p. 53 (§ 32, l. 693).

la communauté, laquelle exprime par le poème la valeur spirituelle du livre de Grégoire de Nazianze en possession du destinataire. Même si l'illustration ne représente pas l'acte de donation, celle-ci est suggérée par le possessif (τοὺς σοὺς […] χρυσοὺς λόγους) et par le fait que le poème mette sur le même plan le cadeau qu'a représenté l'enseignement spirituel de Nicolas et celui qu'est le livre. Étant donné que Nicolas a été le directeur spirituel ou le professeur de théologie de la communauté figurée, celle même dont émane le cadeau, Michel Panergès aurait donc été l'un des élèves de Nicolas[74]. Son lien avec l'école patriarcale peut se voir confirmé par la présence parmi ses livres de quatre volumes comportant les commentaires de Théophylacte d'Ohrid aux Évangiles (B1). Lemerle comme Gautier ont tenté de s'appuyer sur ce point pour dater la liste[75], mais nous ignorons à quel moment Théophylacte fut nommé à l'évêché d'Ohrid et la mention de l'œuvre ne nous offre pas de plus grande précision chronologique. Sa présence même ne manque pas pour autant de signification, et elle nous conduit à penser que Michel se trouvait parmi les premiers destinataires d'une des copies des commentaires, ce qui prouverait non seulement l'intérêt de notre copiste pour l'œuvre (intérêt parallèle à celui qu'il montre à l'égard d'autres commentaires de textes sacrés), mais aussi sa proximité avec Théophylacte, ancien μαΐστωρ τῶν ῥητόρων[76]. Enfin, l'intervention de Michel dans l'apparat des textes accompagnant les *corpora* liturgiques qu'il a copiés et le bon niveau linguistique de son travail suggèrent qu'il ait pleinement appartenu aux cercles des lettrés de Constantinople[77].

D'autres moines-notaires

Le cas de Michel Panergès ne fait pas figure d'exception dans la culture macédonienne, comme le montre le petit groupe de moines-notaires que nous présentons maintenant : c'est dans cette fonction qu'ils signent leur travail de copie, mais, à la différence de notre scribe du Panoiktirmon, nous n'en savons guère plus sur le contexte historique de leur activité que ce qu'en disent les colophons.

Suivant ce que stipule le *Livre de l'éparque*[78], les notaires constituaient un corps administratif bien différencié, caractérisé par ses capacités avancées dans les divers

74. Il est intéressant de mentionner que, d'après Browning, The Patriarchal School (cité n. 71), p. 168, les membres de l'école avaient un faible pour la poésie de circonstance.

75. Lemerle, *Cinq études*, p. 97 ; Gautier, La Diataxis, p. 14, qui considère la liste de livres postérieure à 1090, date approximative de la nomination de Théophylacte. Cf. Théophylacte d'Achrida, *Discours, traités, poésies*, éd. P. Gautier, Thessalonique 1980 (CFHB 16/1), p. 34, où, avec plus de prudence, il indique que nous n'avons que la date *ante quem* de 1092 pour la nomination.

76. Browning, The Patriarchal School (cité n. 71), p. 167 n. 1.

77. Cf. Hutter, *Corpus* (cité n. 51), p. 47 : « Der Mönch Michael, erster Oikonomos und Abt des Panoiktirmon-Klosters in Konstantinopel, nicht nur theologisch versiert und literarisch ambitioniert, sondern zugleich ein in seiner Zeit führender Handschriftenkopist und ein Buchmaler von Rang war. »

78. *Das Eparchenbuch Leons des Weisen*, éd. J. Koder, Vienne 1991 (CFHB 33), p. 74 (1.1), trad. de J. Nicole, *Le livre du préfet, ou, L'édit de l'empereur Léon, le Sage, sur les corporations de Constantinople*, Genève 1894 : mises à part les qualités morales, « il faut qu'il connaisse

niveaux d'écriture (calligraphie, orthographe et syntaxe)[79]. Si les notaires impériaux acquéraient leur formation à la cour ou dans une institution sous l'égide de celle-ci, d'autres notaires devaient se former au sein de l'école patriarcale[80]. De leur côté, les tabullaires (comme on les appelait plus fréquemment dans l'administration ecclésiastique provinciale) devaient effectuer leur apprentissage légal et administratif, plus modestement, là où se trouvait une administration ecclésiastique bénéficiant d'une certaine continuité[81].

L'une des compétences du notaire était sa capacité à écrire de manière lisible et correcte ; dès le début de l'époque macédonienne, les bibliophiles de la cour firent appel à des notaires afin d'obtenir les copies les plus somptueuses des textes profanes ou théologiques qui les intéressaient[82]. Pour leur part, les tabullaires copièrent des livres à une fréquence égale à celle des notaires dont nous avons tendance à situer le travail dans la capitale de l'empire, mais en réalité tout poste dans l'administration rendait possible une mobilité provinciale qui fut sans nul doute à l'origine de la diffusion dans le reste de l'empire des styles d'écriture utilisés dans la capitale[83].

Nous citerons tout d'abord le notaire Léon, copiste en 1056 du manuscrit *Jérusalem, Patriarchat, Panaghiou Taphou* 54, un codex en parchemin aux dimensions moyennes (190 × 155 mm) comportant des œuvres de Jean Chrysostome et les

---

parfaitement les lois, qu'il ait une écriture excellente, […] qu'il ait la parole aisée et qu'il possède une parfaite correction de style, qualité sans laquelle les fraudes qui peuvent altérer la teneur ou la ponctuation (τὰς τῶν φαλσευμάτων γραφὰς καὶ τὰς τῶν δελεασμάτων παραγραφάς) d'un texte l'embarrasseraient très facilement».

79. En général, il est indispensable de consulter H. Saradi, *Le notariat byzantin du IXe au XVe siècle*, Athènes 1992 (Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου 86), p. 21 ; cf. W. Wolska-Conus, Les écoles de Psellos et Xiphilin sous Constantin IX Monomaque, *TM* 6, 1976, p. 223-243, ici p. 233-234, à propos du contrôle exercé par les corporations sur la formation des notaires et de la réforme de Constantin Monomaque.

80. Sur les notaires patriarcaux, J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine*, Paris 1970 (Archives de l'Orient chrétien 11), p. 379-385.

81. A. Dain, Formules de «commission» pour un «nomikos» et un «exarchos», *REB* 16, 1958, p. 166-168, a édité une formule d'investissement de la charge de *nomikos* dans l'administration épiscopale, conservée par le *Par. suppl. gr.* 1238. Les attributions du *nomikos* portent sur les contrats de mariage et l'enregistrement des ventes entre particuliers.

82. Sur deux copistes-notaires qui ont travaillé pour Aréthas de Césarée, voir *RGK* I 30 et II 43 (Baanès) et *RGK* I 365 (Stéphanos). Sur ce dernier, A. A. Aletta, Su Stefano, copista di Areta, *RSBN* 41, 2004, p. 73-93 ; N. Kavrus-Hoffmann, From Pre-Bouletée to Bouletée: Scribe Epiphanios and the Codices Mosq. Synod. gr. 103 and Vat. gr. 90, dans *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting. Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography (Madrid-Salamanca, 15-20 September 2008)*, éd. A. Bravo García et I. Pérez Martín, Turnhout 2010 (Bibliologia 31), p. 55-66 (planches p. 693-700). Il s'agit des plus anciens exemples connus, bien que le notaire-copiste de livres soit une figure commune tout au long de l'histoire de Byzance.

83. Saradi, *Le notariat* (cité n. 79), *passim*, et Évangélatou-Notara, *Σημειώματα*, *passim*. Nous n'avons pas trouvé de moines-*taboullarioi*, ce qui reflète la séparation entre les administrations ecclésiastique et monastique, cette dernière étant plus liée à l'administration impériale. Cf. B. Moulet, Du rapport d'autorité et de domination entre évêques et moines à Byzance (8e-11e siècles), *REB* 66, 2008, p. 39-69.

Commentaires de Clément à l'Ancien et au Nouveau Testament[84]. La souscription ne dit pas de façon explicite si Léon était un moine : ἐτελειώθη μηνὶ ἰουνίω εἰς τ(ὴν) ια΄ ἡ(μέρα) γ΄ ἰνδ. θ΄ ἔτους ͵ϛφξδ΄ χειρὶ Λέ(οντος) νοτ(αρίου) καὶ ἀλείτ(ου) +. Le dernier mot pourrait être l'adjectif ἀλείτης, « pécheur », et justifierait de considérer qu'il était moine, mais on pourrait peut-être restituer ἀλείτ(ορος) pour ἀλήτορος, « prêtre », et l'on aurait alors un exemple unique de notaire-prêtre. L'écriture est caractérisée par une impression de mouvement, et son caractère de chancellerie est assuré par l'abondance d'abréviations et de ligatures, la richesse des formes, le κ étroit et légèrement penché et l'abréviation de grande taille de -ων.

Le deuxième cas que nous souhaitons évoquer est celui du scribe qui souscrit le lectionnaire de l'Ancien Testament *Athen. EBE gr.* 20, au fol. 224v : Ἐτελειώθη ἡ βίβλος αὕτη διὰ Καλλινίκου μοναχοῦ καὶ νοταρίου ἐπὶ Νικολάου τοῦ εὐλαβεστάτου ἡγουμένου τῆς αὐτῆς μονῆς, μηνὶ σεπτεμβρίῳ, ἰνδ(ικτίωνος) δεκάτης, ἔτους ͵ϛφπ΄ [1071]. Οἱ ἀναγιγνώσκοντες εὔχεσθε τῷ γράψαντι[85]. La souscription indique que Kallinikos appartenait au même monastère que l'higoumène Nicolas, qui a été identifié au kathigoumène du Prodrome τῆς Πέτρας à Constantinople[86]. Au sujet de ce Nicolas kathigoumène de Pétra, nous ne disposons que du témoignage du colophon du *Pantéleimonos* 27, copié par le moine Loukas en 1072[87], mais la date est de beaucoup antérieure au patriarcat de Nicolas Grammatikos (1084-1111) pendant lequel fut fondé le monastère, d'après la *Diathèkè* de Pétra[88]. Le Nicolas

84. Lake I 7 ; A. Papadopoulos-Kérameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, t. 1, Saint-Pétersbourg 1891, p. 134-137 ; Évangélatou-Notara, *Σημειώματα*, p. 118, 217 ; M. Vogel, V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig 1909, p. 263 ; D. Bianconi, Età comnena e cultura scritta. Materiali e considerazioni alle origini di una ricerca, dans *The Legacy of Bernard de Montfaucon* (cité n. 82), p. 75-96, ici p. 92.

85. Kallinikos n'est pas le seul scribe du codex. D'après E. D. Kakoulidi, Ἡ βιβλιοθήκη τῆς μονῆς Προδρόμου Πέτρας στὴν Κωνσταντινούπολη, *Ἑλληνικά* 21, 1968, p. 1-39, ici p. 8 nº 5, 16, les fol. 1-7, sur papier, ont été copiés par une main différente. Quant au volume ancien, copié en « écriture perlée », la pl. 64 de Lake (I 36, fol. 23) montre une écriture grande et ronde qui est différente de celle des pl. 65 (fol. 119) et 76 (colophon), plus petite et agitée, qui est celle de Kallinikos, d'après Lake. Autre exemple de sa main dans L. Politis, *Ὁδηγὸς καταλόγου χειρογράφων*, Athènes 1961, p. 122, Eik. 9. Copié sur parchemin, le volume mesure 250 × 200 mm, il comporte 224 folios à 2 colonnes et 22 lignes. Cf. Évangélatou-Notara, *Σημειώματα*, p. 59, 155, 226. Le ms. a été utilisé par les éditeurs du *Prophetologium*. 5, *Lectiones Sabbati Sancti*, éd. C. Høeg et G. Zuntz, Copenhague 1962 (Monumenta musicae byzantinae. Lectionaria 1, 5).

86. Kakoulidi, Ἡ βιβλιοθήκη (cité note précédente), p. 8.

87. Lake III 108 (pl. 185-186) ; Kakoulidi, Ἡ βιβλιοθήκη (cité n. 85), p. 17 ; Janin, *La géographie ecclésiastique* (cité n. 16), p. 426.

88. A. Cataldi Palau, Deux manuscrits de Ménées du monastère du Prodrome de Pétra et le groupe de Kokkinobaphos, dans *The Legacy of Bernard de Montfaucon* (cité n. 82), p. 107-132, ici p. 108-118, qui n'a pas tenu compte du témoignage du *Panteleimonos* 27, dont la date repousserait la fondation du monastère à 1071 ou ferait des événements de l'époque du patriarche Nicolas une refondation. Le rapport de Jean Mauropous avec Pétra est fondé sur le titre (détaillé mais tardif) de l'éloge du fondateur de Pétra, Baras, conservé dans le manuscrit *Lesbos, Mone Leimonos* 43 (fin du xiiie siècle), fol. 248 : Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ ἀρχιδιακόνου τῆς καθ' ἡμᾶς ταύτης σεβασμίας μονῆς τῆς εἰς ὄνομα τιμωμένης τοῦ τιμίου ἐνδόξου προφήτου Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ Ἰωάννους καὶ Πέτρας ἐπικεκλημένης, Μαυροπόδου,

du *Par. gr.* 1617 (un ménée des mois de mars à août, copié le 10 janvier 1071 par le hiéromoine Cyrille[89]) et de l'*EBE* 20 (copié le 20 septembre de la même année), remplit néanmoins la charge d'higoumène. En 1071, nous trouvons un Nicolas à la tête de la Grande Lavra de Saint-Athanase, tandis qu'en 1076 et 1080 sont attestés deux autres higoumènes Nicolas à Xénophon et à Iviron[90]. Par conséquent, malgré certaines similarités dans la production de ces trois manuscrits[91], il semble bien hasardeux de placer le travail du moine-notaire Kallinikos dans le contexte du monastère de Pétra.

Il nous faut encore citer deux cas de notaires-moines sur lesquels l'unique information dont nous disposons est tirée d'un colophon en mauvais état de conservation. Le premier cas nous est proposé par un codex doublement important pour l'histoire des textes classiques et de l'écriture grecque, le *Vat. gr.* 65 (daté de 1063[92]), qui est à la tête d'une branche de la tradition manuscrite d'Isocrate[93]. Le colophon nous indique que son copiste est Théodore, notaire impérial et *hypatos*, et, d'après la transcription de Lake, suivie par Flôrentia Évangélatou-Notara, qu'il aurait pu réaliser son travail dans un monastère Saint-Méthode[94]. Nous serions une fois encore face à un cas de notaire actif dans un monastère, mais, en réalité, on lit dans le colophon, non pas τοῦ ἁγίου Μεθοδείου mais τοῦ ἁγίου Μάρκου. Il s'agit de la mention de la fête du 25 avril, jour où s'acheva la copie, et non d'un monastère[95].

ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον καὶ θεοφόρον πατέρα ἡμῶν Βάραν. D'autre part, nous conservons une lettre de Psellos adressée à un père spirituel identifié à Mauropous, où le rapport de celui-ci avec Pétra semble certain : γένοιτό σοι ἡ Πέτρα, τιμιώτατε πάτερ, χωρίον ἐρίβωλον καὶ ἄρουρα πίειρα. Cf. P. Canart, Nouveaux inédits de Michel Psellos, *REB* 25, 1967, p. 43-60, ici p. 54 (nº 6).

89. Lake V 176 (pl. 301, 310) et Vogel, Gardthausen, *Die griechischen Schreiber* (cité n. 84), p. 239 ; Kakoulidi, Ἡ βιβλιοθήκη (cité n. 85), p. 34 ; *RGK* II 309. Cyrille a, encore une fois, une « écriture perlée » légère et élancée, très personnalisée.

90. Ils ne sont pas les seuls : il y a d'autres higoumènes Nicolas dans des monastères plus modestes. Cf. *Prosopography of the Byzantine World* (http://www.pbw.kcl.ac.uk/).

91. Les textes sont complémentaires et les dimensions semblables : *Athen. EBE gr.* 20 : 250 × 200 mm ; *Pantel.* 27 : 275 × 205 mm ; *Par. gr.* 1617 : 250 × 195 mm.

92. Vogel, Gardthausen, *Die griechischen Schreiber* (cité n. 84), p. 140 ; *RGK* III 219.

93. Voir les diverses études réunies dans *Studi sulla tradizione del testo di Isocrate*, Florence 2003 (Studi e Testi per il Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini 12) ; M. Menchelli, Il notaio Teodoro e l'*Argumentum* dell'*Evagora* tra gli scolî del Vat. gr. 65 (Λ). Estratti da un commentario neoplatonico su vita e opere di Isocrate, *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere la Colombaria* 70, 2005, p. 65-92 ; S. Martinelli Tempesta, La tradizione manoscritta del *Panegirico* di Isocrate. Gli apografi del Vat. gr. 65 (Λ), *Segno e Testo* 5, 2007, p. 173-225.

94. Lake VIII 293, μονη (?) του αγιου Μεθοδειου (?), repris par Évangélatou-Notara, Σημειώματα, p. 57, 219. G. Mercati, P. F. De Cavalieri, *Codices Vaticani Graeci*. 1, *Codices 1-329*, Cité du Vatican 1923, p. 61, lisent τοῦ ἁγ… αρίου. Au début de la l. 4 du colophon, avant τοῦ ἁγίου Μάρκου, il y a un espace vide (suffisant pour quatre caractères) et une ligne oblique que Lake a interprétée comme le trait vertical de μ. On pourrait donc restaurer ἡμέρᾳ.

95. P. M. Pinto, *Per la storia del testo di Isocrate. La testimonianza d'autore*, Bari 2003 (Paradosis 6), p. 43 ; M. Fassino, *L'Encomio di* Elena *e il* Plataico *di Isocrate. Studi sulla tradizione manoscritta e testo critico, con note filologiche al* Plataico, thèse de doctorat, Milan, 2011, p. 25.

Figure 5 - *Neapolitanus* II.C.26, fol. 255v (© Napoli, Biblioteca Nazionale)

Le dernier exemple est tiré du témoignage du *Neap.* II.C.26, un volume en parchemin de grand format qui recueille des Vies de saint[96]. Le colophon (fol. 225v [figure 5]) a été gratté et réécrit mais il semble que ni le texte effacé, ni celui réécrit ne soient de la main du texte, qui utilise une encre marron d'une teinte différente. Entre la fin du texte et la souscription se trouve une note rédigée avec un calame fin et une encre marron qui pourrait être celle du texte inférieur de la souscription. Le texte que l'on peut lire actuellement (l'ensemble, à part quelques accents et esprits, provenant de la réécriture) est le suivant : + ἐτελὴὅθη τῶ παρὸν βιβλίον δἰάχειρὸς ἐμοῦ τοῦ ἀμαρτωλοῦ καὶ ταπεινοῦ ἱερομονάχου Μαλλαχία καὶ ταβουλαρίου τῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας. καὶ οἱ ἀναγυνόσκονταις [εὔ]χαιτε μοι, ἐξ ὅλης ψυχης δια τον κυριον ἐν ἀιτει ͵ςφνγ΄ [6553 = 1045], ἡμέρα παρασκεβη κατα μηνα ἰουλίω ιγ΄, ἡλίου κυκλου εχώντος κ΄, καὶ σελήνης ιβ΄ ἐπιυππατεύωντος φέρωντως ἀρχιερατεὔοντος Ἐλευθερίου βασιλεὔωντος Ἰωάννου [........] ξεἶνου. Nous observons un tel contraste entre le piètre niveau graphique et la sophistication de certains détails textuels qu'il est impossible de croire que le texte soit une invention de celui qui a copié la note. Nous pourrions ainsi admettre, d'une manière générale, l'existence d'un hiéromoine et tabullaire de Sainte-Sophie en 1045, bien que, à cette date, l'empereur ait été Constantin Monomaque, et non Jean, et que l'évêque Éleuthérios nous soit complètement inconnu. La date de 1045 est en accord avec l'écriture calligraphique du codex. Quoi qu'il en soit, si l'information est sûre, nous disposerions d'un cas supplémentaire de moine combinant les tâches de copiste de livres et celles de l'administration, en l'occurrence patriarcale.

La prise d'habit par les membres d'une corporation aussi marquée socialement que celle des notaires doit être comprise comme un cas extrême de sécularisation du monastère byzantin, comme l'était la présence d'eunuques qui paraissait problématique à ceux qui étaient très attachés au modèle traditionnel du monastère[97]. Les cas de notaires-moines que nous connaissons grâce à leur activité en tant que scribes ne sont pas nombreux, mais ils sont les mieux caractérisés dans un contexte de présence massive au sein du monastère de membres de l'administration dont les charges (*grammatikos*, *magistros*) définissent mal le rang et la fonction mais dont nous connaissons l'intense activité dans l'administration monastique grâce aux archives de l'Athos et à d'autres documents du XIᵉ siècle.

96. G. Pierleoni, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae.* 1, Rome 1962, p. 263-265 ; Vogel, Gardthausen, *Die griechischen Schreiber* (cité n. 84), p. 273 ; Lake IX 357 (pl. 660-662) ; Évangélatou-Notara, *Σημειώματα*, p. 87, 129, 206 n. 3. La transcription du colophon donnée par Lake est si fantaisiste qu'elle ne s'explique que par une confusion partielle avec un autre manuscrit. Je remercie Felicia Toscano et le service de reproduction de la Biblioteca Nazionale di Napoli de m'avoir procuré cette image.

97. Un cas assez connu est celui du *mégas droungarios* Stéphanos, devenu le moine Syméon, et des problèmes soulevés par sa présence et celle de ses amis eunuques au Mont Athos : R. Morris, Symeon the Sanctified and the Re-Foundation of Xenophon, *GRBS* 33, 2009, p. 133-147. Michel Attaleiatès préfère que les moines du Panoiktirmon ne soient pas des « barbus » et cette préférence s'accorde avec l'origine administrative des membres de la communauté. Voir S. Tougher, 'The Angelic Life:' Monasteries for Eunuchs, dans *Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman*, éd. E. Jeffreys, Cambridge 2006, p. 238-252, ici p. 244-247.

Les données rassemblées dans ces pages ainsi que l'interprétation que nous leur avons apportée mettent en lumière, à nos yeux, un phénomène historique que Michel Kaplan et d'autres historiens ont abordé à partir d'éléments de nature différente. L'intégration à la vie monastique de notaires qui ajoutaient à leurs activités la copie de livres est un aspect parmi d'autres de la sécularisation du monachisme. C'est ainsi l'occasion, une fois encore, de montrer que la bonne compréhension des témoignages écrits ne peut se passer de la réflexion sur leur contexte historique.

Inmaculada Pérez Martín
Instituto de Lenguas y Culturas
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Abréviations

Évangélatou-Notara, *Σημειώματα*

F. Évangélatou-Notara, *Σημειώματα Ἑλληνικῶν κωδίκων ὡς πηγὴ διὰ τὴν ἔρευναν τοῦ οἰκονομικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου τοῦ Βυζαντίου ἀπὸ τοῦ 9ου αἰῶνος μέχρι τοῦ ἔτους 1204*, Athènes 1982

Gautier, La Diataxis

P. Gautier, La Diataxis de Michel Attaliate, *REB* 39, 1981, p. 5-143

Lake

Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200, éd. K. Lake, S. Lake, 10 vol., Boston 1934-1945 (Monumenta palaeographica vetera. First Series)

Lemerle, *Cinq études*

P. Lemerle, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977 (Le monde byzantin)

RGK

Repertorium der griechischen Kopisten, 800-1600, éd. E. Gamillscheg *et al.*, Vienne 1981-1997 (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik 3)

Des pères et des fils. Note de numismatique sicilienne pour servir à l'histoire du règne de Constantin IV

Vivien Prigent

On ne fera point mourir les pères pour les enfants,
et l'on ne fera point mourir les enfants pour les pères ;
mais on fera mourir chacun pour son péché.
2 *Rois* 14.6

J'aimerais ici aborder trois problèmes, d'importance inégale, mais que je crois liés : la composition d'un trésor découvert à Syracuse, le problème des monnaies attribuées à l'usurpateur Mézézios et la chronologie du « premier siège de Constantinople » par les armées du califat.

Le dépôt qui m'intéresse fut découvert en 1964 à Syracuse sur un chantier, au 1, Corso Gelone. Comme on va le voir, il pose *a priori* d'importants problèmes. Cent-dix-neuf des quelque sept cents monnaies initialement trouvées ont été déposées au médaillier de la Surintendance et brièvement décrites en cette occasion par Maria Teresa Currò Pisanò[1]. Les descriptions ultérieures ont longtemps présenté le dépôt comme comprenant exclusivement des espèces frappées à Syracuse, pour 103 d'entre elles sous Constant II durant les années 661-668, le reste (16 monnaies) sous Constantin IV, antérieurement à 674[2].

Les indications données par la description initiale de Maria Teresa Currò Pisanò, fondée sur le catalogue pionnier de Warwick Wroth[3], permettaient toutefois de nuancer cette image à condition de retracer l'évolution des classifications monétaires jusqu'aux propositions des catalogues modernes. En se fondant sur

1. M. T. Currò Pisanò, Vita dei Medaglieri. Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Orientale, *Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica* 9-11, 1962-1964, p. 253-264, ici p. 262-263. Dans tout ce qui suit, il ne faut pas oublier qu'il demeurera toujours la possibilité que certains des types monétaires présents dans le trésor ne soient pas représentés dans la partie du dépôt qui trouva le chemin du médailler.

2. G. Guzzetta, La circolazione monetaria in Sicilia dal iv al viii secolo d.C., *Bollettino di Numismatica* 25, 1995, p. 7-30, ici p. 12 ; Id., Appunti di circolazione monetaria nella Sicilia orientale bizantina, dans *La Sicilia rupestre nel contesto delle civiltà mediterranee*, éd. C. D. Fonseca, Galatina 1986, p. 121-133, ici p. 124-125 ; A. M. Fallico, G. Guzzetta, Recenti apporti alle testimonianze sugli abitati della Sicilia orientale, dans *Byzantino-Sicula IV*, Palerme 2002 (Quaderni dell'Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici 15), p. 687-744, ici p. 722.

3. Cité *BMC.*

le travail de Wolfgang Hahn, cette étude amenait à restituer à Constantinople les monnaies au nom de Constant II[4]. Pour le règne de Constantin IV également, quatre *solidi* revenaient à l'atelier central[5], tandis que les monnaies siciliennes auraient été émises en 674-675[6]. Enfin, information essentielle, deux *solidi* devaient être réattribués, passant de Constantin IV à l'usurpateur Mézézios[7] qui prit le pouvoir au lendemain de l'assassinat de Constant II à Syracuse[8]. Dans ce cas précis, on ne peut toutefois se fonder sur le catalogue de Wolfgang Hahn, celui-ci ayant contesté l'existence des frappes de Mézézios et attribué ces espèces à Constantin IV[9]. Toutefois, tant Cécile Morrisson que Philip Grierson ont ultérieurement apporté des éléments permettant de rejeter les doutes du savant autrichien et l'existence d'émissions de Mézézios est à présent communément acceptée[10].

Récemment, Giuseppe Guzzetta a donné une description nouvelle du trésor du Corso Gelone fondée sur une étude directe du matériel[11]. Même si les types précis ne sont pas donnés, l'association des descriptions et des datations proposées permet d'établir des correspondances avec le catalogue de Dumbarton Oaks auquel il se réfère[12]. Ces nouvelles informations modifient sensiblement l'image que l'on pouvait se faire de la composition du trésor. On trouvera ci-dessous les deux séries d'informations.

Reconstruction de Giuseppe Guzzetta			Reconstruction d'après Currò Pisanò		
Constant II					
Constantinople	100 *sol.*	661-663	103 *sol.*	*MIB* 31-38	662-667
Sicile	3 *sol.*	661-668			
Mézézios					
Sicile			2 *sol.*	*MIB* 9	668
Constantin IV					
Constantinople	4 *sol.*	sept.-nov. 668	4 *sol.*	*MIB* 1B	sept.-nov. 668
Sicile	10 *sol.*	668-673	10 *sol.*	*MIB* 31	674-675
Carthage	2 *sol.*	681-685			

4. L'information donnée par Currò Pisanò (*BMC* 31) renvoie au nº 31 du classement offert par Wolfgang Hahn dans *MIB*, mais il vaut mieux admettre ici de façon très large le type iconographique qui englobe les types 31-38.
5. *BMC* 49 = *MIB* 1B.
6. *BMC* 52 = *MIB* 31.
7. *BMC* 54 = *MIB* 9.
8. Pour l'usurpateur, voir *PmbZ*, nº 6476. Je reviendrai ici même longuement sur le problème de la chronologie de sa révolte.
9. W. Hahn, *Mezezius in peccato suo interiit*. Kritische Betrachtungen zu einem Neuling in der Münzreihe der byzantinischen Kaiser, *JÖB* 29, 1980, p. 61-70.
10. Voir plus avant.
11. G. Guzzetta, Moneta locale e moneta metropolitana nella Sicilia bizantina, dans *Bisanzio e le periferie dell'Impero. Atti del Convegno Internazionale, Catania, 2007*, éd. R. Gentile Messina, Rome 2011, p. 125-144, ici p. 136. On attend évidemment avec impatience le catalogue annoncé en cette occasion.
12. *DOC*, II.

On le voit, la description que donne à présent Giuseppe Guzzetta de la composition du trésor est sensiblement différente, avec l'apparition de monnaies siciliennes pour Constant II et trois ateliers représentés (Constantinople, Sicile, Carthage) au lieu d'un. Par ailleurs, les rythmes d'accumulation sont nettement distincts, de même que les césures, et la fermeture du trésor se trouve repoussée au lendemain de la déposition des deux frères de Constantin IV. Enfin, fait essentiel, les monnaies de Mézézios disparaissent.

L'apparition des monnaies siciliennes de Constant II ne pose pas de problème, car, les différences étant subtiles avec les frappes de la capitale, le recours au catalogue de Warwick Wroth pouvait aisément induire en erreur. Quant à la différence de chronologie des frappes constantinopolitaines de Constant II, elle tient ici uniquement à la différence des ouvrages de référence utilisés. Giuseppe Guzzetta identifie 100 *solidi* constantinopolitains émis entre 661 et 663, ce qui revient à évoquer des *DOC*, 30c. Toutefois cette émission est placée à une date légèrement postérieure par Wolfgang Hahn (662-667 au lieu de 661-663). *A priori*, leur présence en masse dans le trésor confirmerait les positions du savant autrichien, puisque l'on s'expliquerait mal la présence d'un noyau massif d'espèces frappées à la veille de l'arrivée en Sicile de Constant II, suivie d'une lacune complète de frappes constantinopolitaines (et presque de frappes tout court) durant le séjour de l'empereur en Sicile. Ceci d'autant plus qu'il est très probable qu'une délégation de l'atelier central ait accompagné l'empereur dans l'île[13]. On notera quoi qu'il en soit la faible présence des monnaies insulaires qui concorde avec l'affaissement de la production de l'atelier local lors du séjour de l'empereur.

Le règne de Constantin IV présente un problème difficile à résoudre, qui touche à l'identification des ateliers et à la chronologie du trésor (rythme d'accumulation et date de dépôt).

Avant de l'aborder, soulignons qu'en ce qui concerne les *solidi* siciliens, les indications de Currò Pisanò renvoyaient à un portrait de Constantin IV présentant une courte barbe, tandis que Guzzetta évoque un type imberbe[14]. La présence effective de la barbe étant difficile à établir[15] sur les exemplaires usés, ce d'autant plus que, dans certains cas, les monnayeurs se contentèrent de « griffonner » des coins

13. Hypothèse déjà formulée par M. F. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300-1450*, Cambridge 1985, p. 421 n. 216 ; J. M. Fagerlie a également souligné la très grande parenté stylistique entre un *solidus* sicilien de type *MIB* 96 (663/4-668) et les émissions contemporaines de Constantinople, l'expliquant par l'activité au sein de l'atelier sicilien d'un graveur venu de Constantinople (J. M. Fagerlie, A Byzantine "Sicilian" Hoard, dans *Near Eastern Numismatics, Iconography and History. Studies in Honor of Georges C. Miles*, éd. D. K. Kouymjian, Beyrouth 1974, p. 175-183, ici p. 179). Une étude de coins en cours montre également que la production d'or de l'atelier de Sicile diminue avec l'arrivée de la cour, ce qui ne peut s'expliquer que dans le cadre de frappes simultanées dans l'île d'une délégation de l'atelier constantinopolitain, car la présence de l'armée et d'une partie de la cour avait bien évidemment un coût très élevé.

14. Les dates fournies amènent au type *DOC*, II, 55, lequel correspond au *MIB* 30.

15. Le modèle imberbe *BMC* 31, est également bien illustrée pl. XXXVII, 9 et il n'y a donc pas de raison de penser que Currò Pisanò ait péché par manque d'informations dans son choix.

« imberbes » pour doter l'empereur de ce signe de maturité[16], il serait difficile de trancher. Néanmoins, Giuseppe Guzzetta a eu l'extrême obligeance de me confirmer l'absence de la barbe, un point essentiel pour la suite. On est donc bien face à une césure dans l'accumulation à partir du milieu des années 670 environ[17].

Venons-en à présent au point problématique. Il concerne l'apparition des monnaies carthaginoises dans la dernière description synthétique offerte. Ces frappes africaines postérieures à la déposition des deux frères de Constantin IV introduisent un nouvel atelier et un nouveau *terminus post quem* (681) qui pose le problème de la césure dans le processus d'accumulation, jusqu'ici continu, entre 673-674 et 681. Mais, au-delà de ces étrangetés, le véritable problème vient de l'extraordinaire différence entre les identifications de Maria Teresa Currò Pisanò et de Giuseppe Guzzetta. La première renvoie à la planche XXXVII, 12 du catalogue du British Museum et sa description, en mettant l'accent sur les moustaches de l'empereur[18], indique bien qu'il ne s'agit pas d'une erreur de citation. On a bien affaire au *BMC* 54, caractérisé par des moustaches surdimensionnées (figure 1), un type qui ne peut correspondre à aucune émission carthaginoise : non seulement l'iconographie n'a rien à voir, mais la seule différence de module est patente (figure 2). Or, la question est d'importance parce que le type *BMC* 54 correspond aux fameuses émissions monétaires au nom de Mézézios[19]. La proposition de Giuseppe Guzzetta fait donc disparaître les frappes de l'usurpateur.



Figure 1 - *BMC*, pl. XXXVII, 12, 54



Figure 2 - *Classical Numismatic Group*, 100-1, 7 octobre 2015, lot 309



Figure 3 - *BMC* 54 (Gemini, LLC, janvier 2006)

16. Voir la note de Philip Grierson à la monnaie *DOC*, II, 56b.
17. Le modèle glabre est daté des années 668-673 (*DOC* et *MIB*). Le modèle barbu menait à 674 (*DOC*) ou 674-675 (*MIB*).
18. Currò Pisanò, Vita dei Medaglieri (cité n. 1), p. 263 : « Costantino IV di prospetto con barba e baffi. » Les « baffi » sont omises des autres descriptions.
19. Voir ci-dessous, p. 593-596. Aucune autre description ne reprend ce détail, si caractéristique des monnaies de Mézézios.

On notera que ceci réglerait *a priori* un point extrêmement problématique : comment ces émissions auront-elles pu circuler parallèlement à celles de Constantin IV pour intégrer le trésor du Corso Gelone ? Aussi « pratique » que soit la disparition des monnaies attribuées à Mézézios, on ne peut écarter à la légère une telle différence d'identification, ce d'autant plus que, comme on vient de le voir, les informations de Currò Pisanò s'avèrent jusqu'ici très fiables pour la reconstruction du dépôt. Personnellement, une telle différence d'identification par deux savants également compétents ne me semble pouvoir s'expliquer que par un problème interne au médaillier, survenu, par exemple, lors du transfert des collections de Piazza Duomo vers le site actuel du Museo Paolo Orsi, événement propice aux confusions[20].

Je voudrais à présent m'arrêter un instant sur les fameuses émissions attribuées à Mézézios et leur implication pour l'interprétation du trésor du Corso Gelone et, plus largement, des troubles civils qui affectèrent la Sicile sous Constantin IV. Comme évoqué brièvement plus haut, la réalité des émissions au nom de Mézézios même a été mise en doute par Wolgang Hahn. Celui-ci considérait comme une forgerie moderne l'unique pièce qu'il connaissait présentant le nom bien lisible de l'usurpateur et qui avait bien évidemment atteint un prix record lors de son passage en salle de vente[21]. Les autres exemplaires de même type iconographique, excessivement rares et qui présentent des légendes difficiles (« Scheinlegende »), étaient selon lui à attribuer à Constantin IV. Elles constitueraient la première émission postérieure à la déposition de ses deux frères par l'empereur, un essai sans lendemain avant la reconduction du fameux type militaire à la lance.

La conviction de Wolgang Hahn reposait sur le fait que le monnayage attribué à Mézézios présente des éléments iconographiques propres au règne de Constantin IV, tout en lui étant nécessairement antérieur[22]. Cécile Morrisson a toutefois souligné que le nom de Mézézios peut également être lu sur la monnaie du British Museum, celle-là même à laquelle renvoie Currò Pisanò à propos du trésor du Corso Gelone. Or cette pièce n'entra pas dans la collection britannique en tant que monnaie de l'usurpateur et donc avec quelque prix extravagant qui pourrait faire soupçonner là aussi l'intervention d'un faussaire[23]. En outre, Philip Grierson a ultérieurement publié un sémisse au nom de Mézézios[24], également entré dans une collection sans avoir été identifié comme tel (et donc sans plus-value commerciale suspecte),

20. On pourrait autrement supposer, puisque les monnaies de Mézézios, n'apparaissent pas dans le catalogue de Dumbarton Oaks, que Giuseppe Guzzetta soit ici remonté à la référence de Currò Pisanò et ait attribué les monnaies à Carthage sur la foi de ce catalogue, utilisant l'absence des coempereurs comme critère de datation ; mais l'hypothèse semble des plus hasardeuses, étant donné sa compétence reconnue. Il faut bien admettre qu'il ait vu les monnaies carthaginoises. Dès lors, il ne reste plus que l'hypothèse d'une erreur de classement survenue entre les deux descriptions pour expliquer le décalage.

21. Le dernier exemplaire proposé à la vente (Gemini, LLC, Auction II, 11 janvier 2006, lot 531) a atteint 50 000 USD (figure 3).

22. Je résume ici les positions exprimées dans Hahn, *Mezezius in peccato suo interiit* (cité n. 9).

23. C. Morrisson, Notes de numismatique byzantine : à propos de quelques ouvrages récents, *RN* 25, 1983, p. 213-226, ici p. 215 n. 8, souligne que Warwick Wroth lui-même déchiffra les lettres qui permettent de recomposer le nom de Mézézios.

24. Ph. Grierson, A Semissis of Mezezius (668-9), *Numismatic Chronicle* 146, 1986, p. 231-232.

achevant de démontrer l'existence de frappes au nom de l'usurpateur[25]. La présence ou non de telles monnaies dans le trésor du Corso Gelone est donc évidemment du plus haut intérêt, non seulement parce qu'elle confirmerait l'existence de ce monnayage en fournissant des monnaies trouvées en contexte archéologique, mais aussi parce qu'elle démontrerait un fait étonnant : la circulation de ces monnaies sous Constantin IV, parallèlement aux émissions de l'empereur légitime. Inutile, je pense, de souligner l'étrangeté du fait.

Toutefois, alors même qu'elle mettait en exergue le témoignage de la monnaie du British Museum, Cécile Morrisson soulignait la force de l'argumentaire iconographique développé par Wolfgang Hahn[26]. Comment admettre en effet que Mézézios ait été à l'origine du type au buste casqué et cuirassé, puisque l'introduction de ce modèle iconographique semble s'expliquer par l'*imitatio Iustiniani* à laquelle s'adonna Constantin IV, désigné ouvertement comme « nouveau Justinien » par la propagande impériale, et qui donna ce nom à son héritier[27]. Rappelons que cette politique s'étendit d'ailleurs jusqu'à la métrologie monétaire elle-même[28]. Confrontée à cette aporie, la grande numismate se résolut à admettre que l'adoption d'un type militaire par Mézézios, ancien comte de l'Opskion, n'était pas « impensable »[29], une concession qui souligne surtout la force de l'argumentaire iconographique développé par Wolfgang Hahn. Mais si l'on accepte l'attribution à Mézézios, le problème n'en devient en fait que plus ardu, puisque nous serions obligés d'admettre que Constantin IV reprit l'iconographie de l'usurpateur, ce qui serait encore plus déroutant. Et ce, en outre, non pas après l'avoir éliminé, mais d'emblée, puisque les premières émissions de bronze de Constantinople adoptent immédiatement cette iconographie[30]. On se heurte donc à un problème apparemment insoluble : l'argumentaire iconographique de Wolfgang Hahn est imparable et pourtant l'existence des monnaies au nom de Mézézios ne peut plus être mise en doute.

25. Comme mentionné n. 21, un nouvel exemplaire parfaitement lisible est passé il y a dix ans en vente aux enchères. Toutefois, pour tous les exemplaires « modernes », le soupçon de forgerie soulevé par Wolfgang Hahn peut légitimement être avancé. Réfléchir sur les monnaies anciennement entrées dans les collections et qui n'avaient pas été identifiées avec ces émissions à la valeur exceptionnelle est donc un gage de sécurité.

26. Outre Morrisson, Notes de numismatique (cité n. 23).

27. Voir notamment les réflexions de J. Haldon, Constantine or Justinian? Crisis and Identity in Imperial Propaganda in the Seventh Century, dans *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, éd. P. Magdalino, Londres 1994 (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 2), p. 95-107, et M. T. G. Humphreys, *Law, Power, and Imperial Ideology in the Iconoclast Era: c. 680-850*, Oxford 2015 (Oxford Studies in Byzantium), p. 40-43. Pour ces habitudes onomastiques assimilant un empereur à l'un de ses prédécesseurs, voir la belle étude de D. Feissel, Trois notes sur l'empereur Maurice, *TM* 16 (*Mélanges Cécile Morrisson*), 2011, p. 253-272, ici p. 267-272.

28. *MIB*, p. 157-159.

29. C. Morrisson, Byzance au viie siècle : le témoignage de la numismatique, dans *Byzance : hommage à André N. Stratos*, Athènes 1986, t. 1, p. 149-163, ici p. 154-155 et n. 155. Je suis moins convaincu par l'identification du costume avec le *paludamentum* plutôt qu'avec une cuirasse, mais cela ne change pas le fond du problème.

30. *MIB* 77. Le seul détail différent étant la présence du bouclier ou « manteau de hussard » présent sur l'épaule gauche du souverain.

À ce stade, j'aimerais donc introduire une hypothèse alternative pour rendre compte de la difficulté en rappelant que l'on sait depuis peu que la Sicile fut également le théâtre, sous le règne de Constantin IV, d'une usurpation menée par le fils de Mézézios, nommé Jean[31]. Attribuer les monnaies au nom de Mézézios au fils expliquerait parfaitement qu'il ait pu copier les modèles déjà bien établis de Constantin IV. Serait-il si étonnant que le fils ait tenté l'aventure en assumant le nom de son père qui régna effectivement en Sicile avec l'accord de l'élite locale et défendit probablement l'île avec succès contre une invasion musulmane[32] ? Le nom de Mézézios semble d'ailleurs avoir eu une valeur qui nous échappe, puisque, à la différence d'Apsimar, de Vardanès ou de Conon l'Isaurien[33], le général arménien ne jugea pas bon de se doter d'un nom de règne plus « romain »[34]. Que le fils ait repris le nom de règne du père expliquerait d'ailleurs au mieux non seulement que Jean soit inconnu des sources écrites, à l'exception de la *Chronique de Michel le Syrien*[35],

31. V. Prigent, La Sicile de Constant II : l'apport des sources sigillographiques, dans *La Sicile byzantine de Byzance à l'Islam*, éd. A. Nef et V. Prigent, Paris 2010 (De l'archéologie à l'histoire), p. 157-287, ici p. 175-184. Sur la chronologie et les liens entre ces événements et les tentatives califales pour s'emparer de Constantinople, voir également Jankowiak, The First Arab Siege, p. 309-314. Il me semble essentiel de souligner que ce n'est pas l'édition du sceau en elle-même qui est importante, mais sa présence en Sicile. Je reviens très largement sur la question du siège plus avant.

32. Je rappelle que Mézézios ne participa apparemment pas à l'assassinat de l'empereur. L'événement laissa dans le désarroi la cour installée à Syracuse. Seule une version de la *Chronographie* de Théophane attribue un rôle plus actif à ce général arménien, sans doute comte de l'Opsikion (Prigent, La Sicile de Constant II [cité note précédente], p. 166-175). Voir l'apparat critique dans Théophane le Confesseur, *Chronographie*, éd. C. de Boor, *Theophanis Chronographia*, t. 1, Leipzig 1883, p. 352, *annus mundi* 6160 : Τοῦ δὲ βασιλέως Κώνσταντος ἐν Σικελίᾳ ὄντος ἐπανέστη αὐτῷ Μιζίζιος μετὰ ἑτέρων ἐν τῷ λουτρῷ καὶ ἐθανάτωσαν αὐτόν. Ἠμύνατο δὲ ὁ βασιλεὺς τὸν Μιζίζιον καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ τοὺς τοῦτο τετολμηκότας καὶ ἀπεκεφάλισεν αὐτούς. Ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰουστινιανὸν τὸν πατρίκιον, τὸν πατέρα Γερμανοῦ τοῦ γενομένου πατριάρχου, τὸν δὲ Γερμανὸν τραχύτερον ὄντα εὐνούχισεν (« L'empereur Constant se trouvant en Sicile, Mézézios se rebella contre lui avec d'autres dans le bain et ils le tuèrent. L'empereur châtia Mézézios et ceux qui avaient partagé son audace en cela et les décapita, et il en fit de même avec le patrice Justinien, le père de Germain le futur patriarche ; et il castra Germain bien que sa voix eût déjà mué »). Je verrais volontiers dans cette version des faits qui charge le rebelle et les dignitaires installés en Sicile un reflet de la propagande officielle visant à légitimer Constantin IV. Je demeure en effet d'avis que ce fut l'entourage de Constantin IV, évidemment avec des intelligences à la cour de Constant II et pas nécessairement avec l'accord de son candidat au trône, qui fit assassiner l'empereur pour promouvoir l'avènement de son fils et l'abandon de sa politique occidentale. Pour ce qui est de l'invasion musulmane, voir Prigent, La Sicile de Constant II, *op. cit.*, p. 181-182. Je n'y insiste pas trop car il est possible que cette attaque ait été lancée du temps de Jean. Cette solution est même sans doute meilleure, puisqu'elle rend sa cohérence au témoignage du *Liber pontificalis*. Elle ne contredit pas les informations issues des sources orientales que Jankowiak, The First Arab Siege, p. 313-314, présente avec clarté.

33. Respectivement empereurs sous les noms de Tibère III, Philippikos et Léon III.

34. Ce même nom est à la base des tentatives pour faire de Mézézios un représentant de la grande famille des Gnuni, et là résidait peut-être la raison de l'obstination du rebelle à l'arborer.

35. *Chronique de Michel le Syrien*, p. 455. Il est clairement distinct de son père mentionné plus haut, p. 451.

mais aussi que la chronologie de l'usurpation de Mézézios et de sa répression soit aussi embrouillée, la double rébellion se compliquant pour les chroniqueurs d'une homonymie entre les usurpateurs[36]. Bien entendu, ce dernier point est hypothétique, mais cette hypothèse me semble la seule à permettre de surmonter l'aporie numismatique et historique à laquelle nous sommes confrontés. Elle permet en outre de régler un second point extrêmement problématique : la chronologie du trésor du Corso Gelone. On l'a vu, le dépôt associe des frappes au nom de Constantin IV aux frappes de l'usurpateur. Si les monnaies reviennent au père, on doit expliquer comment elles circulèrent en parallèle aux frappes officielles ; si l'on transfère les frappes au fils, non seulement le problème du costume disparaît, mais l'on a classiquement un trésor se clôturant avec les frappes d'un rebelle, les émissions au nom de Constantin IV étant antérieures au second soulèvement. En l'état de nos connaissances, nous devons choisir entre deux maux et la réattribution me semble de très loin le moindre. Nous verrons ultérieurement qu'il est également possible que Jean ait été d'emblée associé au pouvoir de son père, ce qui était d'ailleurs de bonne politique, puisque seule cette lecture des faits permet de donner sens à la légende de revers de la monnaie.

Avant d'aller plus loin sur ce point, je rappelle brièvement les données disponibles pour reconstruire les événements politiques en Sicile. Les sources orientales, grecque et syriaques, et le *Liber pontificalis* présentent deux versions contradictoires de la répression de la révolte de Mézézios : dans un cas, par les forces orientales menées par Constantin IV ; dans l'autre, par l'armée d'Italie[37]. En outre, dans la source romaine, la répression de la révolte de Mézézios est placée sous le pontificat d'Adéodat II (11 avril 672-17 juin 676), alors que le récit du pontificat de Vitalien (30 juillet 657-27 janvier 672), sous lequel se place l'événement, ne contient qu'une mention lapidaire de l'assassinat de Constant II[38]. Par ailleurs, une lettre que Constantin IV adressa au pape Donus, dans le cadre de la préparation du IIIe concile œcuménique de Constantinople, loue le pape Vitalien pour son aide contre « les tyrans » qui s'opposèrent à son pouvoir[39]. Enfin, la *Chronique de Michel le Syrien*, seule source littéraire à mentionner Jean, fils de Mézézios, attribue une durée de sept mois à sa révolte[40].

Dans un article antérieur, j'avais donc proposé, en me fondant sur la découverte en Sicile d'une bulle de plomb portant le nom du patrice Jean, fils de Mézézios, la reconstruction suivante. La Sicile connut deux révoltes successives, celle de

36. Voir la présentation du problème dans Prigent, La Sicile de Constant II (cité n. 31).

37. Ce problème inspira un article dès 1908 : E. W. Brooks, The Sicilian Expedition of Constantine IV, *BZ* 17, 1908, p. 455-459.

38. *Liber Pontificalis*, éd. L. Duchesne, t. 1, Paris 1886, p. 344, IV, l. 6-7.

39. *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*, éd. R. Riedinger, Berlin 1990-1992 (Acta Conciliorum oecumenicorum. Series secunda 2/1-2), p. 9 : Ἀλλ' ἡμεῖς τοῦτο οὐ κατεδεξάμεθα, τουτέστι τὸ ἐκβληθῆναι τὸν αὐτον Βιταλίανον ἐκ τῶν διπτύχων, τοῦτο μὲν ὡς πᾶσαν ἰσότητα τηροῦντες καὶ τοὺς ἀμφοτέρους ὀρθοδόξους ἔχοντες, τοῦτο δὲ καὶ διὰ τὴν προσαχθεῖσαν ἡμῖν ἀγάπην παρὰ τοῦ αὐτοῦ Βιταλιανοῦ ἐν ζωῇ αὐτοῦ τῆς κινήσεως τῶν ἡμετέρων τυράννων.

40. *Chronique de Michel le Syrien*, p. 455 : « À cette époque, Iwannis, fils de Mīzīzi, se souleva contre Constantinus. Il était déjà en révolte depuis sept mois quand l'empereur marcha contre lui et le tua, en Sicile même. »

Mézézios et celle de son fils, Jean. En l'absence de toute autre usurpation connue contre Constantin IV sous Vitalien, le pluriel de la lettre renverrait à nos deux rebelles siciliens. Ce double soulèvement expliquerait le dédoublement du récit de la répression. Que le récit unique de révolte dans le *Liber pontificalis* soit placé sous Adéodat II indiquerait que la seconde révolte, si elle commença bien sous Vitalien, aurait pris fin sous son successeur. La révolte de Jean, fils de Mézézios, se serait donc déroulée de part et d'autre du 27 janvier 672, date de la mort du pape Vitalien, ou au moins lors de la vacance entre les deux pontificats[41]. L'absence de récit de la révolte de Mézézios père dans le *Liber pontificalis* pourrait s'expliquer par le caractère tronqué de la vie de Vitalien[42], les dernières années n'étant nullement évoquées. Un schisme prévalait alors avec Constantinople[43] et les rédacteurs du *Liber pontificalis*, actifs vers la fin du VIIe siècle[44], passèrent sans doute sous silence la période. J'avais ensuite proposé que la répression de la révolte de Mézézios père corresponde au récit du *Liber pontificalis*, sur la foi de la mention de la présence d'éléments de l'armée d'Orient en Sicile et surtout parce que les forces de Constantin IV se trouvaient alors bloquées en Orient en raison de l'attaque musulmane contre Constantinople. Ce dernier point n'était toutefois pas entièrement satisfaisant, puisque l'on n'avait plus une simple omission dans la vie de Vitalien, liée aux modalités de sa rédaction, mais une véritable confusion entre les deux révoltes, la répression du père étant relatée sur un créneau chronologique occupé par la révolte du fils. Trois études récentes prennent des positions différentes sur cette question et m'amènent à reformuler mes propres conclusions.

Dans son ouvrage de 2010, James Howard-Johnston se fonde sur le *Liber pontificalis* et admet que Mézézios ait pu contrôler la Sicile jusqu'en 672, sa répression, effectuée par les forces occidentales, étant alors bien datée du pontificat d'Adéodat II[45]. Cette reconstruction, qui ne bénéficiait pas de la mise en évidence de la rébellion de Jean, pose, à juste titre, le problème de la durée de la révolte de Mézézios après la mort de Constant II en juillet 668[46]. En effet, on postule généralement que celle-ci dura sept mois sur la foi du témoignage de Michel le Syrien, mais dans le passage en question ce dernier parle explicitement de Jean et non de son père[47].

41. La structure du *Liber pontificalis* oblige à placer les événements sous un pontificat précis, ce qui peut poser des problèmes lors des longues vacances et conduire à placer un événement sous un pontificat en quelque sorte encore « à venir ». Cette dernière possibilité n'était pas évoquée dans mon article.

42. Le caractère extrêmement hostile à Constant II de cette biographie pourrait expliquer que le texte ait été émendé du récit des années cruciales de l'usurpation, après que, sous Constantin IV, la cour a renoué son alliance avec la papauté. On va revenir plus avant sur ces questions.

43. Jankowiak, The First Arab Siege, p. 283-285.

44. *Liber pontificalis* (cité n. 38), t. 1, p. CCXXXII-CCXXXIII. La vie de Vitalien appartient à un groupe rédigé, ou re-rédigé, peu après 687.

45. J. Howard-Johnston, *Witnesses to a World in Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century*, Oxford 2010, p. 492 : « The second task proved more difficult. Constantine deputed it to his commanders in the west, who were only able to capture and execute the pretender in 672, after regrouping and launching a concerted attack on Syracuse. »

46. Jankowiak, The First Arab Siege, p. 307, réhabilite avec force cette date.

47. Voir ce texte de Michel le Syrien ci-dessus, n. 40.

Marek Jankowiak, qui a également dédié plusieurs pages aux affaires siciliennes dans son monumental article sur le siège de Constantinople par Yazīd ibn Muʿāwiya, se rallie également à l'idée d'une longue révolte de Mézézios et accepte ici la position de James Howard-Johnston[48]. De fait, même en faisant abstraction de la description des événements dans le *Liber pontificalis*[49], dans la reconstruction des événements militaires proposée par ce chercheur, Mézézios ne saurait avoir été éliminé avant l'été 670 au plus tôt. En effet, Marek Jankowiak réattribue la répression contre Mézézios père aux forces orientales de Constantin IV sur la foi des chroniques mozarabes[50], un point sur lequel je le suivrai à présent volontiers[51]. Or, dans son modèle, les forces arabes étant censées être actives autour de Constantinople jusqu'à une date avancée dans l'année 669, la flotte envoyée par l'empereur contre la Sicile ne pourrait avoir quitté Constantinople avant le printemps 670 au plus tôt[52].

48. Jankowiak, The First Arab Siege, p. 311 : « His revolt does not necessarily need to have been short-lived: the narrative of the life of Adeodatus, although biased, can perhaps be trusted for the date of the fall of Mezezios, around 672, a hypothesis supported by the sudden appearance of the Byzantine fleet in the war against the Arabs around that time, which suggests that Constantine IV did not control it before that date. » Je peine à suivre l'auteur sur ce dernier point, puisque la flotte impériale semble avoir quitté la Sicile sous le contrôle du patrice Severus du vivant de Mézézios comme il l'expose lui-même immédiatement après. Le même auteur prend plus de distance avec la chronologie du *Liber pontificalis* dans sa chronologie finale (p. 318) mais la logique interne de sa reconstruction le pousse, comme on va le voir, à admettre une date basse pour la répression.

49. Je rappelle que la révolte et la répression sont placées sous le pontificat d'Adéodat (672-676).

50. Jankowiak, The First Arab Siege, p. 310, en revient donc à une position hybride : chronologie fondée sur le *Liber pontificalis*, mais intervention des armées d'Orient. La *Chronica muzarabica* (*Corpus scriptorum Muzarabicorum*, éd. J. Gil, Madrid 1973, t. 1, p. 25, par. 24) relate : *Hic aput Siracusam audiens seditione suorum occisum patrem, cum classe qua potuit palatium petit et tronum gloriose triumphando conscendit.* La référence à la flotte réunie pour se porter contre le « palais » rend en effet nécessaire d'admettre que Constantin IV ne marche pas ici contre Constantinople, à moins d'admettre qu'à la mort de son père, il se trouvait hors de la capitale orientale, mais nous n'avons aucun élément en ce sens. En revanche, je ne peux me rallier à l'argument selon lequel l'envoi à Constantinople des victimes de la répression démontre l'intervention des forces orientales en Sicile. Les généraux de l'armée d'Italie pouvaient parfaitement envoyer vers l'Orient leurs prisonniers (Jankowiak, The First Arab Siege, p. 311 : « The intervention of troops from Constantinople is hinted at by the mention of the deportation of the mutilated supporters of Mezezios to the Byzantine capital »). Le même auteur met également l'exploit d'ingénierie par lequel Constantin IV fit passer sa flotte de Marmara en Méditerranée par la terre ferme en relation avec la nécessité d'aller réprimer la révolte de Mézézios, hypothèse séduisante, mais qu'en l'absence de toutes informations sur le sens du passage et sa date, on ne peut réellement exploiter.

51. Voir ci-dessus, p. 596. La *Chronique de Michel le Syrien*, p. 45, mentionne aussi que, au tout début de son règne, Constantin IV partit avec ses frères « en Gaule et en Italie, et [qu']ils soumirent tous les peuples de la contrée occidentale », formule qui pourrait renvoyer confusément à l'expédition punitive.

52. Voir dans Jankowiak, The First Arab Siege, la chronologie présentée p. 318 qui indique « between 669 and 672 Sicilian expedition of Constantine IV, fall of Mezezios », mais également « 668, spring-late 669? the army of Yazīd plunders the region of Constantinople ». Le point d'interrogation se comprend en lisant p. 316 : « Meanwhile the Arab army roamed around Constantinople for another year or so, impeding communication with Rome until the death of Thomas in November 669. » Si l'armée arabe est active aussi tard dans l'année 669

Enfin, Federico Montinaro a également proposé des réflexions sur plusieurs bulles de plomb susceptibles d'avoir un impact sur la discussion. Se fondant sur l'examen des portraits impériaux présents sur les bulles de commerciaires, Montinaro attire l'attention sur le fait que, pour la dernière phase du règne de Constant II, on ne trouve que des représentations montrant l'empereur coiffé de la couronne. Pourtant, les émissions de Constantinople présentent dans les années 660 une iconographie de l'empereur casqué. Selon cet auteur, l'absence de représentations casquées de Constant II s'expliquerait ainsi : « Ces *boullotèria* ont été sans aucun doute produits en Occident, où le casque manque dans la plupart des émissions. Ici, son introduction sur la monnaie est un fait tardif et éphémère, en tout cas impossible à dater avec certitude. Or l'alignement sur le type iconographique des ateliers occidentaux […] s'observe sur quelques sceaux des premières années de Constantin IV sous qui le type militaire finit clairement par l'emporter. Ce lien évident et continu avec les modèles occidentaux sous Constant II et au début du règne de Constantin IV serait à mettre en rapport avec l'installation du premier en Italie en 663 et avec le séjour du second en Occident[53]. » Ces bulles « offrent ainsi un témoignage indépendant de l'expédition italienne de Constantin IV, au début de son règne »[54]. Ce séjour de Constantin IV aurait perduré jusqu'en 673-674, date à laquelle les ateliers occidentaux adoptent le type militaire. Là encore, à la façon de James Howard-Johnston, on fait idéalement durer la révolte de Mézézios jusqu'au pontificat d'Adéodat[55]. Ainsi, les commerciaires, fonctionnaires centraux bien que gérant des activités en province, auraient sans doute été présents en Occident aux côtés de l'empereur, ce qui expliquerait le « style occidental » de leurs matrices. Mais au-delà, il en aurait été de même pour les bulles des premiers commerciaires de Constantin IV, ce qui s'expliquerait par un long séjour de l'empereur en Occident, les matrices en question étant datées de l'automne 668-printemps 674. Les premières matrices orientales, témoins du retour de l'empereur en Orient, ont pour *terminus post quem* mars 674[56].

Telles quelles, ces reconstructions ne me satisfont pas, ce d'autant plus qu'elles laissent toutes pendant le problème de la chronologie de la révolte de Jean et de la présentation de la répression dans le *Liber pontificalis*[57], et je voudrais m'en expliquer ici.

---

et que Constantinople venait de subir une grave attaque, il était évidemment impossible de partir en Occident en 669.

53. F. Montinaro, Les premiers commerciaires byzantins, dans *TM* 17 (*Constructing the Seventh Century*, éd. C. Zuckerman), 2013, p. 351-538, ici p. 422-424, p. 423, par. 3 pour la citation.

54. *Ibid.*, par. 4.

55. *Ibid.*, p. 424, par. 6. Voir aussi la n. 216 où l'auteur expose le débat existant entre les chronologies du siège de Constantinople de Howard-Johnston et Jankowiak, sans toutefois prendre position, sauf erreur de ma part.

56. *Ibid.*, p. 433-434.

57. Je m'écarte d'emblée de l'analyse que propose l'auteur du silence du *Liber pontificalis* sur l'intervention de Constantin IV (Jankowiak, The First Arab Siege, p. 311). Je suis d'accord sur le fait qu'il existait un schisme entre Rome et Constantinople dans les années 670, mais le groupe de vies de pontifes auquel appartient celle de Vitalien a été rédigé après 687 (voir n. 123). L'hypothèse selon laquelle le *Liber pontificalis* mentionne la révolte de Jean me semble plus simple. J'y reviens plus avant.

L'analyse des bulles ne me retiendra guère. Autant je trouve intéressante l'idée que certains sceaux de commerciaires en charge de provinces orientales aient pu être produits en Occident, les titulaires travaillant au contact direct de l'empereur, autant la mise en évidence du « style occidental » ne me convainc absolument pas. Le modèle casqué a bien été adopté en Occident en Sicile, à Rome et à Ravenne. S'il est vrai que les exemplaires sont rares pour les deux derniers ateliers, c'est la simple et directe conséquence de la faiblesse de leurs émissions. En revanche, en Sicile, les types *MIB* 95-96, n'ont vraiment rien d'anecdotique : même si les émissions marquent le pas dans les années 660, lorsque ce modèle est en vigueur, l'examen des coins tend à indiquer une production de l'ordre d'un peu moins de 4 coins de droit annuels, soit, par exemple, près de 50 % de plus que la production de Carthage sous Justinien, les deux tiers de la production de ce même atelier à la fin du VIe siècle, celle du début du règne d'Héraclius ou encore 20 % des frappes de Constantinople au VIIIe-IXe siècle[58]. On est clairement face à une production plus qu'honorable. Face à ce problème, Montinaro propose que les émissions casquées soient « peut-être plutôt à assigner aux premiers mois après l'installation de Constant II en Occident, avant le développement d'un style indépendant ». Laissons de côté le fait que ces ateliers ouverts depuis le VIe siècle n'avaient pas attendu 663 pour réfléchir à leur style et que les ateliers provinciaux, s'ils peuvent adopter avec retard un modèle oriental, voire l'ignorer, ne le rejettent normalement pas après l'avoir reçu. Je préfère rappeler qu'il existe un hybride associant un revers sicilien de Constantin IV à un droit sicilien de Constant II casqué[59]. Le fait est très difficile à expliquer si ce type iconographique avait été abandonné très tôt dans les années 660. En outre, si les *boullotèria* produits dans l'entourage de l'empereur lors du séjour en Occident reprenaient un « style occidental » caractérisé par la couronne, pourquoi l'empereur apparaît-il au contraire casqué sur son propre sceau pour ces mêmes années[60] ? Je crois ici dangereux de

58. Voir les informations rassemblées et les réflexions sur ce point dans V. PRIGENT, The Mobilisation of Tax Resources in the Byzantine Empire (Eighth to Eleventh Centuries), dans *Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in the Medieval Christian and Islamic Worlds*, éd. J. HUDSON et A. RODRIGUEZ, Leyde 2014 (The Medieval Mediterranean 101), p. 182-229, ici p. 192-193, et ID., Production et circulation monétaire dans le bassin central de la Méditerranée au VIIe siècle, dans *Monnaies du haut Moyen Âge. Histoire et archéologie (péninsule Ibérique-Maghreb, VIIe-XIe siècle)*, éd. Ph. SÉNAC et S. GASC, Toulouse 2015 (Villa 5), p. 59-84, ici p. 64-67. Lors des récentes ventes aux enchères, ces monnaies sont désignées comme « *rare* » (en anglais), ce qui est normal pour des pièces d'or siciliennes : les monnaies à couronne ont la même « note » et aucune frappe sicilienne n'obtient jamais « mieux » (voir par exemple les informations compilées dans M. ANASTASI, *Monete bizantine di Sicilia*, Catane 2009). Quatre exemplaires sont passés en salle de vente pour les seuls mois d'octobre et novembre 2015 (ArtCoins Roma, Auction 19, lot 825, 11 novembre 2015 ; Stack's Bowers and Ponterio, Baltimore Auction, lot 40077, 5 novembre 2015 ; Classical Numismatic Group, Auction 100, lot 306, 7 octobre 2015 ; Classical Numismatic Group, Auction 100, lot 2022, 7 octobre 2015). Sur la même période, je ne relève que trois exemplaires présentant la couronne.

59. Voir l'illustration fournie dans *MIB*, pl. 23.

60. *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*. 6, *Emperors, Patriarchs of Constantinople, Addenda*, éd. J. NESBITT et C. MORRISSON, Washington DC 2009, no 21.1.

rechercher un parallélisme trop absolu entre les portraits monétaires et sigillographiques[61]. La conséquence de ce qui précède est la suivante : si l'on écarte l'existence du « style occidental » à la couronne, on ne peut plus en tirer argument pour affirmer que les premiers sceaux de commerciaires du règne de Constantin IV furent produits à l'occasion d'un long séjour en Occident de l'empereur, motivé, au moins en partie, par la lutte contre Mézézios, long séjour totalement ignoré par ailleurs de nos sources[62]. Il ne s'agit d'ailleurs pas de faire fond sur ce matériel pour soutenir l'opinion inverse : le témoignage des bulles ne me semble simplement pas à même de faire avancer la question qui nous occupe.

Le problème posé par les reconstructions de James Howard-Johnston et Marek Jankowiak se situe sur un autre plan. Contrairement à ce que ces deux auteurs proposent, je crois très difficile d'admettre que Mézézios soit demeuré à la tête de la Sicile durant une période dépassant un an, et ce en raison des choix iconographiques des monnayeurs de l'atelier de Sicile. Quel que soit le schéma chronologique adopté, on sera d'accord pour admettre que les premières monnaies émises au nom de Constantin IV dans l'île ne purent être frappées avant l'élimination de Mézézios. Ces émissions présentent l'empereur imberbe coiffé d'une couronne surmontée d'une croix, vêtu d'une chlamyde et portant un globe crucigère (figure 4). Or ce modèle reprend directement celui des toutes premières monnaies constantinopolitaines de Constantin IV (figure 5). Mais la chronologie de ces dernières espèces pose en fait problème. En effet, du fait de leur extrême rareté, les spécialistes s'accordent à n'attribuer qu'un temps de production très bref à cette émission, avant que ne soit introduite, dès l'année 669, l'iconographie caractéristique du règne de Constantin IV : le buste cuirassé, casqué, à la lance tenue sur l'épaule (figure 6)[63]. Que les monnayeurs siciliens au lendemain de l'élimination de Mézézios par les forces impériales aient

61. Voir par exemple les bulles présentant Constant II en pied sans équivalent sur les *solidi* (*Catalogue of Byzantine Seals* [cité note précédente], n° 19.1-5). Les bulles de Constantin IV n'adoptent pas le buste militaire avant l'élimination des frères de l'empereur, avec donc environ huit ans de retard sur les monnaies (*Catalogue of Byzantine Seals*, *op. cit.*, nos 22 et 23). Sous Justinien II, on note l'usage simultané de deux iconographies impériales sur les bulles des fonctionnaires (G. Zacos, A. Veglery, *Byzantine Lead Seals*, Bâle 1972, nos 167-168 [= Montinaro, *Les premiers commerciaires* (cité n. 53), nos 109-117 et p. 424-426], avec les remarques formulées dans C. Morrisson, V. Prigent, L'empereur et le calife (690-695). Réflexions à propos des monnayages de Justinien II et d'Abd al-Malik, dans *Villes et campagnes aux rives de la Méditerranée ancienne. Hommages à Georges Tate*, Lyon 2013 [Supplément à Topoi], p. 571-592). De même, les sceaux de commerciaires des règnes de Léontios, Tibère III, Anastase II, Théodose III n'ont pas de parallèles numismatiques stricts (Zacos, Veglery, *Byzantine Lead Seals*, *op. cit.*, nos 189, 199, 207, 212, 220).

62. Ce qui évidemment ne veut pas dire que l'empereur ne vint pas en Occident, c'est la durée de ce séjour qui est ici en question.

63. Philip Grierson (*DOC*, II, p. 515) souligne leur « extreme rarity » et propose même d'en limiter l'émission aux derniers mois de 668 ; Wolgang Hahn place l'apparition du type cuirassé au début de l'année 669, *MIB*, p. 149 et 150 et planche synoptique VIII ; Cécile Morrisson (C. Morrisson, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale*, 2 vol., Paris 1970, t. 1, p. 374 n. 1) propose de mettre l'apparition du type « justinien » en relation avec la naissance de l'héritier homonyme et souligne que les demi-*folleis* datés placent bien l'adoption du buste militaire au plus tard dans la deuxième année de règne.

adopté le premier modèle, le type en « costume civil »[64], et non l'iconographie militaire triomphale en vigueur en Orient lors de la reconquête, pourtant tellement appropriée, incite évidemment à penser que ce second modèle leur était encore inconnu[65]. Si le modèle triomphal fut introduit à Constantinople en 669 (peut-être en avril, anniversaire de l'accession au pouvoir de Constantin IV ?), la flotte destinée à éliminer Mézézios devait obligatoirement être déjà en route à cette date. Je crois nécessaire de bien insister sur ce point : il arrive qu'un atelier provincial n'adopte pas un type constantinopolitain ; il arrive qu'un atelier provincial maintienne un type abandonné dans la capitale ; mais je ne connais pas de cas d'atelier provincial allant rechercher un type monétaire déjà dépassé pour commencer sa série monétaire[66].



Figure 4 - *MIB*, III, 30
(*Numismatica Ars Classica*, mars 2009)



Figure 5 - *MIB*, III, 1B
(*Numismatica Ars Classica*, novembre 2010)



Figure 6 - *MIB*, III, 4B
(Gemini I, janvier 2005)

Bien entendu, ce constat pose un problème pour les deux reconstructions proposées plus haut. Je ne m'étends pas ici sur le modèle Howard-Johnston puisque, la mise en évidence de la révolte de Jean étant postérieure à son livre, il était naturel de fonder la reconstruction chronologique sur le témoignage du *Liber pontificalis*.

64. La chlamyde n'est, bien entendu, pas exactement « civile » mais, associée à la couronne et au globe, elle tranche néanmoins avec l'association cuirasse, heaume et lance des émissions postérieures. La rupture est également claire avec les dernières émissions de Constant II, on ne peut donc pas expliquer le choix par la reconduction d'un modèle récent en l'absence d'instructions précises.

65. Non pas forcément parce qu'il n'était pas en vigueur quand Mézézios tomba, mais au moins parce qu'il ne l'était pas avant que l'armada se soit déjà bien éloignée de Constantinople.

66. Carthage conserva le modèle en chlamyde jusqu'en 675/676 (*MIB* 20), mais le problème se posait ici en termes différents : l'atelier maintint le type du début de règne plus longtemps que Constantinople, ce qui arrive fréquemment, alors que la Sicile aurait sciemment choisi de commencer sa série monétaire au nom de Constantin IV par une iconographie déjà dépassée. En Sicile aussi d'ailleurs, le type du début de règne se maintint plus longtemps qu'en Orient, une fois entré en vigueur (*MIB* 31 qui présente l'empereur barbu).

Dès lors que cette source peut faire référence à la révolte de Jean, son schéma chronologique, qui place le « premier siège de Constantinople » en 670-671, peut aisément s'adapter à ce que je viens de dire. En revanche, le modèle proposé par Marek Jankowiak pose ici problème puisque jusqu'à la fin de l'année 669 Constantinople est censée être menacée par les armées musulmanes, au point que le patriarche Thomas n'aurait pas pu envoyer sa lettre synodique au pape Vitalien avant de mourir[67]. Il est évidemment difficile d'admettre que Constantin IV ait envoyé ses forces vers l'Occident avant d'être bien certain que la capitale était hors de danger[68]. En d'autres termes, le témoignage des monnaies siciliennes n'est pas compatible avec la reconstruction des événements militaires au tournant des années 660 et 670 récemment proposée par ce chercheur.

Sans méconnaître ni vouloir relativiser l'impressionnante érudition déployée dans ce travail et la pertinence de bien des analyses (sur lesquelles je vais d'ailleurs m'appuyer ici), sans prétendre davantage pouvoir répondre à la masse considérable de problèmes évoqués, ni remettre en cause les deux acquis fondamentaux de l'étude[69], je dois toutefois m'inscrire en faux vis-à-vis de certaines conclusions. Je crois notamment la chronologie des événements moins assurée qu'elle n'y paraît.

Si l'on met de côté le foisonnement de dates contradictoires fournies par les sources littéraires de tout poil relatives aux campagnes, trois points de chronologie « absolue » me semblent fonder la reconstruction chronologique proposée :

- un papyrus prouvant l'existence d'une expédition navale musulmane en 667 / 668[70] ;
- l'existence d'un *kontakion* mentionnant une menace musulmane sur Chalcédoine et Syracuse[71] ;
- l'affirmation parallèle dans une chronique espagnole et dans les actes du sixième concile œcuménique d'une période de deux ans durant laquelle Constantinople fut, du temps du patriarche Thomas, menacée par les forces musulmanes. La chronologie du patriarcat (667-669) fixe alors la chronologie de l'attaque[72].

Le premier de ces trois points d'accroche est le plus fragile : le papyrus évoqué mentionne pour une indiction 11 un *kourson*, c'est-à-dire une expédition navale : « A papyrus from the dossier of Flavius Papas mentions sailors sent […] for a *kourson*, or a naval raid, in an 11th indiction, which can only correspond to the year 667/8; it consequently refers to the Egyptian fleet which participated in the expedition of Yazīd against Constantinople. » En note, on lit : « No other 11th indiction within the brackets determined by Gascou – Worp, Problemes […], i.e. 652/3 and 682/3, saw any Muslim naval activity. » L'argument me semble ici irrecevable, car non seulement on ne saurait prétendre que nous connaissons toutes les expéditions

67. Je reviens plus avant sur les problèmes posés par cette source.

68. Je rappelle que Constant II était parti en Occident avec des forces considérables : écraser Mézézios n'avait rien d'une opération de police.

69. Pas de « siège de sept ans » durant les années 670 et réhabilitation de l'importance de l'expédition de Yazīd.

70. Jankowiak, The First Arab Siege, p. 298-299.

71. *Ibid.*, p. 300.

72. *Ibid*, p. 294-295.

navales du VIIe siècle[73], mais surtout rien ne permet de lier la mobilisation attestée à une attaque contre la capitale byzantine.

Invoquer le témoignage du *kontakion* ne me semble pas davantage pertinent. L'auteur de l'hymne invoque la protection de sainte Euphémie sur Chalcédoine et Syracuse, ce qui peut amener à rechercher quand ces deux villes furent menacées simultanément[74]. Or, Yazīd ibn Muʿāwiya atteignit bien Chalcédoine, tandis que Syracuse subit une attaque peu après la mort de Constant II. Dès lors, le rapprochement des deux événements nous conduirait bien en 668. Notons toutefois que la mention d'une attaque arabe sur Syracuse en 668 repose sur l'idée que le *Liber pontificalis* se trompe dans la chronologie de la révolte de Mézézios. Or nous avons vu que cela n'a rien d'assuré. L'attaque a très bien pu advenir sous Adéodat, dans la foulée de l'usurpation de Jean, fils de Mézézios. Mais sans entrer sur ce terrain mouvant pour l'instant, notons que la protection de la sainte est invoquée de façon très générale puisque l'auteur requiert son intervention en faveur de « toute cité » (Καλχηδόνα καὶ τῶν Συρακουσαίων τε καὶ πᾶσαν πόλιν φύλαξον)[75]. Dans ce cadre général, les mentions spécifiques de Chalcédoine et de Syracuse peuvent s'expliquer beaucoup plus simplement, plutôt que par un danger partagé, par l'association des patries respectives de la sainte et de l'auteur. En outre, il faut sans doute tenir compte du fait que dans les dernières années du VIIIe siècle, une insigne relique de sainte Euphémie fut apportée en Sicile, précisément à Syracuse, par le stratège Nicétas[76]. À mon sens, le transfert de la relique suffirait à expliquer l'invocation de la sainte de Chalcédoine dans la capitale sicilienne, mais si l'on veut absolument rechercher un contexte historique précis à ce *kontakion*, l'invasion de la Bithynie menée en 798-799 par les forces de Hārūn al-Rashid un an après la translation de la relique en Sicile fournirait un contexte idéal[77].

Venons-en à présent aux témoignages croisés des chroniques espagnoles et des actes du concile de 680/681 qui sont en définitive au cœur du système de datation de Marek Jankowiak[78]. La seconde source mentionne que le patriarche Thomas ne put envoyer

73. En 654, peut-être comme aboutissement de la mobilisation de l'année précédente, la flotte arabe aurait déjà atteint Constantinople : S. Cosentino, L'assedio arabo di Costantinopoli del 654 in una pseudo-apocalisse del profeta Daniele poco nota, dans *Studi di storia del cristianesimo per Alba Maria Orselli*, éd. L. Canetti *et al.*, Ravenne 2008 (Le Tessere 16), p. 91-97, avec la bibliographie antérieure.

74. Jankowiak, The First Arab Siege, p. 300 : « The implication is that it was composed when both cities were simultaneously under Arab occupation, which happened only around 668. »

75. A. Acconcia Longo, Il Concilio Calcedonense in un antico contacio per S. Eufemia, *An. Boll.* 96, 1978, p. 305-337, ici p. 337 : Αὕτη ταῖς σαῖς πρεσβείαις πόλιν σου Καλχηδόνα καὶ τῶν Συρακουσαίων τε καὶ πᾶσαν πόλιν φύλαξον, τὰ ἔθνη ἐξ αὐτῶν τὰ βάρβαρα ἐκδίωξον καὶ τῆς Ἄγαρ τὴν ἄνομον φυλήν.

76. Sur le personnage, voir M. Nichanian, V. Prigent, Les stratèges de Sicile. De la naissance du thème au règne de Léon V, *REB* 61, 2003, p. 97-141, ici p. 123-124. Nous avions alors admis (n. 176) la datation proposée par Augusta Acconcia Longo (le règne de Constant II).

77. Du moins tant qu'on ne prouvera pas qu'il est possible de différencier sur le seul critère du style les *kontakia* de la fin du VIIe de ceux du début du IXe siècle. Pour l'attaque contre la Bithynie, Théophane le Confesseur, *Chronographie* (cité n. 32), p. 473.

78. Je renvoie aux sources citées *in extenso* dans son article. Ce qui m'intéresse ici en effet n'est pas la lettre des témoignages, mais l'évaluation de leur pertinence.

sa lettre synodique à Rome car, durant les deux années de son patriarcat, les forces arabes menaçaient Constantinople, empêchant les communications. Quant aux chroniques espagnoles (ou à leur source commune), elles décrivent bien l'expédition de Yazīd ibn Muʿāwiya comme ayant duré deux ans[79]. Toutefois, le texte indique que, si l'expédition dura deux ans, la pression contre Constantinople fut nettement plus limitée dans le temps, un printemps, et que le *biennium* correspondait à l'ensemble de la campagne[80]. Or pour quelle raison durant les longs mois de la retraite de Yazīd, le patriarche Thomas n'aurait-il pas pu envoyer sa lettre en Occident ? Marek Jankowiak évoque à ce propos les difficultés de communication liées à la révolte de Mézézios[81], mais une lettre pouvait parfaitement transiter par Ravenne, voire le devait étant donné les prérogatives des exarques en Italie. Je crois donc que le parallélisme des deux ans mentionnés dans les actes et la chronique ne peut fonder un rapprochement significatif pour dater la campagne de Yazīd[82].

Or, une fois ce rapprochement écarté, la date de l'expédition de Yazīd ne se laisse pas fixer. Pas plus que les sources orientales, la source des chroniques espagnoles ne permet d'ancrer la chronologie de cette grande campagne contre l'empire. Dans les chroniques espagnoles, il s'agit du seul événement du règne de Constantin IV à être mentionné et il n'y a donc aucune raison *a priori* de remonter l'événement au début du règne[83]. Au contraire, le même paragraphe continue avec le récit de la mort de Muʿāwiya[84], ce qui inciterait plutôt à redescendre au maximum la date de la campagne, puisque le calife décéda en 680. Seul un détail du récit pourrait offrir une précision. L'auteur écrit en effet : *Moabia Sarracenorum rex centum milia uirorum, quae Yzit filio suo,* cui et regnum decreuerat*, famularentur obsequio, direxit ad Constantinopolim debellandum*. Si l'on reçoit le témoignage de la chronique, la campagne devrait donc être placée après la nomination de Yazīd en tant que successeur de Muʿāwiya. Je rappelle ici que la source commune aux deux chroniques

79. Voir néanmoins Jankowiak, The First Arab Siege, p. 294 n. 256, qui relève que l'édition Mommsen fait également usage du terme *triennium*. On peut le suivre lorsqu'il propose qu'il s'agisse ici d'une simple erreur éditoriale.

80. *Chronica Byzantia-Arabica*, dans *Corpus scriptorum Muzarabicorum*, éd. J. Gil (cité n. 50), t. 1, p. 11, par. 27 : *Moabia Sarracenorum rex centum milia uirorum, quae Yzit filio suo, cui et regnum decreuerat, famularentur obsequio, direxit ad Constantinopolim debellandum. quam dum per omne uernum tempus obsidione cingerent et famis ac pestilentiae laborem non tolerarent, relicta urbe plurima oppida capientes onusti praeda Damascum et regem, a quo directi fuerant, post biennium salutifere reuiserunt*.

81. Jankowiak, The First Arab Siege, p. 304.

82. Le même auteur (*ibid.*, p. 294) écrit que « both events coincide chronologically ». Je crois que deux choses doivent être distinguées : certes, le texte affirme la coïncidence d'une menace sur Constantinople et du patriarcat de Thomas, mais rien n'oblige à établir le lien entre cette menace et l'expédition de Yazīd. Je reviens plus avant sur le problème du témoignage du *chartophylax* Georges.

83. Ici je ne peux donc pas suivre Marek Jankowiak qui veut rattacher étroitement l'expédition à la mention de l'avènement de Constantin IV au paragraphe précédant celui relatant la campagne (*ibid.*, p. 307).

84. *Chronica Byzantia-Arabica* (cité n. 80), p. 11, par. 27 : *Expletis ergo Moabia principatus sui annis XX. et quos civiliter vixit V. humanae naturae debitum soluit.*

espagnoles, lorsqu'elle évoque la succession encore à venir de Yazīd II, utilise bien le futur[85]. Rien n'indique donc que l'auteur en relatant la nomination de Yazīd opère un raccourci en indiquant au passé (*decreuerat*) une nomination postérieure à la campagne dont il parle. Nous serions évidemment trop heureux si la date à laquelle Muʿāwiya présenta Yazīd comme successeur était claire ! Bien que Yazīd ait été autorisé à guider le pèlerinage à La Mecque de l'année de l'hégire 51 (671)[86], Henri Lammens place l'événement entre la mort de Ziyād ibn Abīhi, frère du calife, survenue en ramadan 53 (août / septembre 673)[87], et la convocation par Muʿāwiya en 59 ou 60 de l'hégire (678-679 ou 679-680) d'une grande assemblée destinée à mettre fin aux troubles provoqués par son ambition de créer une dynastie[88]. De façon générale, il faut d'ailleurs admettre que nommer Yazīd héritier au lendemain de ce qui restait un échec, et alors même que sa nomination soulevait des oppositions au sein du monde islamique, n'aurait pas été très adroit. Nous sommes évidemment ici dans le domaine de l'hypothèse, mais chercher à obtenir pour l'héritier désigné la légitimité qui lui faisait défaut en l'envoyant conquérir Constantinople après cette désignation me semble un scénario d'autant plus convaincant qu'il est conforme à la présentation des faits par la source espagnole. Je noterai également en ce sens que le seul épisode spécifiquement connu de l'attaque de Yazīd contre la capitale byzantine a été intégré dans la *Chronique maronite* sous la 21e année de règne de Constant II (662 / 663)[89]. Marek Jankowiak souligne à quel point ce texte apparaît brutalement (« lacks any context ») et constitue « a single anecdotal episode »[90]. Ce déplacement d'un règne à l'autre pourrait, selon lui, expliquer l'absence de tout récit de l'attaque de Yazīd contre Constantinople sous Constantin IV dans les sources dépendant de « Théophile d'Édesse »[91]. Celui-ci (ou ses dépendants) aurait puisé à la source de la *Chronique maronite*, laquelle serait donc l'origine de l'erreur commune. Cela est tout à fait possible et l'hypothèse est même très séduisante. Mais, dans ce cas, peut-être

85. *Ibid.*, p. 14, par. 43 : *Igitur Yzit rex Sarracenorum quarto explicato anno ab hac luce migravit fratri regnum relinquens Hesciam nomine ; et post fratrem natum proprii seminis regnaturum adsciscit nomine Hulit.*

86. Ibn Khayyât précise que Yazīd prit la tête du pèlerinage en l'an 50 de l'hégire (décembre 670) alors qu'il revenait de la terre des Romains, mais pour quelle raison devrait-on identifier à toute force cette campagne avec celle qui atteignit Constantinople ?

87. *EI*², t. 11, Leyde 2002, p. 519.

88. H. Lammens, Le califat de Yazîd Ier (suite), *Mélanges de la Faculté orientale* 5/1, 1911, p. 79-268, ici p. 98-106.

89. Le texte intervient après une lacune dans le manuscrit, mais les événements suivants sont placés sous la 22e année de Constant II. La lacune commence après sa 18e année, mais s'étend sur tout un folio.

90. Jankowiak, The First Arab Siege, p. 296.

91. Je mets ici des guillemets pour ne pas entrer dans la polémique autour de cet auteur et de son lien à la tradition historique syriaque qui transparaît tant chez Théophane que chez de nombreux auteurs syriaques tardifs. Sur ce « fantôme de l'historiographie syriaque », voir M. Debié, *L'écriture de l'histoire en syriaque : transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam*, Louvain / Paris / Bristol 2015 (Late Antique History and Religion 12), p. 139-143, et les contributions réunies dans *TM* 19 (*Studies in Theophanes*, éd. M. Jankowiak et F. Montinaro), 2015.

y a-t-il moyen de rétablir la chronologie. Il suffit en effet de prendre en considération que le véritable nom de règne de Constant II était également Constantin[92]. Puisqu'il y eut déplacement d'un règne à l'autre, les années de règnes ne seraient-elles pas tout simplement celles de Constantin IV ? Comme Théophane, les chroniques syriaques utilisent couramment les années de règne personnel[93] ce qui pourrait expliquer l'erreur des chroniqueurs : puisque Constantin IV n'exerça que 18 ans les fonctions d'empereur majeur, un événement placé sous la 21e année d'un empereur Constantin pouvait aisément passer sous son père sous la plume d'un auteur se contentant des années personnelles[94]. La 21e année de règne nous amènerait dans ce cas en 673/674. Or, cette année cadrerait au mieux avec la chronologie de la désignation officielle de Yazīd comme héritier après la mort de Ziyād ibn Abīhi (*terminus post quem* ramadan 53 [20 août-18 septembre 673])[95]. Je pourrais également rappeler que cela correspondrait d'assez près à l'année sous laquelle Théophane place le début du siège (672/673[96]) sur la foi du récit de sa source grecque (le « patrice Trajan »)[97], si je ne craignais pas, dans le désordre des sources, de succomber aux sirènes des coïncidences. Je n'entends pas ici fixer une date alternative pour « le premier siège de Constantinople », mais beaucoup plus modestement montrer la plasticité des sources invoquées et souligner que l'on ne peut tenir la date de 668 pour acquise, d'autant plus qu'elle pose un problème numismatique difficile à contourner.

Pour ce faire, je dois enfin revenir à la question du témoignage des actes du concile de 680/681. En effet, c'est la déclaration du *chartophylax* Georges qui fonde toute la chronologie proposée par Marek Jankowiak puisque nous avons vu que le *biennium* de la campagne de Yazīd ne peut lui servir de parallèle. C'est en vertu de ce seul témoignage que le « premier siège de Constantinople » est placé durant le printemps 668, précédé et suivi de périodes de blocus, afin que la campagne atteigne une durée totale de « deux ans »[98].

92. Cette homonymie a notamment posé bien des problèmes aux numismates pour départager les émissions de Constant II de celles de son fils.

93. Par exemple, chez Michel le Syrien, l'attaque des Maronites est datée de la 9e année du règne de Constantin IV (*Chronique de Michel le Syrien*, p. 455), le VIe concile de la 12e année de Constantin et de ses frères (*ibid.*, p. 451-452).

94. En tant donc que « grand empereur ». Sur ce concept politique, voir C. Zuckerman, On the Title and Office of the Byzantine basileus, *TM* 16 (*Mélanges Cécile Morrisson*), 2010, p. 865-890.

95. La dernière année expressément mentionnée avant la longue lacune du manuscrit est la 18e, donc, à l'extrême rigueur, on pourrait faire remonter le passage sous une 19e année (671-672), mais c'est hautement improbable.

96. Surtout si l'on repense aux traditions musulmanes selon lesquelles Muʿāwiya envoya son fils rejoindre l'armée déjà présente sous les murs de Constantinople.

97. Théophane le Confesseur, *Chronographie* (cité n. 32), p. 354-355. Sur l'identification de la source par Dimitri Afinogenov et les modifications à apporter à ses conclusions, voir Jankowiak, The First Arab Siege, p. 249-256, avec la bibliographie antérieure.

98. *Ibid.*, p. 240-241. L'auteur considère comme intangible la reconstruction proposée par E. W. Brooks, On the Lists of the Patriarchs of Constantinople from 638 to 715, *BZ* 6, 1897, p. 33-54, spécialement, p. 47-48 pour Thomas. Ces calculs sont repris, à quelques détails près, dans J. L. Van Dieten, *Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI.*

Il est nécessaire de rappeler que la chronologie des patriarches établie par Ernest Brooks repose, pour l'époque considérée, sur des catalogues indiquant la durée des patriarcats, sans indications chronologiques absolues et sans spécification des temps de vacance entre chaque décès et consécration (à une exception près), et ce alors que de tels épisodes peuvent être assez longs. Il m'apparaît donc qu'aucune chronologie ne saurait être tenue pour acquise, qui se fonderait au premier chef sur ces données. Sur ce point, je serais parfaitement d'accord avec James Howard-Johnston qui, dans une démarche parallèle à celle de Marek Jankowiak, préféra cerner la date du patriarcat de Thomas d'après celle du siège de Constantinople, plutôt que de s'essayer à faire l'inverse[99].

À titre de comparaison, intéressons-nous aux papes, mieux connus, et prenons en compte la période courant de 625 à 701 (d'Honorius à Serge), soit une période comparable à celle étudiée par Brooks sur la foi des catalogues (638-715). Si l'on additionne les durées des pontificats indiquées par le *Liber pontificalis*, on obtient un peu plus de 70 ans (70,4), près de sept ans (10 %) disparaissant en vacances. En revanche, les listes des patriarches arrivent selon les reconstructions de Brooks à un écart de moins de deux ans sur une même durée (76,24 sur 78), une précision (97,7 % de temps couvert) éminemment suspecte, ce d'autant plus que mois et jours sont couramment omis dans ces catalogues. Les vacances sont en tous cas réduites à un mois en moyenne[100], alors que ces intervalles occupent en moyenne près de six mois pour les successions pontificales[101]. Tout ceci évoque à l'évidence, pour l'origine des catalogues, un travail de recomposition *a posteriori* par les compilateurs médiévaux, d'ailleurs très exactement sur le modèle de ce que réalisa Brooks. On rappellera également que c'est précisément pour la date de la mort du prédécesseur de Thomas que la reconstruction est la plus problématique[102]. La durée de la longue vacance entre Pierre et Thomas n'est en plus donnée que dans deux catalogues, qui plus est de même dérivation[103]. En outre, si Brooks place sous le patriarcat de Nicéphore Ier (806-815) la composition du meilleur de ces catalogues[104], la *Chronographie* de Théophane, rédigée à peu près simultanément, donne pour le patriarcat de Thomas une chronologie tout autre (664-665 / 666-667), tandis qu'à Nicée II le patriarche Taraise, tout haut fonctionnaire ayant accès aux archives qu'il ait été,

---

(610-715), Amsterdam 1972, p. 117-120 (17 avril 667-15 novembre 669 pour le patriarcat de Thomas). Marek Jankowiak indique également (Jankowiak, The First Arab Siege, p. 240 n. 11) que « the patriarchal chronology in the 7th century is guaranteed by many synchronisms with securely dated events; it is thus impossible to shift the patriarchate of Thomas to 669-671 ». Puisque tout repose sur cette question, je crois que la démonstration aurait gagné à un réexamen de ce point dont on va voir qu'il demeure problématique.

99. Howard-Johnston, *Witnesses to a World in Crisis* (cité n. 45), p. 492 n. 13. Pour cet auteur, le patriarcat de Thomas « ran from spring 669 to the beginning of winter 671 ».

100. En écartant la passation de pouvoir entre Pierre et Thomas (pour laquelle on a une durée de vacance précise, 6 mois, 16 jours), on a 13 successions pour occuper les 408 jours de décalage.

101. 172 jours en moyenne.

102. Brooks, On the Lists (cité n. 98), p. 47.

103. Voir le *stemma*, *ibid.*, p. 39.

104. *Ibid.*, p. 36-37.

était incapable de préciser exactement quand son prédécesseur Pierre avait été en fonction[105]. Brooks lui-même écrit de sa reconstitution : « It must be remembered however that this catalogue of Nikephoros [que l'article vise à reconstituer] is itself (at least down to the accession of Kallinikos) derived from earlier lists, so that many errors may have crept into it, which our present lists, which are all derived from Nikephoros, give us no means of checking[106]. » Au vu de ce qui précède, on sera convaincu, je crois, du danger qu'il y aurait à faire fond sur la chronologie patriarcale pour ancrer tout le récit des guerres arabo-byzantines des années 660-670.

Un dernier point m'incite à rejeter cette méthode. Pour entériner la reconstruction proposée, nous devrions admettre que non seulement toutes les nombreuses sources musulmanes, mais encore le « patrice Trajan », la source grecque de Théophane, se trompent sur un point à la fois simple et absolument capital : l'identité de l'empereur sous le règne duquel le siège aurait eu lieu. En effet, « Trajan », pourtant membre des cercles de l'armée et qui écrit environ cinquante ans après des faits d'une importance cruciale pour l'empire, place bien le siège sous Constantin IV et non Constant II, au pouvoir durant le printemps 668. Que « Trajan » invente ou se trompe sur les détails, on peut l'accepter sans difficultés. Qu'il se trompe d'empereur est difficile à envisager. On pourrait admettre[107] que la tradition byzantine ait voulu transférer sur Constantin IV les mérites d'un père à l'orthodoxie douteuse, mais cette explication ne peut concerner les nombreuses sources musulmanes : elles sont unanimes à placer l'expédition de Yazīd sous Constantin IV[108]. Seules les sources qui dépendent de « Théophile d'Édesse » placent une campagne du fils du calife à la fin du règne de Constant II, mais ces sources ne mentionnent pas Constantinople comme objectif de cette campagne. En outre, si l'on souhaite suivre l'hypothèse de Marek Jankowiak, selon laquelle le détail de la campagne fut déplacé sous Constant II[109], on a vu que le contenu de ce passage dans la *Chronique maronite* non seulement mentionne

105. Pas plus de quinze ans avant le VIe concile œcuménique, voir le commentaire sur ce point, *ibid.*, p. 47.

106. *Ibid.*, p. 39.

107. Encore faudrait-il des arguments très forts car les actes du concile de 680 / 681, par exemple, ne me semblent pas illustrer une véritable tentative pour noircir la mémoire de Constant II. De même, pendant les premières années de son règne, Constantin IV fait usage de légendes monétaires insistant sur sa filiation avec l'empereur monothélite, *DOC*, II, p. 515-516, je préfère la mention de la filiation à la théorie d'une erreur de gravure étant donné que celle-ci semble systématique dans un premier temps et touche diverses classes.

108. On pourrait mettre en avant une exception, la *Chronica Muzarabica* qui place le couronnement de Constantin IV après l'expédition de Yazīd (*Chronica Muzarabica* [cité n. 50], p. 25, par. 23). Toutefois, cette chronique dépend d'une même source que la *Chronica Byzantia-Arabica*, citée plus haut (n. 80), qui présente l'ordre inverse. La *Chronica Muzarabica* présente les événements par « thèmes ethniques », si j'ose dire, avec des sections sur les « Romains », les « Goths », les « Arabes », ce qui bouleverse la chronologie. Nous avons donc le bloc « romain » du règne de Constant II, puis le bloc « goth » de Chindas, puis le bloc « arabe » du règne de Mu'āwiya, au sein duquel se place naturellement l'expédition de Yazīd. On recommence ensuite avec le nouveau bloc « romain » du règne de Constantin IV. Le déplacement de l'expédition avant Constantin IV naît donc naturellement du fait que Mu'āwiya commence à « régner » avant Constantin IV.

109. Voir ci-dessus la question du témoignage de la *Chronique maronite*.

bien Constantin IV, mais amènerait également à dater l'expédition de 673 / 674, en accord précisément avec ce que Théophane emprunte à « Trajan le Patrice » et avec le *terminus post quem* fourni par la chronique espagnole.

Enfin, un silence me semble ici assourdissant. La reconstruction proposée veut que l'armée de Yazīd soit devant Constantinople dès la fin de l'année 667, se préparant à un assaut qui aurait eu lieu au printemps 668[110]. Or, en janvier de cette même année 668, le pape Vitalien écrivit une lettre à l'un des proches serviteurs de l'empereur Constant II, le cubiculaire et chartulaire Baanès[111]. Comme le souligne Marek Jankowiak lui-même, cette lettre, comme les deux autres envoyées simultanément à la cour en Sicile[112], « display no hint of the impending Arab assault against Constantinople »[113]. Je n'ignore pas évidemment le danger des arguments *a silentio*, mais l'absence de la moindre référence à un péril imminent, ne serait-ce que pour en appeler à la protection de Dieu, à la veille d'un assaut massif sur la capitale impériale me semble tout à fait significative.

Résumons : pour admettre que le siège eût lieu en 668, il nous faudrait non seulement admettre que le patrice Trajan et l'ensemble des sources musulmanes se soient trompés sur l'empereur qui fut confronté à l'attaque, mais également que le pape n'ait prêté aucune importance à la présence d'une armée musulmane aux portes de Constantinople. Je rappelle enfin le problème numismatique spécifique à la Sicile que pose cette reconstruction. Si Constantin fut incapable d'intervenir en Sicile avant 671, pourquoi les monnayeurs siciliens adoptèrent-ils pour leurs premières frappes à son nom un modèle iconographique abandonné deux ans plus tôt ? Or la seule raison pour laquelle nous devrions faire ces concessions exorbitantes à la logique est la fiabilité supposée d'une chronologie des successions patriarcales dont la fragilité me semble pourtant patente.

Mais, au-delà même de ce constat, est-il si nécessaire de s'acharner à reconnaître une valeur absolument fondamentale au témoignage du *chartophylax* Georges ? La découverte, lors du concile, de la lettre synodique scellée, non envoyée, dans les archives appelait évidemment une explication, que la menace musulmane fournissait à peu de frais et sans mettre en cause aucun des groupes réunis pour l'occasion. Que la lettre n'ait pas été envoyée pourrait parfaitement s'expliquer par le conflit qui opposa après 666 la papauté et le pouvoir impérial sur la question de l'autocéphalie de Ravenne[114]. Lorsque le concile œcuménique sonna le signal de la réconciliation générale, la menace musulmane fournissait une excuse commode à tout le monde pour ne pas avoir à rouvrir la question des responsabilités de chacun dans le schisme.

110. Jankowiak, The First Arab Siege, p. 316 : « After a winter in Chalcedon, the Arabs gave assault in spring 668. »

111. Sur le personnage, *PmbZ*, nº 710.

112. À Georges, évêque de Syracuse, et au métropolite de Gortyne. Je postule (mais cela ne change rien à ce qui nous occupe) que cette dernière lettre devait au moins transiter par la Sicile, si même le destinataire ne s'y trouvait pas alors auprès de la cour.

113. Jankowiak, The First Arab Siege, p. 305.

114. S. Cosentino, Constans II, Ravenna's Autocephaly and the Panel of the Privileges in St. Apollinare in Classe: A Reappraisal, dans *Aureus, Volume Dedicated to Professor Evangelos K. Chrysis*, éd. T. G. Kolias et K. G. Pitsakis, Athènes 2014, p. 153-169.

Rappelons que l'heure est alors à la réhabilitation de Vitalien comme l'expose clairement la lettre de l'empereur au pape Donus, défendant le rétablissement de la commémoration du pape dans les diptyques[115]. Bien évidemment, il s'agit là d'une hypothèse, mais elle nous dispense des théories en cascade auxquelles nous condamne le fait de fonder *a contrario* toute la succession des événements militaires sur ce témoignage éminemment suspect en raison même du contexte dans lequel il fut rendu. On rappellera enfin cette réflexion de Brooks lui-même au sujet de ce passage : « The statement that during the whole of its episcopate the Saracen blockade prevented him [le patriarche Thomas] from entering into communication with Rome is of course not true: the receipt of the news of the emperor's [Constant II] death […] in the latter half of 668 is proof to the contrary[116]. » Ainsi, alors même qu'il proposait les dates de 667-669 pour Thomas, ce savant mettait en évidence la mauvaise foi patente du témoignage du *chartophylax* Georges, car il est en effet bien difficile d'admettre que les forces arabes laissaient circuler le courrier dans un seul sens[117].

Je me refuse donc à faire de ce témoignage la pierre angulaire de la reconstruction des événements politiques et militaires. Toutefois, même si j'ai attiré l'attention sur le fait que chacun des témoignages de la *Chronique maronite*, des chroniques mozarabes et du « patrice Trajan » semble suggérer une date similaire pour l'attaque contre Constantinople, je n'y insisterai pas outre mesure, car je voulais surtout mettre en exergue le danger des reconstructions fondées sur les sources littéraires disponibles. Ce qui me semble nécessaire est, plus modestement, d'admettre une « fenêtre de tir » au début du règne de Constantin IV pour la répression de Mézézios. Rien n'oblige même à condamner totalement la chronologie patriarcale proposée par Brooks. Ce n'est pas parce qu'on ne peut pas la tenir pour assurée qu'elle en devient nécessairement fausse. Il suffirait pour que les diverses pièces du puzzle s'imbriquent correctement que l'attaque sur Constantinople ait commencé vers la fin de son patriarcat, justifiant que le pape ignore la menace en janvier 668, que les nouvelles de Sicile arrivent à Constantinople sans heurts au plus tard en septembre et que Constantin IV occupe bien le trône lors de l'assaut[118]. Le *chartophylax* aurait alors juste tiré profit de l'attaque pour masquer au mieux un conflit prolongé avec Rome.

Ceci étant, les arguments de Marek Jankowiak relatifs au témoignage de la chronique espagnole me convainquent de la valeur de cette source, ce qui m'amène à modifier mes positions antérieures sur les circonstances de la répression de la révolte de Mézézios. L'usurpateur fut sans doute bien abattu par les forces orientales,

115. *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*, éd. R. Riedinger (cité n. 39), p. 9.

116. Brooks, On the Lists (cité n. 98), p. 48.

117. Les […] dans la citation remplacent « and the expedition of his successor to Sicily ». Cet aspect de l'argument est évidemment moins fort au vu de ce qui précède.

118. Voir sur la date du couronnement de Constantin IV, Morrisson, Byzance au VIIe siècle (cité n. 29), p. 153.

nécessairement très tôt, sans doute à la fin du printemps ou durant l'été 669[119], et donc avant la grande attaque arabe. Cette reconstruction permet d'ailleurs également de mieux comprendre la capacité même de Constantin IV à résister au siège : les sources sigillographiques rendent en effet plus que probable la présence des troupes de l'Opsikion en Sicile aux côtés de Constant II[120]. Que ces forces aient pu être rapatriées avant le début du siège offrirait un élément capital pour expliquer le succès militaire face à l'assaut musulman, tout comme l'absence de ces mêmes forces explique au mieux les succès répétés des Arabes à partir de 662[121], date du départ de l'empereur pour l'Occident.

Cette reconstruction sépare donc nettement le récit du *Liber pontificalis* de la révolte de Mézézios, permettant de le rattacher à la répression de la révolte de son fils[122]. Je dois à nouveau insister ici sur la qualité de cette source en ce qui concerne les affaires siciliennes. Tout comme celle de Vitalien, la vie d'Adéodat fut rédigée peu après 687, c'est-à-dire sous Serge Ier, un pape précisément sicilien et dont trois prédécesseurs immédiats, y compris Adéodat lui-même, furent siciliens[123]. Si l'on ajoute à cela que la province est alors fondamentale pour les pontifes de Rome[124], on doit rejeter tout *a priori* négatif sur la qualité de l'information disponible à Rome. Le texte de la *Chronique de Michel le Syrien*, seule source littéraire à mentionner Jean, est légèrement problématique puisqu'il attribue aussi la répression de celui-ci à Constantin IV et il faut sans doute admettre ici l'argument de Brooks selon lequel *qui facit per alium facit per se*, puisque aucune information n'est cette fois donnée sur les forces effectivement déployées contre la Sicile[125]. L'épisode fut certainement moins dramatique pour Constantin IV et l'on comprendrait mieux que l'armée d'Italie ait pu suffire à ramener l'île dans le giron impérial. Se pose toutefois la question du sens à donner à la mention dans le *Liber pontificalis* du fait que Jean se trouvait en Sicile avec « l'armée orientale », mais les sources sigillographiques révèlent bien que la Sicile bénéficia longtemps de la présence d'unités détachées de

119. Il faut, en effet, le temps de recevoir la nouvelle, de préparer l'expédition et d'atteindre la Sicile après la réouverture de la navigation. On pourrait d'ailleurs se demander si là n'est pas la raison de la mention de la mort de Constant II en 669, plutôt qu'en 668, dans le *Liber pontificalis*.

120. Prigent, La Sicile de Constant II (cité n. 31), p. 166-175.

121. Voir les tableaux très parlants offerts par Jankowiak, The First Arab Siege, p. 264-265.

122. Je me range donc ici aux arguments de Brooks pour qui l'attribution de la répression de Jean à Constantin IV n'a qu'une valeur symbolique.

123. *Liber pontificalis* (cité n. 38), t. 1, p. ccxxxii-ccxxxiii. La vie de Vitalien appartient à un groupe rédigé, ou re-rédigé, peu après 687. Or, le pape Agathon (678-681) était sicilien, tout comme apparemment Léon II (682-683), puis Conon (686-687) et Serge Ier (687-701).

124. Je crois que ce n'est pas un hasard si Rome est alors sous l'ère des « papes grecs » : le lien avec l'ascendant politique et économique que devaient exercer les agents pontificaux en charge des biens situés dans l'île hellénophone me semble évident. À Ravenne également les fonctions d'archevêque tendent à revenir à des individus ayant eu la haute main sur les finances.

125. Brooks, The Sicilian Expedition (cité n. 37), p. 455-459. On peut aussi penser que Michel le Syrien ne parvint pas tout à fait à éviter l'écueil de la confusion entre les deux révoltes et que, privé d'information précise au sujet du fils, il s'est contenté de reprendre ce qu'il savait de l'élimination du père.

l'armée centrale, y compris après la fondation du thème[126]. Rien n'oblige donc à voir derrière cette mention un déploiement de force semblable à l'arrivée de l'armée de Constant II.

J'en reviens pour finir aux monnaies frappées au nom de Mézézios et que je propose de réattribuer à Jean, fils de Mézézios, afin qu'il soit possible de sortir de l'aporie numismatique qui voudrait que le rebelle de 668 ait pu copier des modèles numismatiques encore inexistants ou que l'empereur légitime ait choisi de récupérer le canon iconographique mis au point par l'usurpateur. En effet, à ce stade, un nouvel élément pourrait être apporté au débat, susceptible d'aider à la datation des événements, même si je dois m'avouer incapable de régler de façon totalement satisfaisante les problèmes qu'il soulève. Les monnaies au nom de Mézézios que je propose d'attribuer au fils de celui-ci portent en fin de légende de revers une lettre E[127]. Wolfgang Hahn en a fait des mentions d'officine. En effet, son choix d'attribuer ces monnaies à Constantin IV amenait à les rattacher à l'atelier de Constantinople, ce qui ouvrait cette possibilité de lecture. L'absence des coempereurs de Constantin IV au revers hypothéquait en effet une interprétation « chronologique » de la lettre : la monnaie devant être postérieure à 681, ni indiction 5[128], ni cinquième année de règne ne pouvaient être identifiées. Mais si l'on se place dans le cadre des rébellions en Sicile, rien n'interdit de tenter l'exercice, la présence de dates sur les monnaies insulaires n'ayant rien d'exceptionnel[129], même si elle n'était pas aussi régulière qu'à Carthage. L'exercice est d'autant plus tentant que la lettre E ne figure précisément pas parmi les très nombreuses « marques d'émission » couramment utilisées par les monnayeurs siciliens, ce qui incite évidemment à lui attribuer un sens chronologique[130].

On pense en premier lieu à une valeur indictionnelle, couramment utilisée en Sicile, notamment sur le bronze où la valeur numérique est même associée à ANNO malgré le caractère illogique de la chose[131]. Une telle lecture date le monnayage de Mézézios de septembre 676 / août 677[132]. La chose est *a priori* tentante, car la *Chronique*

126. V. Prigent, Byzantine Military Forces in Sicily: Some Sigillographic Evidence, dans *Byzantine and Rus' Seals, Proceedings of the International Colloquium of Rus'-Byzantine Sigillography, "Sphragistic Meridian:" Kiev, Cherson, Constantinople, actes du colloque de Kiev, 13-16 septembre 2013*, Kiev 2015, p. 163-178.

127. Et peut-être également S, voir les références données dans *MIB*, p. 255. La monnaie portant éventuellement la lettre S est commodément illustrée dans Hahn, *Mezezius in peccato suo interiit* (cité n. 9), sous le numéro 5 de la planche hors pagination. Avec la meilleure volonté du monde, je ne vois pas comment l'on peut lire la lettre.

128. La seule indiction 5 sous Constantin IV tombe en 676 / 677, avant donc la déposition des frères de l'empereur et leur disparition des revers des monnaies.

129. Voir n. 131.

130. La signification de ces marques, qui n'est pas chronologique, demeure largement mystérieuse ; on peut se faire une idée rapide de leur diversité en observant les tableaux synoptiques fournis par le *MIB*, notamment pour le règne de Constant II.

131. S. Bendall, La datation des monnaies de bronze de Constant II à Syracuse, *Bulletin de la Société française de numismatique* 30, novembre 1975, p. 834-835.

132. Et peut-être 677 / 678 si la lecture de la version en S était confirmée.

de Michel le Syrien relate, de façon indirecte[133], la révolte de Jean Mézézios en lien avec la neuvième année de règne de Constantin IV. Bien évidemment, il ne peut s'agir ici que du règne personnel de l'empereur, compté, sinon depuis le décès de son père, du moins depuis l'arrivée à Constantinople de la nouvelle de l'événement : nous serions entre septembre 676 et septembre 677[134]. Le chevauchement serait donc parfait entre l'indiction marquée sur la monnaie et l'information chronologique fournie par Michel le Syrien. Aussi séduisante soit l'hypothèse, je préfère néanmoins la rejeter car nous sommes au-delà des dates du pontificat d'Adéodat II (11 avril 672-17 juin 676) et le *Liber pontificalis* me semble notre point d'ancrage le plus solide[135]. En outre, on perdrait évidemment le lien avec la lettre de Constantin IV qui semble placer au moins le déclenchement du soulèvement de Jean sous Vitalien. Or l'hypothèse d'une éventuelle amplification rhétorique ou de la désignation par le terme de « tyrans » de l'ensemble des conjurés entourant Mézézios pour résoudre le problème ne me satisfait pas. Je n'insiste pas sur ce dernier point, car je crois que l'explication doit être recherchée dans une autre direction.

Écarter la lecture indictionnelle nous conduit à interpréter la lettre E comme mention d'une cinquième année de règne. *A priori*, celle-ci est évidemment impossible puisque Jean ne contrôla certainement pas la Sicile aussi longtemps en ayant si peu marqué les sources. Malgré tout, il est au moins possible ici de proposer une hypothèse cohérente, aussi fragile soit-elle. Jean, dont on a vu qu'il reprit manifestement le nom de règne de son père, n'aurait-il pas été associé dès l'origine au pouvoir de celui-ci ? Cette pratique n'avait rien d'exceptionnel et était particulièrement utile à un pouvoir aussi mal assuré que celui de Mézézios. Une association règlerait d'emblée, à moindres frais, le problème de l'existence de plusieurs « tyrans » soulevés contre Constantin IV du temps du pape Vitalien. Dans ce cas de figure, les cinq années de règne pourraient être comptées depuis juillet 668. Point n'est besoin pour cela que Jean ait exercé le pouvoir en continu : Justinien II frappa à son retour au pouvoir des monnaies datées de sa vingtième année de règne. Cette mention prenait valeur de manifeste politique, mettant ainsi sous le boisseau les règnes de Léontios et de Tibère III[136]. Elle vaudrait de même revendication d'une légitimité continue pour notre rebelle. Or, cette « cinquième année » de règne de « Mézézios » tomberait entre juillet 672 et juillet 673, en accord donc avec les dates du pontificat d'Adéodat (11 avril 672-17 juin 676)[137]. En outre, cette solution place la révolte de Jean à un moment propice, les forces orientales de Constantin IV étant pleinement mobilisées face au califat, ce qui justifie également que la répression ait pu être menée par l'armée d'Italie,

133. La mention de la révolte suit la description de l'attaque des Mardaïtes, *Chronique de Michel le Syrien*, p. 455.

134. Voir n. 118.

135. En admettant que le décompte du chroniqueur syriaque parte de la mort de Constant II tout en maintenant l'anniversaire d'avènement de Constantin IV en avril, on pourrait faire commencer sa 9e année de règne personnel en avril 676, laissant quelques mois en commun avec le pontificat d'Adéodat. Non seulement cette solution est plus qu'acrobatique, mais elle amène à nier tout sens chronologique à la légende monétaire, nous laissant avec un autre problème à traiter.

136. *MIB* 52 (Justinien II, second règne).

137. Et sans même exclure qu'elle ait pu commencer sous Vitalien.

sans doute, pour des raisons logistiques, en 673[138]. Je souligne à nouveau que le point capital de cette dernière reconstruction, l'association de Jean au pouvoir de son père, ne peut être qu'hypothétique. Toutefois, en l'état, cette hypothèse a pour elle d'être la seule à régler l'ensemble des problèmes majeurs auxquels nous sommes confrontés, et ce de façon très économique[139]. Je m'en contenterai donc ici en attendant que meilleur que moi trouve pour cette lettre E présente en fin de légende de revers une interprétation qui ne crée pas plus de problèmes qu'elle n'en résout.

Quoi qu'il en soit du sens à donner à la lettre E, la réattribution des monnaies au fils de Mézézios n'est pas remise en cause et je soulignerai à nouveau qu'elle seule rend sa lisibilité au trésor du Corso Gelone. Nous avons pour l'instant un trésor enfoui au début des années 680, après une césure dans l'accumulation et alors qu'aucun trouble n'est mentionné pour l'époque, et, point particulièrement troublant, un trésor qui témoignerait de la libre circulation des monnaies de Mézézios parallèlement à celle de Constantin IV. Dans l'hypothèse que je propose, nous aurions plus classiquement un trésor se clôturant par les monnaies de l'usurpateur et enfoui lors de la répression, en 673.

Je conclus en retraçant brièvement ce qui me semble être la reconstruction la plus probable des événements, ou du moins celle qui ne génère pas de difficultés majeures par ailleurs. Dès la nouvelle de l'usurpation de Mézézios connue, Constantin IV prend la tête d'une armada lancée contre la Sicile, sans doute dès le printemps 669. L'ordre restauré, l'atelier local adopte les modèles alors en vigueur en Orient. L'empereur retourne très rapidement en Orient pour s'opposer à une attaque contre Constantinople dont le début serait à placer avant la mort du patriarche Thomas, mais sans que la chronologie de ce patriarcat puisse offrir de datation parfaitement assurée. Cette attaque doit probablement être identifiée avec la grande campagne dirigée par Yazīd ibn Muʿāwiya. La rapidité même de la répression initiale en Sicile et la phase de graves dangers qui s'ensuivit pour l'empereur auront mis Jean, fils de Mézézios, en mesure de réitérer l'usurpation en 672. Il récupère le nom de règne de son père et frappe monnaie. La faiblesse des moyens de l'usurpateur, et peut-être une attaque musulmane[140], expliquent que l'armée d'Italie ait suffi à réprimer ce second soulèvement. Dans le cadre de cette répression un riche trésor aura été enterré sous l'actuel Corso Gelone, 1.

Vivien Prigent
CNRS, UMR 8167 Orient et Méditerranée

138. Je suis ici les analyses de Jankowiak, The First Arab Siege, p. 276-281, tout en me démarquant de son utilisation des bulles de commerciaires. Le cas de la *questura exercitus* de Justinien montre à quel point les zones d'approvisionnement et d'opération de l'armée pouvaient être éloignées les unes des autres. Je préfère une répression en 673, plutôt que l'année précédente, parce qu'il me semble qu'une campagne de cette envergure, marquée par la conjonction d'armées venues de théâtres d'opérations différents, devait se préparer longtemps à l'avance. Mais si l'on veut mettre en valeur les sept mois indiqués par Michel le Syrien, on admettra que les monnaies furent frappées peu de temps avant la répression, après donc que Jean a déjà bien établi son pouvoir dans l'île.

139. Je souligne que si l'on laisse les monnaies à Mézézios père, je ne vois aucune possibilité de donner un sens à la lettre E, aussi acrobatique soit la solution envisagée.

140. Voir n. 32.

Abréviations

BMC
W. Wroth, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum*, 2 vol., Londres 1908

Chronique de Michel le Syrien
Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1179, trad. J. B. Chabot, t. 2, Paris 1901

DOC, II
Ph. Grierson, *Catalogue of Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*. II, *Phocas to Theodosius III*. 2, *Heraclius Constantine to Theodosius III (641-717)*, Washington DC 1968

Jankowiak, The First Arab Siege
M. Jankowiak, The First Arab Siege of Constantinople, *TM* 17 (*Constructing the Seventh Century*, éd. C. Zuckerman), 2013, p. 237-320

MIB
W. Hahn, *Moneta Imperii byzantini. Rekonstruktion des Prägeaufbaues auf synoptisch-tabellarischer Grundlage*. 3, *Von Heraclius bis Leo III., Alleinregierung (610-720)*, Vienne 1981 (Veröffentlichungen der Kommission für Numismatik 10)

Les martyrs de l’Union sur le mont Athos

Renaud Rochette

La persécution des moines du mont Athos peu après l’union des Églises réalisée lors du second concile de Lyon (1274) est une des traditions que l’on rapporte sur la sainte montagne. Les moines, devenus des martyrs, sont commémorés le 10 octobre (martyrs de Zôgraphou) et le 5 décembre (martyrs de Karyès). La mémoire de cet événement est soigneusement entretenue : entre autres témoignages, les moines de Zôgraphou firent ériger, à la fin du XIXe siècle, un monument à leur gloire au nord-ouest de la cour du monastère.

Le détail de ces événements a été copié dans plusieurs manuscrits des XVIe-XIXe siècles conservés dans les monastères athonites. Spyridon Lampros en a édité une version à partir d’un manuscrit de Saint-Pantéléèmôn, en indiquant les variantes (*BHG* 2333a)[1]. Plus récemment, Johannes Koder en a publié une autre version, plus courte, qui se trouve dans un manuscrit du XVIIe siècle conservé à Venise (*BHG* 2333)[2]. La trame des événements est identique, mais il y a des nuances importantes entre les deux récits, dont voici une traduction d’après ces éditions :

BHG 2333a	*BHG* 2333
Mémoire […] sur l’attaque du mont Athos par Michel, le premier Paléologue, et Bekkos le patriarche, accompagnés d’une armée de Latins lors de leur retour, et sur les nombreux méfaits qu’ils commirent là.	Récit sur les saints pères de la sainte montagne assassinés par les latinophrones.
1. Michel, le premier des Paléologues, tenait alors le sceptre romain, et constatait que l’Empire était complètement humilié par les Agarènes et les Bulgares qui lui faisaient la guerre des deux côtés, au levant et au couchant : il prit avec le patriarche d’alors, Jean Bekkos le latinophrone, la décision lamentable et qui déplaît à Dieu d’imposer la doctrine des Latins en prétextant la paix de l’Église et l’aide latine que l’on pourrait	En ce temps-là, les Bulgares et les Turcs avaient le dessus sur les Romains. L’empereur des Romains, Manuel [*sic*] Paléologue, eut une discussion avec le patriarche Jean Bekkos, et ils partirent pour l’Italie afin de demander aux potentats locaux de l’aide contre les Bulgares et les Turcs ; c’est pour cette raison qu’ils firent l’union, puis ils partirent de chez les Italiens pour regagner Constantinople.

1. Lampros, Τὰ πάτρια.
2. Koder, Patres Athonenses, p. 82-85.

obtenir contre ceux qui les attaquaient, mais en réalité parce qu'il redoutait Charles, l'empereur de France, couronné par le pape d'alors, et auprès de qui Baudouin, qui avait régné illégitimement à Constantinople, s'était réfugié dans sa fuite pour obtenir de l'aide afin de repartir et de reprendre le sceptre byzantin. C'est pourquoi Michel Paléologue s'empressa d'attirer dans cette hérésie pontificale les moines distingués qui habitent sur les montagnes au saint nom, l'Athos, l'Olympe et le Galèsion, afin de s'attirer les bonnes grâces du pape ; mais les moines rejetèrent les lettres dogmatiques et persuasives qui leur avaient été envoyées ; mais lui, accompagné du patriarche, qui partageait son avis, et d'autres, partit pour l'Italie, chez les Latins, et adhéra à leur hérésie et à leurs dogmes étranges, et réalisa l'union et la paix perturbatrice, qui dérangea pendant huit ans toutes les Églises, jusqu'à ce qu'elle soit écrasée dans le *tomos* du Saint Synode réuni par l'empereur Andronic.

2. En revenant chez lui, armé de la force corrompue et du soutien maléfique[3] qu'il avait obtenu là-bas, il croisa en chemin la sainte montagne de l'Athos (car il voyageait par la mer) et se dit que, s'il parvenait à rallier les moines qui vivaient là à sa doctrine, il attirerait sans difficulté tous les autres vers le précipice de la destruction. Il se rendit dans la laure de saint Athanase, et les moines, en le voyant, cédèrent à la peur et à la lâcheté, contrairement à ce qui convient, ou plutôt s'accrochèrent à la vie et préférèrent les malheurs éternels aux soucis momentanés, comme *Démas, par amour du monde présent*[4], et devant la torture et les menaces, ils courbèrent la tête, abandonnèrent leur piété, et ils l'accueillirent avec

En chemin, ils firent un détour par la sainte montagne et, dans la laure de saint Athanase, ils demandèrent qu'on commémore l'empereur et le patriarche, et les moines, par peur, convinrent d'adopter une conduite sacrilège et célébrèrent tous ensemble une liturgie sacrilège et misérable en faisant mémoire de l'empereur et du patriarche. Plus tard, Dieu leur donna une leçon on ne peut plus claire.

3. Littéralement « avec une aide en bois de figuier » (συκίνης ἐπικουρίας). La tradition orthodoxe, brodant sur Mt 21, 18-22 (Jésus fait se dessécher un figuier), fait du figuier l'arbre maudit par le Christ.

4. 2 Tm 4, 10.

des cierges, des hymnes et une procession, comme *des enfants indignes*[5], ces fils malfaisants et dévoyés de leur saint père Athanase : le dimanche, ils célébrèrent une liturgie impie avec les Latins et les latinophrones qui l'accompagnaient, et firent mémoire de ceux qui utilisent les azymes, je veux dire le pape, le patriarche, ainsi que l'empereur.

3. Ensuite, ils se rendirent dans le vénérable monastère d'Ivirôn en espérant obtenir le même résultat. Mais *la vanité de leur espoir*[6] leur mentit : les saints moines qui vivaient et pratiquaient l'ascèse en ce lieu ne succombèrent pas à la lâcheté et ne suivirent pas l'exemple misérable de Lavra, mais ils se dressèrent, fermes et solides, et *ils sont comme le mont Sion, ceux qui ont foi dans le Seigneur*[7], ils ne furent pas ébranlés, ils maintinrent les traditions des apôtres et des Pères de l'Église, et qualifièrent avec dureté l'empereur impie et tous ceux qui pensaient comme lui d'hérétiques et de malfaisants. Celui-ci, ne supportant pas la remontrance, les divisa en deux groupes : ceux qui étaient ibères, il les bannit en Italie ; les autres, il les jeta dans le bateau du monastère, ordonna à ses écuyers d'appareiller et de saborder le navire pour l'envoyer dans les profondeurs. Ainsi, les saints martyrs et confesseurs connurent la fin bienheureuse par l'eau qui asphyxie. Ils accomplirent une magnifique profession de foi. Les autres pillèrent entièrement le monastère et le transformèrent en désert.

Ensuite, ils se rendirent au monastère d'Ivirôn et demandèrent aussi la commémoraison. Mais les moines ne voulurent pas du tout, et leur dirent : « *Il n'y a pour nous ni part ni héritage*[8] dans ce qui vient de vous, latinophrones. » Les autres ne supportèrent pas la remontrance et ils jetèrent aussitôt les moines dans le bateau du monastère, puis le sabordèrent, les livrant aux profondeurs. Mais ceux qui étaient ibères, ils les envoyèrent en Italie.

4. Ils quittèrent cet endroit et se rendirent dans le saint et grand monastère de Vatopédi ; l'empereur y entra et demanda qu'on se rallie à ses préférences, c'est-à-dire l'hérésie de l'union et la mémoire des hérétiques ; mais les très saints moines du lieu ne

Après cela, ils se dirigèrent vers le monastère de Vatopédi ; là, ils demandèrent la commémoraison, mais l'higoumène et les moines qui se trouvaient avec lui leur dirent : « Éloignez-vous de nous, malfaisants, et *tous ceux qui commettent des*

5. Dt 32, 5.
6. Is 31, 3.
7. Ps 124, 1.
8. Ac 8, 21.

l'acceptèrent pas et ne trahirent pas, mais s'opposèrent avec noblesse et traitèrent avec mépris les démonstrations de leurs écrits impies. Parce qu'il avait été déshonoré par cette résistance, l'empereur impie ordonna de tous les pendre sur une colline proche du monastère ; par cette pendaison, les bienheureux confesseurs rencontrèrent une mort heureuse et reçurent le bonheur et la vie éternelle à la place de la vie de ce monde. Les autres pillèrent tout le monastère et le dévastèrent. Douze moines furent pendus sur la colline à l'extérieur du monastère : mais ils attachèrent l'higoumène Euthyme avec une chaîne face à la mer dans un lieu appelé Kalamitzion, en haut d'une pierre découverte à marée basse, et cet homme louable obtint la couronne du martyre par la noyade.

actes malfaisants[9], éloignez-vous. » Ces propos firent enrager Michel Paléologue et Jean Bekkos, qui les firent arrêter et pendre sur une colline à l'extérieur du monastère : depuis, la colline est appelée Phourkobouni[10].

5. Après cela, l'empereur se rendit dans le saint monastère appelé Zôgraphou ; les moines très aimés de Dieu qui résidaient là, au nombre de 26, s'enfermèrent dans la tour du monastère et firent pleuvoir sur lui des paroles de mépris comme on jette des projectiles, en traitant l'empereur et sa suite d'impies et d'hérétiques. L'empereur impie ordonna de rassembler une grande quantité de broussailles et de les utiliser pour mettre le feu à la tour, et les bienheureux saints martyrs rencontrèrent la mort par le feu le dix octobre.

Ils dévastèrent entièrement le monastère, puis ils gravirent la montagne et arrivèrent au monastère des Bulgares dit Zôgraphou ; les moines de ce monastère (ils étaient 26) se barricadèrent dans la tour et, du haut de la tour, ils admonestaient ceux d'en bas en les qualifiant d'hérétiques et de malfaisants. Ceux-ci ne supportèrent pas la réprimande, firent un grand tas de broussailles et mirent le feu à la tour alors que les moines étaient toujours à l'intérieur (le dix octobre).

6. Il quitta cet endroit et se dirigea vers la laure de Karyès, où siège le *prôtos* de la montagne ; celui qui exerçait la charge de *prôtos* et ceux qui étaient avec lui résistèrent à l'empereur avec noblesse, et traitèrent avec dédain ses opinions ; ce dernier, pris de colère, ordonna de tous les passer par l'épée : ainsi, les saints confesseurs connurent leur fin. Il livra l'église au feu

Ensuite, ils partirent pour le Prôtaton et le ravagèrent car ils s'étaient fait houspiller par le *prôtos* et ceux qui étaient avec lui – ils les qualifièrent de malfaisants et d'impies. Et ils se bouchèrent *l'oreille comme l'aspic*[11] et livrèrent au feu l'ensemble du Prôtaton, en même temps que l'église. Ils s'en prirent aux *kellia* qui se trouvaient autour, avec ceux qui y habitaient, tuèrent

9. Ps 6, 9.
10. Littéralement : Mont-Gibet.
11. Ps 57, 5.

et pilla les *kellia* des moines, puis il franchit le sommet et arriva au monastère dit de Xèropotamou.

7. Les moines qui habitaient là, tremblant de peur et préférant la vie de ce monde à la vie éternelle, comme celui qui, parmi les Quarante saints, a chuté et, suivant le mauvais exemple de Lavra, reçurent eux aussi l'empereur avec les lumières, les acclamations et de grandes marques d'honneur. Ensuite, dans l'église, ils célébrèrent la liturgie des azymites et firent mémoire des hérétiques. Le Seigneur porta son regard sur la terre et la fit trembler, la secouant aussitôt avec un grand bruit. L'église s'effondra et tomba sur les prêtres de la honte qui s'y trouvaient et les murs du monastère furent renversés : un seul mur demeura, penché, pour servir d'avertissement aux générations futures. En voyant cela, l'empereur et ceux qui se trouvaient avec lui furent pris de honte, se détournèrent en cachant leur visage, montèrent sur leurs navires et rentrèrent chez eux chargés de l'anathème. Tout ceci se déroula en 1280[12].

8. Quand ils furent partis, les moines qui, par peur, s'étaient enfuis et cachés dans des lieux boisés, sortirent et regagnèrent leurs monastères, trouvèrent ceux qui avaient été tués, leur donnèrent de saints tombeaux et entonnèrent le chant composé par David à ce propos : « *Dieu, les païens sont venus dans ton héritage, ils ont souillé ton temple saint ; ils ont livré les cadavres de tes serviteurs en pâture aux oiseaux du ciel, la chair de tes consacrés aux bêtes de la terre*[13]. »

les moines et gardèrent les matériaux comme butin.

Après cela, ils descendirent de la montagne et arrivèrent au monastère de Xèropotamou. Tenaillés par la peur, les moines de ce monastère sortirent avec prières et encens et allèrent au devant d'eux en les gratifiant de nombreuses marques d'honneur ; ils se rendirent dans l'église et célébrèrent ensemble la liturgie, et firent mémoire de l'empereur et du patriarche. Aussitôt, Dieu porta son regard sur la terre des malfaisants et la fit trembler avec un grand bruit : et les murs du monastère tombèrent comme autrefois les murs de Jéricho, et il ne resta qu'un seul mur, penché, pour servir d'avertissement pour les temps futurs, et l'église s'effondra tout entière sur les prêtres de la honte, et leurs cadavres servirent de sacrifice mort. L'odieux empereur et le patriarche virent cela, eurent honte, regagnèrent leurs navires et rentrèrent chez eux, honteux et misérables.

Quelques jours plus tard, les secousses cessèrent et les moines qui avaient fui les hommes armés sortirent de leur cachette et chacun regagna sa demeure ; ils trouvèrent leurs voisins assassinés et implorèrent, avec force lamentations : « *Dieu, les païens sont venus dans ton héritage, ils ont souillé ton temple saint ; ils ont livré les cadavres de tes serviteurs en pâture aux oiseaux du ciel, la chair de tes consacrés aux bêtes de la terre ; ils ont versé leur sang comme si c'était de l'eau*[14], *tout autour de leur demeure*[15]. » Ils récitèrent la suite du psaume et enterrèrent les corps là même où ils furent trouvés : ces événements eurent lieu au mois d'octobre de l'an 6753 [1244]. Ceci marqua donc la fin.

12. Variante : Tout ceci arriva en l'an mille quatre cent quatre-vingt du Salut (M. Gédéon, *Ὁ Ἄθως. Ἀναμνήσεις - ἔγγραφα - σημειώσεις*, Constantinople 1885, p. 144[15-16]).
13. Ps 78, 1-2.
14. Ps 78, 1-3.
15. Ps 77, 28.

9. Après cela, la lumière de la vérité brilla sur les Églises du Christ : la vermine venue de l'Église de Rome fut chassée du troupeau du Christ par le pieux empereur Andronic (celui qui devint Antoine en revêtant le divin et angélique habit de moine) lorsqu'il reçu le sceptre paternel et qui fit preuve d'un grand zèle pour la piété et consolida les dogmes droits : il réunit un concile œcuménique, chassa Bekkos du trône, voua à l'anathème ceux qui étaient avec lui, et présida à la paix des Églises avec Dieu, comme c'est clairement montré dans le *tomos* rédigé par le Saint Synode.

10. Andronic rebâtit le monastère de Xèropotamou sur ses fondations, mais le champignon qui poussait tout seul chaque année sous la sainte table en mémoire des 40 saints martyrs ne pouvait plus pousser, car le saint sanctuaire avait été profané par les latinophrones dont nous avons parlé.

Ensuite, il s'écoula peu de temps avant que ce qui avait été détruit soit reconstruit par les pieux empereurs : le monastère de Xèropotamou fut reconstruit de fond en comble par Andronic, l'empereur des Romains. Mais le champignon qui, d'après la tradition, poussait miraculeusement en mémoire des grands et célèbres saints martyrs de Sébastée, ne poussa plus comme avant, car *ils ont donné aux chiens ce qui était sacré*[16], et *il fait des ravages, le sanglier des forêts*[17], Jean Bekkos le « phatriarche[18] » : au sol, seul demeure l'emplacement de la sainte table, vide, en témoignage pour temps futurs.

11. Le monastère de Vatopédi fut restauré par Stefan, le despote de Serbie, et l'icône de la très sainte Théotokos qui s'y trouvait fut décorée ; le monastère de Zôgraphou et les *kellia* de Karyès détruites dans le Prôtaton furent restaurés par les souverains de la Bulgarie.

Le monastère de Zôgraphou fut reconstruit en plus grand et amélioré par le prince des Bulgares. La laure du Prôtaton et tout ce qui se trouvait autour ont été reconstruits plus solidement et agrandis par le *kralj* de Serbie. La divine icône de la Théotokos de Vatopédi se trouvait alors à Kallioupolis : les moines de ce monastère l'apprirent et portèrent l'affaire devant l'empereur de Serbie Stefan. L'empereur envoya une délégation à Kallioupolis, obtint l'icône, la décora et la para magnifiquement d'un contour à l'or fin ;

16. Mt 7, 6.
17. Ps 79, 14.
18. En qualifiant Jean Bekkos de φ(ρ)ατριάρχης (chef de fratrie), l'auteur joue avec son titre de πατριάρχης.

12. Nous prierons donc avec ardeur le Seigneur afin qu'avec l'intercession de notre reine immaculée, la Théotokos, avec l'intercession de nos saints pères et confesseurs (ceux du présent récit), il nous protège des ténèbres italiennes. Amen.

puis il l'envoya au monastère de Vatopédi avec de nombreuses richesses. Les moines la reçurent avec beaucoup de vénération et d'actions de grâce, se prosternèrent comme il convient, l'embrassèrent et la déposèrent dans le *synthronon* du sanctuaire, comme auparavant.

Par son intercession, sauve-nous, Seigneur, et par les prières et les suppliques de nos saints pères assassinés, garde ce saint lieu de toute action impie et funeste commise par nos ennemis de la terre et de la mer : repousse-les et anéantis-les comme les Égyptiens, les Madianites et les Assyriens, pour les siècles des siècles, amen.

Fin du récit sur les saints pères assassinés originaires de la sainte montagne de l'Athos.

Malgré leur proximité, parfois pratiquement mot pour mot, ces deux textes présentent des différences notables. Antonio Rigo, auteur d'une des rares études sur ces deux textes, considère qu'on est en présence d'un unique récit : la version brève (*BHG* 2333) est la plus ancienne et veut dénoncer le comportement des latinophrones en général, tandis que la version longue (*BHG* 2333a) est une amplification qui est plus soucieuse de remise en contexte, comme le montrent une date moins improbable et l'absence d'erreur sur l'empereur persécuteur[19].

Cependant, les expressions « version courte » et « version longue » sont trompeuses, car il n'existe pas vraiment de rapport de réduction ou d'extension : à partir d'un canevas identique, chacune des deux versions adopte une perspective qui lui est propre et met en avant certains éléments de préférence à d'autres.

Si *BHG* 2333a est effectivement plus longue, le récit développe certains épisodes : les contextes historiques de l'union de l'Église (§ 1) et de son annulation (§ 9, totalement absent de *BHG* 2333), la soumission des moines de Lavra (§ 2), la résistance des moines d'Ivirôn (§ 3) et celle des moines de Vatopédi, avec l'ajout du martyre de l'higoumène Euthyme (§ 4). En revanche, cette version est plus brève sur l'inhumation des martyrs par les survivants (§ 8) et la restauration des monastères (§ 10-11). La prière finale (§ 12) est de tonalité très différente dans les deux textes.

Dans l'ensemble, *BHG* 2333a adopte une double perspective : d'une part, une remise en contexte qui se veut aussi précise que possible, et d'autre part un jugement moral sur l'action des moines. Les moines s'opposant à la volonté de Michel VIII sont systématiquement qualifiés de « confesseurs », même lorsqu'ils meurent : la qualité de martyr est réservée aux moines de Zôgraphou et à Euthyme de Vatopédi. Ceux qui se soumettent sont décriés pour leur couardise et renvoyés

19. Rigo, La Διήγησις, p. 76-78.

à de mauvais exemples bibliques et hagiographiques : les moines de Lavra sont comparés à Démas, qui a abandonné saint Paul, et deviennent un mauvais exemple, tandis qu'à ceux de Xèropotamou, dont le monastère est dédié aux Quarante martyrs de Sébastée, on rappelle qu'un des Quarante a failli. Dans l'ensemble, c'est un texte à la tonalité fortement anti-unioniste, comme le rappelle la prière finale. De son côté, *BHG* 2333, en insistant sur les restaurations des monastères et l'icône de la Théotokos de Vatopédi, a une dimension plus patrimoniale et mémorielle, et relève plus des *patria* que du martyrologe : ici, la prière finale est placée sous l'égide de cette icône et concerne des dangers tellement généraux et vagues qu'elle pourrait être reprise à n'importe quelle époque.

Ce récit édifiant et pittoresque pose de nombreux problèmes. Le plus important est tout simplement qu'aucune autre source ne mentionne ces événements. Georges Pachymère, si prolixe sur les avanies subies par les opposants à Michel VIII, ne mentionne aucune difficulté avec les moines du mont Athos[20]. Ce silence est à rapprocher du récit complet des malheurs de Mélétios, l'authentique confesseur de l'opposition à l'Union, et de son compère Galaktiôn[21]. Du retour de l'ambassade byzantine envoyée pour accepter l'union des Églises au second concile de Lyon (mai-juillet 1274), on ne sait rien : la seule péripétie mentionnée par Pachymère se déroule à l'aller : le naufrage d'un des deux navires au large du cap Malée en mars 1274[22].

Les deux récits comportent deux dates qui ne sont d'aucune utilité et ne font qu'entretenir la suspicion quant à la véracité des événements. La première est celle du martyre des vingt-six moines de Zôgraphou : le 10 octobre, ce qui explique la date de commémoraison[23]. Après avoir mentionné le départ de Michel VIII, les deux textes précisent l'année des faits, mais sans être d'accord : 6753 (1244) pour *BHG* 2333, ce qui est trop tôt, tandis que *BHG* 2333a les fait se dérouler en 1280, ce qui est trop tard[24]. Le synaxaire (slave) de Zôgraphou indique 6784 (1275)[25].

20. Georges Pachymère, éd. A. Failler et trad. V. Laurent, *Georges Pachymérès. Relations historiques*. 2, *Livres IV-VI*, Paris 1984 (CFHB 24/2), p. 501-505 et 611-621.

21. *Ibid.*, p. 585 et 617 ; *Vie de Mélétios le Confesseur* (*BHG* 1246a), éd. Spyridon Lavriôtès, Βίος καὶ πολιτεία Μελετίου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 5, 1921, p. 620-621 ; R. Macrides, Saints and Sainthood in the Early Palaiologan Period, dans *The Byzantine Saint*, éd. S. Hackel, Londres 1981 (Studies Supplementary to Sobornost 5), p. 81-82 ; A. Failler, Mélèce le Confesseur et le monastère Saint-Lazare de Constantinople, *REB* 56, 1998, p. 620-621.

22. Georges Pachymère (cité n. 20), p. 507-509.

23. Koder, Patres Athonenses, p. 83[30-31] ; Lampros, Τὰ πάτρια, p. 159[30].

24. ͵ςψνγ´ (6753) : Koder, Patres Athonenses, p. 84[57]. Pour faire correspondre à la date d'octobre 1274, il faudrait corriger en ͵ςψπγ´ (6783). Cependant, Antonio Rigo estime que la date de 1280 pourrait révéler une des origines du récit. Michel VIII envoie alors des troupes pour s'opposer aux armées de Charles d'Anjou qui ont envahi la Macédoine, et celles-ci auraient pu faire un détour par l'Athos pour convaincre quelques réfractaires à l'union des Églises : Rigo, La Διήγησις, p. 97.

25. J. Ivanov, *Bălgarski starini iz Makedonija*, Sofia 1931, p. 439-440.

BHG 2333a mentionne le nom de l'higoumène de Vatopédi : Euthyme[26]. Or aucun higoumène de Vatopédi n'est connu avec certitude entre 1270 et 1287, et les éditeurs des actes de Vatopédi n'ajoutent Euthyme qu'avec la plus grande circonspection[27].

Le contexte donné par le récit n'a que l'apparence de l'exactitude. *BHG* 2333 va à l'essentiel en expliquant que l'Empire est en guerre contre les Bulgares et les Turcs, ce qui décide Michel Paléologue et Jean Bekkos à se rendre en Italie pour obtenir de l'aide[28]. *BHG* 2333a offre un récit plus complet. Il mentionne les mêmes conflits, mais en insistant sur la dimension religieuse de celui avec les Turcs en les qualifiant d'Agarènes. Il ajoute, et en fait le motif principal de l'Union, la volonté de faire pièce aux projets de Charles d'Anjou, présenté comme le bras armé du pape, qui l'a couronné, de soutenir les revendications de Baudouin II de Courtenay, l'empereur latin détrôné[29].

L'idée générale a donc quelque chose de familier et reprend bien les différents arguments évoqués à l'époque, mais le diable étant dans les détails, il apparaît que plus les rédacteurs s'efforcent d'être précis, plus le lien avec la réalité est ténu. Si la volonté de déjouer les projets de croisade de Charles d'Anjou est bien vue, quelqu'un de peu éloigné des événements n'aurait jamais fait du frère de saint Louis un « empereur de France » (Κάρολον τὸν αὐτοκράτορα Γαλλίας) : il a été couronné roi de Sicile en 1266 par le pape Clément IV.

Les menaces turques et bulgares sont elles aussi plus étonnantes qu'elles n'en ont l'air. La progression turque est lente et n'est pas le danger imminent que peuvent être les menaces de Charles d'Anjou. Michel VIII explique certes que la paix avec les Latins permettrait de reprendre le terrain perdu, mais l'argument est tellement général qu'il relève plus d'un objectif à long terme que de la parade à une attaque précise[30]. C'est plutôt vers la fin des années 1270 que le danger devient plus aigu, et il faut attendre l'arrivée au pouvoir d'Osman Ier Gazi (1281) pour que l'Empire doive faire face à un renouveau réellement inquiétant des raids turcs. De même, si les relations sont tendues avec la Bulgarie, on est loin, au début des années 1270, des campagnes de Théodore Ier Svetoslav (1300-1322).

Les circonstances mêmes de la persécution laissent perplexes. En effet, Michel VIII ne s'est pas rendu en Italie (sans compter que le concile a eu lieu à Lyon), ce qui rend douteux une escale sur le mont Athos lors de son inexistant retour. Surtout, Jean Bekkos ne peut l'avoir accompagné en tant que patriarche. En effet, Joseph Ier le Galésiote démissionne le 9 janvier 1275, tandis que Jean XI Bekkos n'accède au patriarcat que le 26 mai 1275. Ces éléments auraient pu être inspirés par le concile de Ferrare-Florence (1438-1439), qui aboutit de nouveau à l'union des Églises, car Jean VIII s'y est effectivement rendu avec le patriarche Joseph.

26. Lampros, Τὰ πάτρια, p. 159^{19-20}.

27. *Actes de Vatopédi*. 1, *Des origines à 1329*, éd. J. Bompaire *et al.*, Paris 2001 (Archives de l'Athos 21), p. 51-52. Euthyme est représenté sur une fresque dans le narthex de l'église : *ibid.*, p. 16 n. 124.

28. Koder, Patres Athonenses, p. 82^{1-5}.

29. Lampros, Τὰ πάτρια, p. 157^{1}-158^{9}.

30. Laurent, Darrouzès, *Dossier grec*, p. 195^{3-5} et p. 195^{15-28}.

Cependant, ce dernier est mort à Florence le 10 juin 1439, avant même la proclamation de l'Union, et son successeur est élu après le retour de Jean VIII, qui a regagné Constantinople le 31 janvier 1440. De même, le ralliement de Jean V à la foi latine en 1369 à Rome est purement personnel, s'est fait sans la présence du patriarche et n'engage en rien l'Église byzantine[31]. Le fait que *BHG* 2333 écrive « Manuel Paléologue » pour « Michel Paléologue » incite Johannes Koder à penser que le voyage de Manuel II en Occident (1399-1403) a aussi pu servir de modèle[32]. Cette idée d'une présence de l'empereur et du patriarche à l'Athos est suffisamment fragile pour avoir disparu au fil du temps : les synaxaires contemporains n'évoquent plus que des croisés envoyés par Michel Paléologue.

La persécution a eu des effets sur les monastères eux-mêmes : Vatopédi dévasté, une tour incendiée à Zôgraphou, le Prôtaton détruit par le feu, l'effondrement de Xèropotamou. Le seul moment où le mont Athos a subi d'importants ravages est lors de la campagne de la Compagnie catalane en Macédoine (1307-1308), soit bien après les événements supposés, mais il est difficile de ne pas relever qu'il s'agit de Latins s'en prenant aux moines. À l'inverse, le monastère de Xèropotamou a été relevé par le despote Jean Paléologue, frère cadet de Michel VIII actif en Macédoine et mort en 1273 / 1274[33], soit bien avant les événements.

La description du relèvement des monastères est trop vague pour être utile. Sans grande surprise, le tsar de Bulgarie reconstruit Zôgraphou, mais son nom n'est jamais précisé[34]. L'action du *kralj* (*BHG* 2333) / despote (*BHG* 2333a) de Serbie n'est pas clairement définie, et il reste tout aussi inidentifiable : il s'appelle Stefan, ce qui n'est d'aucune aide car, depuis le règne de Stefan Nemanja (1166-1196), les Nemanjić ajoutent systématiquement Stefan, utilisé comme un titre, devant leur prénom[35]. *BHG* 2333 lui attribue la reconstruction du Prôtaton et le don à Vatopédi d'une icône de la Vierge, elle aussi honorée à la date du 10 octobre, dans des circonstances assez développées dans un récit d'ordinaire plus elliptique[36]. *BHG* 2333a mentionne un relèvement de Vatopédi et le don de l'icône, mais attribue la reconstruction du Prôtaton au tsar de Bulgarie[37].

31. Oskar Halecki mentionne l'existence d'un récit dans lequel Jean V, de retour d'Italie, fait escale à Thessalonique et se rend sur le mont Athos auprès du moine bulgare Euthyme, futur patriarche de Tărnovo, pour lui faire rendre de l'argent et des objets précieux qu'il était soupçonné d'avoir stockés : O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome. Vingt ans de travail pour l'union des Églises et pour la défense de l'empire d'Orient, 1355-1375*, Varsovie 1930 (Travaux historiques de la Société des sciences et des lettres de Varsovie 8), p. 232 n. 1.

32. Koder, Patres Athonenses, p. 82, n. 6. Certains manuscrits des *Relations historiques* de Pachymère, datés du xive siècle, indiquent une autre origine possible à cette substitution, qui serait alors assez ancienne : Georges Pachymère (cité n. 20), p. 391[12-17] et p. 390, n. 2.

33. Chrysobulle de Michel VIII en faveur de Xèropotamou (décembre 1275) : *Actes de Xéropotamou*, éd. J. Bompaire, Paris 1964 (Archives de l'Athos 3), n° 10, p. 92[1-5].

34. Koder, Patres Athonenses, p. 84[67-68] ; Lampros, Τὰ πάτρια, p. 161[12-14].

35. Le fait que *BHG* 2333a parle de « Stefan, le despote de Serbie », incite Antonio Rigo à considérer qu'il s'agit de Stefan Lazarević, qui reçoit la dignité de despote en 1402 : Rigo, La Διήγησις, p. 95.

36. Koder, Patres Athonenses, p. 84[68-75].

37. Lampros, Τὰ πάτρια, p. 161[10-14].

Xèropotamou, de son côté, est reconstruit par Andronic II. Cette action fait partie d'un processus plus large de valorisation du successeur de Michel VIII, dont on rappelle qu'il s'est fait moine sous le nom d'Antoine et qu'il a mis fin à l'union des Églises et rétabli l'orthodoxie[38]. Contrairement à une partie de l'hagiographie du début de l'époque des Paléologues, il ne s'agit pas de condamner la dynastie[39] : la valorisation des souverains orthodoxes de la région, y compris des bons Paléologues, indique que Michel Paléologue a rejoint la galerie des personnages types des persécuteurs comme incarnation de la latinophronie. La *damnatio memoriae* de Michel VIII n'est pas qu'une figure de style : elle est régulièrement rappelée par l'Église[40]. La figure de Michel Paléologue, l'empereur doublement maudit (pour l'aveuglement de Jean IV Laskaris et l'union des Églises) a un autre avantage : elle permet de montrer une résistance athonite dès les débuts de la politique d'Union et sa souffrance pour la foi de la main d'un empereur hérétique – d'autant plus qu'il n'y avait pas grand mérite à s'opposer à l'union de 1439, à un moment où la sainte montagne est sous autorité ottomane.

Une lecture un peu attentive permet donc de considérer ces faits comme fictifs. Le caractère tardif des plus anciens manuscrits rapportant les événements (XVIe-XVIIIe siècle[41]) achève de convaincre que l'on a affaire à un récit composé bien après les événements à partir de souvenir épars qui se sont mélangés[42]. Le caractère fantaisiste de la persécution entraîne un jugement particulièrement sévère de plusieurs byzantinistes[43].

À l'évidence, l'objectif est de donner au mont Athos des martyrs et confesseurs dans un combat que la sainte montagne n'a pas livré[44]. Les qualificatifs reviennent à plusieurs reprises[45]. Une telle valorisation du mont Athos, transformé en bastion

38. Koder, Patres Athonenses, p. 84[60-65] ; Lampros, Τὰ πάτρια, p. 160[26]-161[9].

39. Macrides, Saints and Sainthood (cité n. 21), p. 82.

40. Voir par exemple, au milieu du XIVe siècle : Philothéos de Sèlymbria, Éloge de saint Agathonikos (*BHG* 43), PG 154, Paris 1856, col. 1237-1240. Voir surtout l'absence de Michel VIII de la liste des pieux empereurs dont la mémoire est célébrée par le *Synodikon* de l'orthodoxie : J. Gouillard, Le synodikon de l'Orthodoxie : édition et commentaire, *TM* 2, 1967, p. 97[812-814] (la liste passe de Théodore II à Michel IX).

41. Koder, Patres Athonenses, p. 80 ; Rigo, La Διήγησις, p. 78-80. Ce dernier estime que le récit a été élaboré au XVIe siècle.

42. Stéphane Binon voit dans ce récit la conflagration de quatre épisodes distincts et également traumatisants pour la sainte montagne : l'occupation latine après la quatrième croisade, le zèle de Michel VIII à faire appliquer l'union des Églises, les ravages de la Compagnie catalane, la piraterie turque et latine des XIVe et XVe siècles : S. Binon, *Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul de l'Athos*, Louvain 1942 (Bibliothèque du Muséon 13), p. 112-113.

43. « Le produit ne mérite guère de figurer dans les *Patria* de l'Athos » : Laurent, Darrouzès, *Dossier grec*, p. 82-83. « S'il est un peu étonnant que ce genre de texte ait pu naître à l'Athos et y proliférer, il ne l'est pas moins que les historiens aient hésité à en dénoncer la fausseté » : *Actes de Lavra*. 4, *Études historiques, actes serbes*, éd. P. Lemerle *et al.*, Paris 1982 (Archives de l'Athos 11), p. 11.

44. Laurent, Darrouzès, *Dossier grec*, p. 84-85.

45. Lampros, Τὰ πάτρια, p. 159[6], p. 159[16], p. 159[29-30] et p. 160[7].

de l'orthodoxie, est probablement à relier à l'officialisation de l'hésychasme lors du concile de 1351, qui a fait de la sainte montagne le cœur de la spiritualité orthodoxe. Le plus intéressant est que seule une petite partie des monastères est concernée. L'empereur et sa suite passent par six monastères : Lavra, Ivirôn, Vatopédi, Zôgraphou, Karyès et Xèropotamou. Surtout, les récits donnent l'image rare d'une communauté athonite désunie : Lavra et Xèropotamou plient devant Michel VIII, mais Ivirôn, Vatopédi, Zôgraphou et le Prôtaton résistent. Lavra subit un jugement particulièrement sévère, car le monastère a donné le mauvais exemple[46]. Le but de ces récits n'est donc pas vraiment de faire l'apologie de la résistance athonite, mais plutôt d'exalter la résistance de certains monastères et de critiquer les autres[47]. Cela conduit Kastamonitou à broder sur le récit pour être compté parmi les monastères persécutés en remplaçant les incendies de Zôgraphou et de Karyès par celui de Kastamonitou et de plusieurs *monydria*[48].

L'union des Églises de 1439 a donné lieu à une autre tradition athonite tout aussi fantaisiste mais étrangement similaire. Dans cette version, le pape endosse le rôle du persécuteur. Lorsque les circonstances sont précisées, il s'agit de Nicolas V (1447-1455) qui, soucieux d'imposer les décisions du concile de Ferrare-Florence à une Église byzantine peu enthousiaste, se rend à Constantinople, se fait refuser l'entrée dans la ville et entreprend de rallier la sainte montagne à sa cause. Ici aussi, Lavra se plie à la volonté du persécuteur, tandis que Vatopédi, Kutlumus, Zôgraphou, Docheiariou et même Xèropotamou sont détruits. Cette fois, le rôle des pieux restaurateurs est attribué à plusieurs *voievozi* de Valachie[49].

Si les récits de la persécution des moines athonites sont tardifs, la littérature suscitée par l'union des Églises invite à penser que la volonté d'exalter la résistance du mont Athos à cette union apparaît dès la fin du XIII[e] siècle. En effet, trois documents laissent entendre que la sainte montagne a rejeté l'union de 1274.

En 1275, après avoir reçu le *prostagma* de mise en application de l'union des Églises, les moines de l'Athos écrivent à Michel VIII avec le vain espoir de le fléchir. La lettre comporte les habituels griefs contre les Latins, ces judaïsants qui dénaturent le *Credo*, ce qui rend impossible toute communion, toute commémoraison, toute primauté du pape[50]. Une lettre rédigée plus tard et adressée à des évêques reprend les mêmes arguments, mais en y ajoutant le tableau angoissant d'une Église menacée de subversion par les forces des ténèbres[51].

46. *Ibid.*, p. 160[7]. Les éditeurs des actes de Lavra relèvent l'existence d'une tradition attribuant des tendances latinophrones à Lavra, dont on aurait ici une expression : LEMERLE *et al.*, *Actes de Lavra.* 4 (cité n. 43), p. 11 n. 46.

47. Ivan Dujčev rapporte l'existence d'un texte en bulgare qui ne mentionne que l'incendie de Zôgraphou et donne la liste nominative des martyrs : I. DUJČEV, Le Mont Athos et les Slaves au Moyen Âge, dans *Le millénaire du Mont Athos*, Chevetogne 1963, t. 2, p. 136-137.

48. *Actes de Kastamonitou*, éd. N. OIKONOMIDÈS, Paris 1978 (Archives de l'Athos 9), p. 100.

49. RIGO, La Διήγησις, p. 86-94.

50. *Lettre des moines de l'Athos à l'empereur*, éd. LAURENT et DARROUZÈS, *Dossier grec*, p. 383-403.

51. *Ibid.*, p. 405-423.

Les effets de cette bronca restent inconnus. Dans le document rédigé vers 1278 par le protonotaire Ogier et destiné au pape, Michel VIII ne mentionne pas de résistance de l'Église ou des moines, mais évoque un synode anti-unioniste, réuni sous l'égide de Jean Doukas, qui règne sur la Thessalie, où l'on aurait trouvé huit évêques et une centaine de moines[52]. Du mont Athos lui-même, rien n'est dit.

Le seul document contemporain à évoquer des violences contre le mont Athos est l'œuvre d'un moine athonite, Nicéphore, condamné par un tribunal latin pour avoir refusé l'union des Églises, et que Michel VIII a exilé à Chypre. Le temps fort du texte est un dialogue tendu avec un légat pontifical dans lequel Nicéphore et un autre moine, Clément, reviennent une nouvelle fois sur toutes les erreurs des Latins[53].

Le récit de Nicéphore ajoute que le *prostagma* de mise en application de l'union des Églises indiquait que les contrevenants subiraient toute la rigueur de la loi, ce qui est assez logique. Surtout, il explique que Michel VIII met ses menaces à exécution et, au printemps 1276, envoie une troupe armée sur l'Athos pour mettre au pas les moines récalcitrants[54]. Nicéphore nous montre une communauté de l'Athos livrée dans son intégralité aux tourments des soudards de l'empereur, mais les éditeurs du texte restent dubitatifs quant à l'ampleur réelle des arrestations qui ont eu lieu sur la sainte montagne[55]. Il est fort probable qu'il y eut quelques moines récalcitrants – peut-être à l'origine des lettres à l'empereur et aux évêques –, mais qu'ils furent aisément identifiés et mis hors d'état de nuire. En tout cas, le récit de Nicéphore témoigne d'une volonté d'attribuer à l'ensemble des moines de l'Athos les actes d'opposition d'une minorité. Bien entretenue après la révocation de l'Union en janvier 1283, l'arrestation de quelques fortes têtes par les hommes de Michel VIII a pu servir de canevas à un récit haut en couleurs digne des meilleurs martyrologes.

Aussi fantaisiste soit-il, le récit du martyre des pères athonites donne un intéressant aperçu de la construction de la mémoire de l'Empire byzantin sur la sainte montagne. Élaboré comme une agrégation d'éléments réels mais distincts (destructions de monastères et politique unioniste des Paléologues), il met en exergue une résistance imaginaire de la sainte montagne dès le début de la politique d'union, quitte à subir les foudres impériales, ce qui permet aux athonites de fournir un important contingent de saints pour un motif qui n'en avait pas suscité beaucoup – seuls quelques moines ont eu le courage de s'opposer à l'empereur. En mettant en valeur les liens de l'Athos avec l'ensemble des souverains orthodoxes des Balkans, le récit fait de la sainte montagne le cœur d'une orthodoxie qui dépasse largement l'Empire byzantin : l'Athos est orthodoxe, mais l'orthodoxie n'est plus spécifiquement byzantine. Surtout, en faisant de Michel VIII Paléologue le méchant de l'histoire,

52. R.-J. Lœnertz (éd.), Mémoire d'Ogier, protonotaire, pour Marco et Marchetto nonces de Michel VIII Paléologue auprès du pape Nicolas III. 1278, printemps-été, *OCP* 31, 1965, p. 374-408, ici p. 392 (repris dans Id., *Byzantina et franco-graeca : articles parus de 1935 à 1966*, Rome 1970 [Storia e letteratura 118], p. 537-572).

53. *Procès de Nicéphore*, éd. Laurent et Darrouzès, *Dossier grec*, p. 487-507.

54. *Ibid.*, p. 487-489.

55. Laurent, Darrouzès, *Dossier grec*, p. 85.

le récit du martyre des pères athonites montre que le fondateur de la dernière dynastie de l'Empire a durablement rejoint, jusqu'à nos jours, la cohorte des empereurs hérétiques et maudits, au point de servir de référence stéréotypée quand il est question d'opposition à l'union des Églises.

Renaud Rochette
UMR 8167 Orient et Méditerranée

Abréviations

Koder, Patres Athonenses

Patres Athonenses (*BHG* 2333), éd. J. Koder, Patres Athonenses a latinophilis occisi sub Michaele VIII, *JÖB* 18, 1969, p. 79-88

Lampros, Τὰ πάτρια

Patres Athonenses (*BHG* 2333a), éd. S. Lampros, Τὰ πάτρια τοῦ ῾Αγίου ῎Ορους, *Néos Hell.* 9, 1912, p. 157-161

Laurent, Darrouzès, *Dossier grec*

Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277), éd. V. Laurent et J. Darrouzès, Paris 1976 (Archives de l'Orient chrétien 16)

Rigo, La Διήγησις

A. Rigo, La Διήγησις sui monaci athoniti martirizziati dai latinofroni (BHG 2333) e le tradizioni athonite succesive: alcune osservazioni, *Studi Veneziani* n.s. 15, 1988, p. 71-106

Bassianos, les monastères de Bassianou et de Matrônès (Ve-VIe siècle)

Georges Sidéris

Un cadre problématique

Bassianos et son monastère de Bassianou, sa relation avec Matrôna et le monastère de Matrônès nous sont connus essentiellement par la *Vie de Matrôna*. Nous utiliserons la *vita prima* (*BHG* 1221) qui est la version la plus ancienne et la plus fiable[1]. Il existe aussi une notice du Synaxaire de Constantinople et une notice du Ménologe de Basile consacrées à Bassianos à la date du 10 octobre, jour où l'on commémorait la mémoire du saint homme. Nous disposons enfin de fragments de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore le Lecteur et de passages de la chronique de Théophane repris de Théodore, qui nous apportent des renseignements ponctuels mais éclairants sur Bassianos[2]. Nous écrirons Bassianos et le monastère de Bassianou avec deux « s », selon l'usage établi, bien que, dans la *Vie de Matrôna*, les actes des conciles, la notice du Synaxaire de Constantinople consacrée à Bassianos, ainsi que dans la *Vie de Luc le Stylite* et Théophane, ils soient écrits avec un seul « s ». L'emploi de deux « s » est attesté chez Théodore le Lecteur et dans la notice consacrée à Bassianos dans le Ménologe de Basile[3].

La *Vie de Matrôna de Pergè* (*BHG* 1221) se lit comme un roman. On est tenu en haleine par la course-poursuite entre l'héroïne et son mari auquel elle essaie d'échapper, comme dans un road movie hollywoodien. L'historiographie s'est surtout

1. *Vie de Matrôna* (*BHG* 1221). La *vita altera* (*BHG* 1222) est métaphrastique et remaniée au Xe siècle. Sur les différentes versions de la *Vie de Matrôna*, voir E. Catafygiotu Topping, St Matrona and Her Friends: Sisterhood in Byzantium, dans *Kathègètria. Essays Presented to Joan Hussey for Her 80th Birthday*, Camberley 1988, p. 211-224, ici p. 211 n. 3.
   Je tiens à remercier Bénédicte Lesieur pour ses remarques sur les monastères et la vie monastique à l'époque protobyzantine. Les propos tenus ici n'engagent évidemment que l'auteur.
2. *Syn. CP*, col. 127-128. *Ménologe de Basile*, PG 117, chap. 108, col. 101A-B. Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, Épitomé 386-387, p. 109, fragment 27a, Victor Tunnunensis ad a. 487, p. 120, Épitomé 459, p. 129. Théophane, *Chronographie*, AM 5957, p. 114, AM 5991, p. 141-142.
3. *Vie de Matrôna*, 4, p. 792C (première occurence dans la *Vie*). *ACO*, 3, p. 36, 47, 69 et 145. *Syn. CP*, col. 127. *Vie de Luc le Stylite* (*BHG* 1174), éd. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles 1923 (Subs. Hag. 14), p. 195-237, voir chap. 39, p. 233. Théophane, *Chronographie*, AM 5957, p. 114, AM 5991, p. 141. Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, Épitomé 386-387, p. 109, fragment 27a, Victor Tunnunensis ad a. 487, p. 120, Épitomé 459, p. 129. *Ménologe de Basile*, PG 117, chap. 108, col. 101A. Sur cet usage, voir le commentaire de Cyril Mango dans Featherstone, Mango, Life, n. 2, p. 13.

intéressée à la *Vie de Matrôna* dans la perspective du phénomène des femmes travesties, thème qui a connu un succès certain avec le développement des recherches sur les femmes à Byzance et des études de genre[4]. Parmi ces études, celle d'Eva Catafygiotu Topping, entièrement consacrée à la *Vie de Matrôna*, a envisagé l'écriture de la *Vie* du point de vue de la « sororité » entre Matrôna et le réseau de femmes qui s'établit autour d'elle. L'auteure a remis en question l'attribution par l'éditeur de la *Vie de Matrôna*, Hippolyte Delehaye, de l'écriture de la *Vie* à un moine du monastère de Bassianou. Pour Eva Catafygiotu Topping, la *Vie* a été écrite par une moniale du monastère de Matrônès et non par un moine du monastère de Bassianou ; et cette hagiographe-moniale s'était donné beaucoup de mal pour affirmer l'égalité de Matrôna avec Bassianos. Cette focalisation sur le caractère féminin de la *Vie* par Eva Catafygiotu Topping eut pour conséquence de faire passer au second plan, de minorer Bassianos et son monastère de Bassianou (auquel Raymond Janin avait consacré une courte notice), qui devenaient de simples faire-valoir de Matrôna[5]. Mais cette vision a été remise en question par l'étude de Cyril Mango. Ce dernier a confirmé l'analyse d'Hippolyte Delehaye, selon qui la *Vie* avait bien été écrite par un moine, issu probablement du monastère de Bassianou, et non pas par une moniale (contrairement à l'hypothèse d'Eva Catafygiotu Topping). La *Vie* a donc été conçue pour les moniales du monastère de Matrônès mais aussi pour les moines du monastère de Bassianou. L'analyse de la *Vie* par Cyril Mango ouvre aujourd'hui à nouveau la question du rôle de Bassianos et de son monastère.

Il nous faut donc nous interroger sur la place et le rôle que l'hagiographe fait tenir à Bassianos et au monastère de Bassianou dans la *Vie*, notamment dans l'élaboration par Matrôna de son idéal ascétique, de son identité en tant que moniale, dans l'implantation et le développement de son monastère à Constantinople, ainsi que dans leur insertion dans la vie sociale, politique et monastique constantinopolitaine. Ainsi, Michel Kaplan a noté que Matrôna de Pergè avait copié les bâtiments de son monastère sur ceux de son maître Bassianos, avec notamment un *oikos* de trois étages[6]. Il a aussi mis l'accent sur l'importance de ce monastère de Bassianou jusqu'au xe siècle, époque où Luc le Stylite le fait restaurer et où la relique de Luc y est transportée même si, comme le déclare Michel Kaplan : « D'ailleurs, le monastère de Bassianos n'a sûrement pas besoin des miracles éventuels de la relique de Luc pour attirer les

4. Voir la très utile mise au point sur les études consacrées aux saintes travesties faite par A. Papaconstantinou, « Je suis noire, mais belle » : le double langage de la *Vie de Théodora d'Alexandrie, alias* abba Théodore, *Lalies* 24, 2004, p. 63-86, ici p. 64-68. Alors que nous mettons la dernière main à l'édition de notre texte, nous prenons connaissance de l'article de S. Insley, Dressing Up the Past: Fictional Narrative in the *Life of Matrona of Perge*, dans *Medieval Greek Storytelling. Fictionality and Narrative in Byzantium*, éd. P. Roilos, Wiesbaden 2014, p. 55-85.

5. Pour le commentaire d'Hippolyte Delehaye voir *AASS* Nov. III, p 789A. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin.* I. *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique.* 3, *Les églises et les monastères*, Paris 1969², p. 60-61.

6. M. Kaplan, L'espace et le sacré à Byzance d'après les sources hagiographiques, dans *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli vi-xi),* Spolète 2004 (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo 51), p. 1053-1115, ici p. 1069 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté. Essais sur la société byzantine*, Paris 2011 [Les classiques de la Sorbonne 3], p. 367-410, ici p. 378). *Vie de Matrôna*, 46, p. 810.

foules. » Peter Hatlie a inclus le monastère de Bassianou dans son étude sur les moines et monastères de Constantinople du milieu du IVe jusqu'au milieu du IXe siècle. Il a montré que Bassianos appartenait à une nouvelle génération d'abbés et a essayé de cerner, à partir du peu d'informations dont nous disposons, quel genre d'abbé il fut[7]. Ces études n'épuisent pas la question de la personnalité de Bassianos, de la vie au monastère de Bassianou et de leur rôle historique dans le monachisme constantinopolitain.

Bassianos a donc été comme éclipsé par Matrôna. Contrairement à cette dernière qui d'abord brouille les sexes, en tant que femme se faisant passer pour un eunuque pour pouvoir fuir son mari en se réfugiant dans un monastère d'hommes, Bassianos est bien ancré dans son identité masculine. C'est un homme, nul doute là-dessus, et à l'ascèse rude, incarnant, à sa façon de diriger les hommes (au sens générique d'humains) et les esprits, le monde patriarcal bien connu de l'Orient et de la Méditerranée[8]. Toutefois, une étude attentive de la *Vie* nous présente un personnage étonnamment ouvert à la circulation des genres au sein de la vie monastique. Nous verrons en particulier le rôle que la vie au monastère de Bassianou a joué dans le passage du travestissement de Matrôna, une simple mascarade, à une identité monastique assumée, correspondant au modèle « bassianien ». Nous verrons aussi comment Bassianos et son monastère de Bassianou ont participé à un réseau de pouvoir monastique à Constantinople, notamment en s'inscrivant fortement dans l'orthodoxie chalcédonienne contre l'Hénotique de Zénon puis la politique favorable au monophysisme d'Anastase Ier, et en quoi ce positionnement nous amène à reconsidérer le contexte de rédaction de la *Vie de Matrôna*[9].

L'écriture et la date de rédaction de la *Vie de Matrôna*

La *Vie de Matrôna* pose de sérieux problèmes de chronologie. Selon Cyril Mango la *Vie* n'a pas été écrite avant 543, année de la dédicace de l'église Sainte-Marie-la-Neuve à Jérusalem qui est mentionnée dans le texte, l'église étant signalée dans la *Vie*. Si cette mention fournit un *terminus post quem*, nous ne disposons pas de *terminus ante quem*[10]. Cyril Mango a montré que l'hagiographe parlait de lui au masculin et en a déduit que la *Vie* avait été écrite par un moine, probablement

7. *Vie de Luc le Stylite* (cité n. 3), p. 195-237, voir chap. 39, p. 233. Voir M. Kaplan, Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ?, dans *Miracle et Karāma*, éd. D. Aigle, Turnhout 2000 (Hagiographies médiévales comparées 2), p. 167-196, ici p. 188-189 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté* [cité note précédente], p. 97-126, ici p. 121). P. Hatlie, *The Monks and Monasteries of Constantinople, ca. 350-850*, Cambridge 2007, p. 90-106.

8. Voir C. Galatariotou, Holy Women and Witches: Aspects of Byzantine Conceptions of Gender, *BMGS* 9, 1984/1985, p. 55-94.

9. Nous empruntons le terme de « mascarade » dans ce contexte à A.-M. Talbot, Female Sanctity in Byzantium, dans Ead., *Women and Religious Life in Byzantium*, Aldershot 2001 (Variorum Collected Studies Series 733), no VI, p. 1-16, ici p. 3 (trad. de 'Essere donna e santa', dans *Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, éd. S. Gentile, Milan 1998, p. 61-68).

10. *Vie de Matrôna*, 14, p. 797. Voir le commentaire de Cyril Mango dans Featherstone, Mango, Life, p. 15 et n. 59, p. 33.

du monastère de Bassianou, qui a utilisé une tradition orale, mais aussi une source écrite par la moniale Eulogia qui accompagnait Matrôna, source remontant peut-être au règne d'Anastase Ier (491-518). La référence dans la *Vie* à plusieurs personnages précis ayant connu Matrôna suggère l'existence d'une source proche dans le temps des événements cités. Mais l'hagiographe a brouillé la chronologie en voulant nourrir son texte d'éléments dont le but est de confirmer la sainteté de Matrôna, comme la découverte de la tête de Jean Baptiste vers 452-453[11]. Cyril Mango avait aussi relevé un fait intrigant et gênant à propos de la *Vie*. Il avait noté l'extraordinaire réticence de l'hagiographe à rendre compte de la position courageuse de Matrôna face à l'empereur Anastase, celle-ci s'étant ouvertement opposée à la politique promonophysite du souverain. C'est un euphémisme puisque l'hagiographe a tout simplement passé sous silence cet épisode majeur dans l'action de Matrôna, qui a fait d'elle une figure de champion de l'orthodoxie aux yeux de la tradition orthodoxe postérieure. Pour Cyril Mango, ce silence, surprenant pour un auteur écrivant après 543, s'expliquerait si l'on considère que l'hagiographe, comme il le suggère lui-même, a utilisé un écrit de la moniale Eulogia sur Matrôna et ses actions. Comme cet écrit aurait été composé pendant la politique monophysite d'Anastase Ier, ce que l'hagiographe appelle la « tempête », καταιγίς, qui saisit alors les serviteurs du Christ et les très saintes églises, Eulogia aurait été contrainte de garder cachés une grande partie des actes de la sainte, c'est-à-dire qu'elle n'aurait pas voulu mettre par écrit le conflit ouvert entre Matrôna et l'empereur par peur de représailles[12]. Cet argument tiendrait si l'hagiographe avait seulement disposé des écrits d'Eulogia. Toutefois, on peut émettre quelque doute sur ce point. De fait, on constate que l'hagiographe est capable de fournir des indications très précises sur le monastère de Bassianou à l'époque de Bassianos mais aussi après lui. Par exemple il connaît la vie du moine Barnabas avant son entrée au monastère et il sait qu'il fut higoumène du monastère. À la fin de la *Vie*, l'hagiographe a écrit un chapitre, à forte connotation hagiographique, consacré à Bassianos et à sa pratique monastique. Ceci fait penser que l'auteur de la *Vie* s'est renseigné sur Bassianos et qu'il a pu recueillir des informations orales auprès des moines du monastère de Bassianou ou des moniales du monastère de Matrônès. Peut-être existait-il aussi dans ces monastères des sources écrites sur l'époque des deux saints, sources qu'il aurait pu consulter. De plus, il est difficile de penser que les exploits orthodoxes de Matrôna et ceux du monastère de Bassianou n'aient pas laissé de souvenirs, de mémoire, ou d'écrits dans leurs monastères respectifs[13].

L'hagiographe nous dit que Matrôna conserva jusqu'à sa mort la foi orthodoxe. Ceci est une allusion au combat de Matrôna contre la politique monophysite d'Anastase Ier et nous disposons peut-être là d'une indication que Matrôna serait morte au plus tard en 518, date de la mort d'Anastase et de l'avènement d'un empereur favorable au concile de Chalcédoine, Justin Ier. En effet, la remarque de l'hagiographe

11. Voir le commentaire dans *AASS* Nov. III, p. 790[A] et celui de C. Mango dans Featherstone, Mango, Life, n. 116, p. 63.

12. Featherstone, Mango, Life, p. 13-15. *Vie de Matrôna*, 50, p. 812.

13. *Ibid.*, 5, p. 792-793, et 51, p. 812.

aurait moins de sens si Matrôna était morte sous Justin Ier qui était un empereur orthodoxe[14]. Cyril Mango a émis l'hypothèse que Matrôna serait morte entre 510 et 515, fourchette chronologique très proche de 518.

Comme la *Vie de Matrôna* aurait été écrite après novembre 543, l'hagiographe l'aurait donc composée environ une trentaine d'années après la mort de la sainte. Ce n'est donc pas la nécessité d'écrire une Vie immédiatement après la mort de la sainte pour établir et justifier son culte qui est à l'origine du projet de l'hagiographe. Ce sont les écrits d'Eulogia qui ont joué ce rôle de justification de la sainteté de Matrôna. Pour comparaison, la *Vie de Daniel le Stylite* a été écrite entre décembre 493 et le printemps 496, soit au lendemain de la mort du saint survenue le 11 décembre 493[15].

Pourquoi composer si tardivement une *Vie de Matrôna* ? Un hagiographe écrit la Vie d'un saint d'abord pour prouver la sainteté de son personnage[16]. Théodore le Lecteur rédige son *Histoire ecclésiastique* vers 525. Or, dans son ouvrage, il présente clairement Matrôna comme une sainte : Ματρῶνα δὲ ἡ ὁσία ἔτι ζῶσα. Il la rapproche de Daniel le Stylite et de Bassianos qualifié, comme Daniel le Stylite, de ὁ θαυμάσιος. Ceci signifie qu'à l'époque où écrit Théodore le Lecteur, Matrôna et Bassianos ont la réputation d'être des saints[17]. Nous pouvons donc supposer que, si l'hagiographe a écrit une nouvelle *Vie*, c'est parce qu'il y avait à ce moment-là nécessité à nouveau de justifier la sainteté de Matrôna et par conséquent la position de tous ceux qui étaient étroitement liés à la sainte, son monastère mais aussi Bassianos et son monastère de Bassianou. Les écrits d'Eulogia n'étaient sans doute plus suffisants ou satisfaisants à l'époque de Justinien Ier, d'où le besoin d'écrire un nouveau texte. D'autant que Justinien Ier intervient fortement dans la vie de l'Église et qu'il édicte une série de lois qui donnent un cadre à la vie monastique. L'écriture d'une nouvelle *Vie* offrait donc l'occasion de fixer un discours qui recadre, explique ou passe sous silence des aspects de la vie de la sainte, de la formation de son monastère et de son intervention dans la vie de l'Église. Ce sont ces aspects que nous allons explorer maintenant en commençant par la vie de l'Église.

Un fragment de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore le Lecteur conservé par Victor Tunnensis (ou Victor de Tonnona), sous l'année 487, évoque le soutien apporté au pape Félix contre le patriarche de Constantinople Akakios (472-489) par les moines des monastères des Acémètes, de Bassianou et de Dios. Il s'agit ici des événements qui ont trait à l'Hénotique, lettre d'union publiée en 482 par l'empereur Zénon (474-491), qui tente un rapprochement en direction des monophysites quant à la question de la nature du Christ afin de mettre un terme au conflit entre ces derniers et les partisans du concile de Chalcédoine. Ce texte de compromis est accepté par

14. *Ibid.*, 52, p. 813.

15. V. Déroche, B. Lesieur, Notes d'hagiographie byzantine. Daniel le Stylite – Marcel l'Acémète – Hypatios de Rufinianes – Auxentios de Bithynie, *An. Boll.* 128, 2010, p. 283-295, ici p. 283-284.

16. Voir M. Kaplan, Les normes de la sainteté à Byzance (vie-xie siècle), *Mentalités* 4, 1990, p. 15-34, ici p. 16 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté* [cité n. 6], p. 52-73, ici p. 54).

17. Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, Épitomé 385-386, p. 109 (sainteté de Daniel le Stylite et Bassianos), et 459, p. 129 (sainteté de Matrôna).

Akakios. Ce dernier et Zénon veulent contraindre les évêques orientaux à accepter un édit d'union, l'Hénotique[18]. Mais, à Constantinople, les moines Acémètes rejettent vigoureusement l'Hénotique. Ils écrivent au pape Félix III qui s'oppose à ce dernier, au patriarche Akakios, et un synode romain dépose le patriarche de Constantinople le 28 juillet 484[19]. Les abbés des trois monastères s'entendent pour décider de rendre publique à Constantinople l'excommunication du patriarche. Un moine d'un des monastères agrafe l'avis d'excommunication sur Akakios[20]. Théophane évoque aussi ce conflit, en ne mentionnant que le rôle des moines du monastère de Dios, mais il n'a peut-être consulté qu'une version abrégée de ces événements, Victor Tunnensis étant plus proche de la source et des événements que lui[21]. Un autre passage de Théodore le Lecteur évoque le monastère de Bassianou ainsi que Matrôna. Cet épisode se trouve aussi chez Théophane qui l'a repris de Théodore le Lecteur. Théophane date l'épisode de l'année 498 / 499. Ce récit décrit comment le patriarche Makédonios II (496-511), à l'instigation de l'empereur Anastase I[er], essaie de rallier les monastères de Constantinople opposés à l'Hénotique. Mais les monastères de Dios, de Bassianou, des Acémètes et de Matrônès résistent. La sainte Matrôna, qui vivait encore, Ματρῶνα δὲ ἡ ὁσία ἔτι ζῶσα, se distingue tout particulièrement dans son refus de l'Hénotique et elle accomplit alors de nombreux miracles. Face à ces résistances, Makédonios préféra les laisser libres plutôt que de les persécuter[22].

Si Théodore le Lecteur et Victor Tunnensis étaient au courant du soutien du monastère de Bassianou et donc de Matrôna à la papauté et de leur opposition à l'Hénotique et comme il est probable que Victor Tunnensis a consulté l'ouvrage de Théodore le Lecteur dans un monastère constantinopolitain, il est difficilement envisageable que l'hagiographe, qui écrit après 543, ne l'ait pas été. Il est donc vraisemblable que l'hagiographe connaissait les exploits de Matrôna et du monastère de Bassianou sous Zénon et Anastase mais qu'il a choisi de les passer sous silence. Pourquoi un tel silence, alors que la mention de ces hauts faits ne pouvait que rehausser le caractère de sainteté de Matrôna et le prestige du monastère de Bassianou ? Il nous semble qu'une partie de l'explication réside dans l'association, lors

18. Évagre, *Histoire ecclésiastique*, III, 14-17, dans *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, éd. J. Bidez et L. Parmentier, Londres 1898, p. 111-116. Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, Épitomé 429-430, p. 118. Voir P. T. R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leyde 1979 (Studies in the History of Christian Thought 20), p. 28-30. P. Blaudeau, *Alexandrie et Constantinople (451-491). De l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome 2006 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 327), p. 203-209. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972, p. 177-182.

19. Évagre, *Histoire ecclésiastique* (cité note précédente), III, 18-21, p. 117-120. Voir Gray, *The Defense* (cité note précédente), p. 30-31, et Frend, *The Rise* (cité note précédente), p. 182-183.

20. Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, fragment 27a, Victor Tunnunensis ad a. 487, p. 120. Voir Blaudeau, *Alexandrie* (cité n. 18), p. 222-223.

21. Théophane, *Chronographie*, AM 5980, p. 132.

22. Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, Épitomé 459, p. 129. Théophane, *Chronographie*, AM 5991, p. 141-142. Voir Featherstone, Mango, Life, p. 14.

de ces épisodes, des monastères de Bassianou et de Matrônès au monastère des Acémètes. En 534 le pape Jean II a condamné pour nestorianisme le couvent des Acémètes, pourtant proche du siège pontifical par le passé[23]. Dès lors, le combat dogmatique commun avec les Acémètes devient un problème pour les moines du monastère de Bassianou et pour les moniales du monastère de Matrônès puisque Matrôna s'était particulièrement engagée dans la lutte contre l'Hénotique. Comme Matrôna suivait en tout Bassianos et que les monastères de Bassianou et de Matrônès étaient profondément liés l'un à l'autre, la suspicion de nestorianisme pouvait peser rétrospectivement tout autant sur Bassianos et son monastère. De plus, Justinien, qui a publié en 543 un traité contre les Trois Chapitres, a promulgué un décret en 544-545 condamnant Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr et Ibas d'Édesse, puis a fait condamner les Trois Chapitres par le pape Vigile et finalement par un concile en 553[24]. Or, Théodoret de Cyr, un des auteurs incriminés dans la condamnation des Trois Chapitres, avait été soutenu et défendu par Binkomalos, maître des offices en 451-452. Il lui avait écrit une lettre de remerciement qui nous est parvenue. Nous savons par Théodore le Lecteur que Jean Binkomalos était devenu un moine fervent du monastère de Bassianou[25]. La *Vie de Matrôna* mentionne un certain Jean comme second de Bassianos et surveillant de Babylas. Bassianos lui fait part du rêve où il a eu la révélation que l'eunuque Babylas était en fait une femme, puis il se rend avec lui dans le *diakonikon*. Mais nous ne savons pas si ce Jean est Jean Binkomalos[26]. Comme la *Vie de Matrôna* a été écrite après novembre 543, si celle-ci a été écrite sous Justinien, soit entre fin 543 et 565, rappeler l'opposition du monastère de Bassianou et de Matrôna à l'Hénotique aurait pu faire soupçonner, dans ce contexte, une tendance nestorienne et un soutien aux Trois Chapitres et attirer ainsi les foudres impériales ou patriarcales. La composition d'une nouvelle *Vie de Matrôna* offrait l'occasion à la fois d'effacer des épisodes devenus gênants et de donner une tournure à Bassianos, Matrôna et leurs monastères plus conforme à l'esprit orthodoxe du temps à Constantinople depuis la publication en 543 du traité de Justinien. D'autant que, depuis 518, le monastère de Bassianos ne se distingue plus vraiment des autres monastères de Constantinople. En 518, l'archimandrite Martyrios fit signer le libelle des archimandrites par la main de Joseph diacre et moine du monastère de Bassianou, lui-même n'ayant pas la capacité physique de signer. Martyrios est qualifié de πρεσβύτερος καὶ ἀρχιμανδρίτης μονῆς τῆς κατὰ Βασιανὸν [...] τῆς ὁσίας μνήμης. En 536 Elpidios est l'higoumène à la tête du monastère de Bassianou et est qualifié de πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος μονῆς Βασιανοῦ[27]. La mort d'Anastase Ier met

23. Voir G. Dagron, La Vie ancienne de saint Marcel l'Acémète, *An. Boll.* 86, 1968, p. 271-321, ici p. 275-276 et p. 278-279.

24. Voir J. Meyendorff, *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens. L'Église de 450 à 680*, Paris 1993 (Théologies), p. 255-264, et P. Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 2005[3] (Nouvelle Clio), p. 414-417.

25. Théodoret de Cyr, *Correspondance*, t. 3, éd. et trad. Y. Azéma, Paris 1965 (SC 111), lettre 141, p. 150-153. Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, Épitomé 387, p. 109. Voir *PLRE* 2, « Ioannes Vincomalus », p. 1169-1170.

26. *Vie de Matrôna*, 6, p. 793.

27. *ACO*, 3, p. 36 et 47 (Elpidios) ; p. 69 (Martyrios).

fin à l'opposition entre l'empereur et les monastères de Bassianou et de Matrônès, qui rentrent à partir de 518 dans le rang. Il n'y avait pas de raison pour les moines du monastère de Bassianou ni pour les moniales du monastère de Matrônès de s'opposer à la politique des empereurs orthodoxes Justin Ier, puis Justinien Ier. Pour l'hagiographe, qui écrit après novembre 543, donc après la condamnation des Acémètes par Jean II en 534 et après le traité de Justinien contre les Trois Chapitres, il était dès lors essentiel vis-à-vis du pouvoir impérial de faire oublier le combat dogmatique commun des monastères de Bassianou et de Matrônès avec le monastère des Acémètes et de se prémunir aussi contre tout soupçon de proximité avec Théodoret de Cyr. Ce travail d'oubli était d'autant plus important si l'hagiographe écrivait avant la mort de Justinien Ier le 14 novembre 565. Après la mort de Justinien, la pression contre les Acémètes et les partisans des Trois Chapitres était retombée. L'hypothèse la plus probable est donc de placer l'écriture de la *Vie de Matrôna* avant novembre 565. La *Vie de Matrôna* aurait donc été composée entre novembre 543 et 565.

La vie monastique est le second point à explorer. Justinien a promulgué entre 529 et 546 une série de lois réglant la vie monastique. Or, si l'on suit le déroulement de la *Vie de Matrôna*, un thème est omniprésent, celui du respect des règles de vie monastiques.

Une concordance de la vie monastique avec les règles canoniques et impériales ? Le Bassianos de la *Vie de Matrôna* : un passeur

Le rapport entre Bassianos et Matrôna a particulièrement intrigué les historiens, du fait d'une part de la vie de Matrôna au monastère de Bassianou travestie en eunuque, d'autre part de ce que, même après qu'elle a été reconnue comme femme par Bassianos, ce dernier lui a remis des vêtements masculins, non seulement pour elle-même mais aussi pour ses moniales, et ceci en contradiction avec la législation canonique[28]. Qu'en est-il alors du respect des règles canoniques et impériales par Bassianos et les deux monastères qui suivent ses préceptes ?

Commençons par les aspects les moins problématiques, à savoir la vie au monastère de Bassianou, vie imitée par Matrôna dans son propre monastère. La *Vie de Matrôna* met l'accent sur la vie en commun des moines au monastère de Bassianou et dans celui de Matrônès, aspect fondamental dans la législation de Justinien sur les monastères cénobitiques[29]. Les descriptions et remarques dont l'hagiographe de la *Vie de Matrôna* émaille son récit ne laissent aucun doute sur le caractère cénobitique des monastères de Bassianou et de Matrônès. Le caractère communautaire du monastère est affirmé par le fait que les moines forment le « troupeau » de Bassianos, expression utilisée à plusieurs reprises par l'hagiographe, et que le monastère comporte des cellules. Les monastères de Bassianou et de Matrônès sont entourés d'un mur

28. Canon 13 du synode de Gangres (vers 340) : « Si sous prétexte d'ascétisme une femme change ses habits et au lieu des habits habituels de femme prend des habits d'homme, qu'elle soit anathème », dans P. P. Joannou, *Discipline générale antique (IIe-IXe s.).* 1. 2, *Les canons des synodes particuliers*, Grottaferrata 1962 (Fonti 9), p. 94-95. Voir résumé sur la question dans N. Delierneux, Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du IVe au VIIe siècle, *Byz.* 67, 1997, p. 179-243, ici p. 220-221.

29. *Nov.* 5, 3, p. 31-32.

de clôture. L'hagiographe mentionne celui que fait bâtir Matrôna et il indique l'existence du mur autour du monastère de Bassianou de deux façons. D'une part il précise que toute personne étrangère au monastère de Bassianou qui veut entrer dans celui-ci doit s'adresser au portier, sinon le visiteur se heurte à des portes closes, indication qui suggère que le monastère de Bassianou est ceint d'un mur de clôture. Lorsque l'archimandrite du monastère d'Abramiou, Akakios, envoie dès le matin un moine messager au monastère de Bassianou avec ordre de communiquer à Bassianos en personne un message secret, le portier du monastère demande comme à l'accoutumée le but de sa visite. Lorsque le mari de Matrôna, Dométianos, vient au monastère de Bassianou pour réclamer son épouse, il ne peut y pénétrer, il en est réduit à frapper sur les portes avec des pierres. Ce détail nous indique qu'il y avait bien un mur percé de plusieurs portes qui entourait le monastère. Il devait y avoir une porte principale où se tenait le gardien. Lorsque Matrôna fait bâtir son propre monastère à l'imitation de celui de Bassianos, elle l'entoure d'un mur [30]. Or, la présence d'une clôture entourant le monastère et d'un portier, afin d'empêcher non seulement les moines de sortir sans l'accord de l'abbé mais aussi les personnes extérieures de pénétrer dans le monastère et d'y perturber la vie des moines, est exigée par la novelle 133, qui date de 539[31]. Les moines de Bassianou et les moniales de Mâtronès se consacrent à l'ascèse et à la prière, comme il est stipulé dans le canon 4 du concile de Chalcédoine. Ces deux thèmes sont omniprésents dans la *Vie*[32]. La novelle 133 prescrit que le moine ne doit pas rester oisif, c'est pourquoi il doit aussi travailler manuellement. C'est exactement le cas au monastère de Bassianou où les moines travaillent au jardin[33]. Matrôna quitte le monastère de Bassianos alors qu'elle y est restée pendant trois ans, ce qui est la durée du noviciat dans la novelle 5 et dans la novelle 123 qui date de 546. Cette période de trois ans a notamment pour fonction de permettre au supérieur d'un monastère de vérifier que le novice n'est pas un esclave ou un colon qui cherche à fuir sa condition. Comme l'a indiqué Bénédicte Lesieur, la novelle 123 a renforcé les dispositions de la novelle 5 sur ce sujet[34]. Or, lorsque Bassianos accepte que Matrôna et sa petite communauté monastique s'installent à Constantinople, il lui recommande de ne pas admettre de femme esclave contre la volonté (παρὰ γνώμην) de son maître ou de sa maîtresse, en raison

30. *Vie de Matrôna*, 7 et 8, p. 794 (troupeau de Bassianos) ; 9, p. 795 (cellules du monastère) ; 6, p. 793 (le messager d'Akakios interrogé par le portier sur le but de sa visite) ; 10, p. 795 (Dométianos frappe aux portes du monastère avec des pierres) ; 46, p. 810 (mur autour du monastère de Matrôna).

31. *Nov.* 133, 1, p. 667-668. Sur l'enceinte monastique dans la législation justinienne et sur l'importance du portier dans un monastère, voir B. Lesieur, Le monastère de Séridos sous Barsanuphe et Jean de Gaza : un monastère conforme à la législation impériale et ecclésiastique ?, *REB* 69, 2011, p. 7 et p. 10.

32. *Vie de Matrôna*, 4, p. 792 (ascèse et prière au monastère de Bassianou) ; 39, p. 808, 41, p. 809, 44, p. 810, 49, p. 811, 50, p. 812, 52, p. 813 (ascèse et prière au monastère de Matrônès). Canon 4 du concile de Chalcédoine dans P. P. Joannou, *Discipline générale antique (IIe-IXe s.).* 1. 1, *Les canons des conciles œcuméniques,* Grottaferrata 1962 (Fonti 9), p. 73.

33. *Nov.* 133, 6, p. 675. *Vie de Matrôna*, 5, p. 792.

34. *Nov.* 5, 2, p. 29, et *Nov.* 123, 35, p. 618-619. *Vie de Matrôna*, 33, p. 805. Voir Lesieur, Le monastère de Séridos (cité n. 31), p. 16.

des saints canons. C'est une référence explicite au canon 4 de Chalcédoine comme le montre la similarité du vocabulaire employé dans celui-ci et par l'hagiographe. Le canon emploie notamment l'expression παρὰ γνώμην. Il est évident que l'hagiographe a lu le texte du canon, qu'il a vraisemblablement consulté dans la bibliothèque de son monastère de Bassianou, et qu'il a mis dans la bouche de Bassianos la formulation exacte du canon. Cette insistance, cette précision textuelle canonique sont le reflet du souci de l'hagiographe de montrer que les monastères de Bassianou et de Matrônès étaient en conformité avec la législation de Justinien Ier qui insiste tout particulièrement sur ce point[35]. De même, lorsqu'une moniale entre au monastère de Matrônès, elle abandonne la propriété de ses biens comme l'exige la novelle 5[36]. L'auteur de la *Vie* s'appesantit longuement sur ce point lorsqu'il décrit l'entrée de la riche Athanasia au monastère de Matrônès. Ayant chassé son époux et l'ayant convaincu de la laisser vivre son idéal ascétique, Athanasia est désormais totalement libre d'elle-même et de la disposition de ses biens. Elle remet ces derniers à Matrôna et elle entre comme moniale au monastère de Matrônès[37].

Cet épisode révèle un autre point important. Matrôna dans un premier temps refuse de recevoir les biens d'Athanasia car elle ne saurait les administrer. Il y a certes ici un *topos* hagiographique, celui du saint ou de la sainte fuyant les biens terrestres. Mais il faut noter que Matrôna n'accepte les biens d'Athanasia qu'après avoir reçu, une fois de plus, l'avis de Bassianos. Cette dépendance vis-à-vis de Bassianos n'est pas seulement spirituelle. L'hagiographe nous apprend alors que c'est le diacre Markellos qui, concrètement, conseille Matrôna pour les travaux de transformation du monastère et qui distribue l'argent restant aux monastères alentour. L'hagiographe qualifie ainsi ce rôle joué par Markellos : διακόνῳ πρὸς τὴν τοιαύτην διακονίαν τῷ τιμίῳ χρησαμένη Μαρκέλλῳ. L'emploi du thème de la diaconie est évidemment lié au fait que Markellos est un diacre. Mais, derrière ce thème, on reconnaît aisément ici le rôle de l'apocrisiaire[38]. Hippolyte Delehaye, puis Cyril Mango ont relevé le fait que le diacre Markellos portait « par une étrange coïncidence » le même nom que l'auteur d'un opuscule bien connu concernant la découverte de la tête de saint Jean Baptiste à Émèse, dont l'épisode se trouve dans la *Vie* et offre l'occasion à l'hagiographe d'attribuer un miracle à Matrôna[39]. Le Markellos de la *Vie* est un personnage de composition. L'hagiographe a probablement largement brodé par rapport au personnage réel. L'important pour l'hagiographe n'est pas le personnage lui-même mais la fonction qu'il occupe et le rôle qu'il joue entre Bassianos et Matrôna. Une fonction essentielle de la figure de Markellos est de mettre en relief l'étroit contrôle de Matrôna par Bassianos et son insertion ainsi

35. *Vie de Matrôna*, 29, p. 804 (Canon 4 du concile de Chalcédoine, éd. Joannou [cité n. 32], p. 73, et voir la l. 19 pour la citation de l'expression). *Nov.* 5, 2, p. 29-31, et *Nov.* 123, 35, p. 618-619.

36. *Nov.* 5, 5, p. 32-33. Voir Lesieur, Le monastère de Séridos (cité n. 31), p. 12.

37. *Vie de Matrôna*, 42-46, p. 809-811.

38. *Ibid.*, 45-46, p. 810-811 (citation en grec, 46, p. 811A). *Nov.* 133, 5, p. 672.

39. *Vie de Matrôna*, 12, p. 796-797. Voir les commentaires d'Hippolyte Delehaye dans son introduction à l'édition de la *Vie de Matrôna*, p. 789-790, et ceux de Cyril Mango dans J. Featherstone, Mango, Life, p. 15 et p. 31.

que celle de son monastère dans le cadre législatif. Car la vie des moines et moniales aux monastères de Bassianou et Matrônès, telle que nous la décrit l'hagiographe, est bien conforme à la législation de Justinien. Est-elle conforme à la législation canonique? C'est là où le bât blesse.

Lorsqu'elle entre au monastère de Bassianou, Matrôna est en infraction avec plusieurs canons du concile de Gangres. Elle abandonne son mari et son enfant pour la vie ascétique, ce qui est contraire aux canons 14 et 15. Elle se fait couper les cheveux et met des habits d'homme, ce qui est interdit par les canons 13 et 17 ; elle va même jusqu'à prendre un nom masculin, Babylas. Bassianos s'indigne de ce que Matrôna ait communié sans avoir porté de voile et qu'elle ait pu donner le baiser de paix sur la bouche à des frères moines à cette occasion. Les choix et le travestissement de Matrôna ne pouvaient que la faire soupçonner d'appartenance à une tendance hérétique dans une ville comme Constantinople où le monachisme eustathien avait connu une forte présence au IVe siècle. Or ce dernier prônait l'abolition de la distinction des sexes, femmes et hommes portant les mêmes vêtements. Évelyne Patlagean a relevé dans la *Vie de Matrôna* les aspects pouvant faire penser à des influences hérétiques, notamment l'autorité en tant que διδάσκαλος qu'Eugénia exerce sur elle. Vincent Déroche a montré que le messalianisme et ses formes extrêmes de piété, qui prônaient une ascèse rigoureuse procurant l'ἀπάθεια, l'impassibilité, révélaient « un enracinement commun dans une tradition du monachisme oriental rebelle à la discipline cénobitique imposée depuis le concile de Chalcédoine ». Comme l'a montré Gilbert Dagron, le monachisme eustathien, tout en étant récupéré par l'orthodoxie, continua à exercer une influence sur les conceptions monastiques constantinopolitaines au Ve siècle, notamment quant au mode de vie ascétique et communautaire, masculin et féminin. L'hagiographe est très conscient du problème hérétique puisqu'il se sent obligé de réfuter un quelconque manichéisme dans le rapport ascétique que Matrôna entretient avec son corps, une hérésie qui n'était pas alors vraiment menaçante à Constantinople mais qui n'était pas morte dans l'empire. Matrôna et l'hagiographe justifient ces infractions par une vision nocturne envoyée par Dieu à Matrôna, qui se voit en rêve fuyant son mari et sauvée par des moines, signe qu'elle doit entrer dans un monastère d'hommes afin d'échapper à son mari. Matrôna dit qu'elle relevait son manteau sur la tête au moment de la communion. Pour justifier le baiser de paix, elle soutient qu'elle le donnait à des anges de Dieu, à des hommes impassibles[40]. Les détails livrés par l'hagiographe sur ces transgressions originelles ont aussi pour fonction de mettre en relief le rôle

40. *Vie de Matrôna*, 2 (manichéisme)-4 et 7, p. 791-792 (Eugénia διδάσκαλος : 3, p. 791D) et p. 794. Canons 13, 14, 15 et 17 du concile de Gangres, éd. JOANNOU (cité n. 32), p. 94-96. Sur le monachisme eustathien à Constantinople, voir G. DAGRON, Les moines et la ville : le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451), *TM* 4, 1970, p. 229-276, ici p. 246-253 (repris dans ID., *La romanité chrétienne en Orient : héritage et mutations*, Londres 1984 [Variorum Collected Studies Series 193], no VIII). É. PATLAGEAN, L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance, *Studi Medievali*, 3e sér., 17, 1976, p. 612-615, ici p. 613 (repris dans EAD., *Stucture sociale, famille, chrétienté à Byzance, IVe-XIe siècle*, Londres 1981 [Variorum Collected Studies Series 134], no XI). V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala 1995 (Studia Byzantina Upsaliensia 3), p. 222-225 (citation). Voir aussi DELIERNEUX, Virilité physique (cité n. 28), p. 202-211 et p. 220-221.

normalisateur et orthodoxe de Bassianos. Ce dernier fait rentrer Matrôna dans le droit chemin canonique en lui faisant d'abord confesser ses fautes, puis en exigeant qu'elle porte un voile sur la tête, cet élément vestimentaire la désignant sans aucune ambiguïté comme une femme ; enfin il l'envoie dans un monastère de moniales dans la ville syrienne d'Émèse[41]. L'hagiographe non seulement ne cache pas que Bassianos a délibérément choisi de dérober Matrôna à son mari, mais il précise que, aux yeux de Bassianos, le bénéfice de la vie ascétique est meilleur pour Matrôna que les liens du mariage, position contraire au canon 14 du concile de Gangres qui interdit aux femmes mariées d'abandonner leur mari pour embrasser la vie monastique[42]. Matrôna ne reste pas dans son monastère d'Émèse. Elle mène une vie de gyrovague, condamnée par la législation canonique, mais où se forge sa stature, sa réputation de sainte, et qui lui permet de gagner des disciples. L'hagiographe emploie le thème de la fuite loin du mari, bien utile, pour légitimer cette errance[43]. Lorsque Matrôna revient à Constantinople après avoir acquis une réputation de sainteté, elle est annoncée par le diacre Markellos à Bassianos comme « Babylas l'eunuque » et, de surcroît, Markellos qualifie la disciple de Matrôna, Sophrônè, non pas de sœur mais de « frère ». C'est donc que Matrôna et Sophrônè portent des vêtements masculins. Non seulement ceci ne choque pas Bassianos, mais, après avoir vu Matrôna et s'être entretenu avec elle, il lui donne trois ceintures masculines et trois manteaux masculins, que doivent désormais porter les moniales qui suivent l'ordre (c'est-à-dire la règle) qu'il a institué dans son monastère de Bassianou et que suivra désormais Matrôna dans son propre monastère. Ces pièces de vêtement sont très importantes puisque l'hagiographe revient sur elles à la fin de la *Vie*, où il donne des détails précis. C'étaient de larges ceintures de cuir masculines noires et des manteaux masculins blancs. Ces vêtements sont constitutifs de l'habit porté par les moines du monastère de Bassianou. L'hagiographe décrit très précisément la cérémonie de remise du vêtement monastique au temps de Bassianos, qui devait toujours être en vigueur à son époque. D'abord un long temps permet d'éprouver la volonté de celui qui veut devenir moine, puis Bassianos après l'office tonsure le nouveau moine, lui remet devant l'autel la ceinture et le revêt du manteau. Le saint habit témoigne à la fois de la crucifixion du Seigneur et de la négation de la volonté propre. Matrôna suit exactement la même cérémonie d'investiture avec les nouvelles moniales dans son monastère de Matrônès. Bassianos accepte que Matrôna s'installe à Constantinople et fonde une communauté monastique dont les moniales portent un habit masculin. Si l'hagiographe ne passe pas sous silence ce fait, c'est que la ceinture et le manteau masculins étaient toujours, à l'époque où il écrit la *Vie*, l'habit des moniales du monastère de Matrônès et qu'il est conscient du caractère non canonique de cet habit[44]. Ce dernier devait poser problème à

41. *Vie de Matrôna*, 8-11, p. 794-796.

42. *Ibid.*, 11, p. 795-796. Canon 14 du concile de Gangres, éd. Joannou (cité n. 32), p. 95.

43. Le canon 4 du concile de Chalcédoine exige des moines qu'ils gardent la stabilité dans les lieux où ils ont fait profession, *ibid.*, p. 73. *Vie de Matrôna*, 13-27, p. 797-803.

44. *Ibid.*, 29, p. 803-804, et 51, p. 812 (description de la cérémonie de remise de l'habit). Sur la dimension christique, voir Papaconstantinou, Je suis noire (cité n. 4), p. 67.

l'époque où il écrit, en raison du caractère normatif de la législation justinienne sur les moines. Le problème se posait pour le monastère de Matrônès mais aussi pour celui de Bassianou, puisque Bassianos non seulement avait accepté cet habit masculin mais avait même donné des éléments de ce dernier, ceinture et manteau, ainsi que du pain bénit, confirmant ainsi qu'il donnait à Matrôna sa bénédiction pour constituer une communauté de moniales. La réputation des monastères de Bassianou et de Matrônès et de leurs fondateurs devait donc être en jeu à l'époque où écrit l'hagiographe. Ce dernier est visiblement en difficulté avec ce point puisqu'il se sent obligé de dire, en commençant son propos de justification de la position de Bassianos, « je pense que », νομίζω ὅτι. Ceci signifie qu'il ne dispose pas d'un écrit mais qu'il invente ce qui suit, c'est-à-dire le fait que la décision de Bassianos de donner du pain bénit et des habits masculins à Matrôna n'était pas issue d'une compréhension et d'une sagesse humaine mais fut le résultat de l'influence d'une force divine, Bassianos ayant pris cette décision ἐν ἐκστάσει, en état d'extase[45].

Cet argument de l'autorité divine supérieure à la loi humaine permet à l'hagiographe de se sortir d'un très mauvais pas. Mais pour pouvoir opérer ainsi il disposait aussi d'éléments reconnus. Nous savons par la notice du Ménologe de Basile que Bassianos avait en son temps la réputation de posséder la faculté de prévoir et de prédire l'avenir, Ἦν δὲ καὶ προορατικός, καὶ προλέγων τὰ μέλλοντα[46]. Au début de la *Vie*, l'hagiographe est gêné par le fait que Bassianos n'a pas eu connaissance du travestissement de Matrôna. C'est une réelle difficulté, puisqu'il dit que Bassianos était doté de la grâce, du charisme de prescience. Il insiste en le qualifiant de prophète. Ὁ δὲ μακάριος καὶ ὅσιος Βασιανὸς ἠγνόει μὲν τὸ σοφὸν τοῦτο καὶ θαυμάσιον δρᾶμα, καίτοι τῷ τῆς προγνώσεως χαρίσματι πλουτῶν [...] Προφήτης οὖν καὶ ὁ μακάριος Βασιανὸς ἦν διὰ τὴν πρόγνωσιν. Or c'est le moine Barnabas qui, le premier, se doute de la supercherie en remarquant, alors qu'il travaille au jardin avec Matrôna, que les lobes de ses deux oreilles sont percés, ce qui nous apprend au passage que les eunuques byzantins ne portaient qu'une seule boucle d'oreille. L'hagiographe éprouve le besoin de préciser que le jardin existe encore de son temps. Il en profite pour indiquer que Barnabas deviendra l'higoumène du monastère, ce qui permet de donner une explication satisfaisante de sa capacité de discernement. Les renseignements précis donnés sur le monastère sont des indices supplémentaires que l'hagiographe est un moine du monastère de Bassianou[47]. Il est contraint de reconnaître que Bassianos n'avait pas saisi le subterfuge utilisé par Matrôna, car sinon ce dernier aurait enfreint volontairement les dispositions canoniques. Cette réputation de Bassianos comme doué de prescience se poursuivait peut-être dans une tradition orale au monastère de Bassianou. En effet, Bassianos est considéré comme un saint à l'époque où écrit l'hagiographe et il est probable que le monastère de Bassianou mettait en avant ces dons de prophète pour justifier sa sainteté et son culte. Mais la présence de cette qualité dans la notice du Ménologe de Basile plaide aussi pour l'hypothèse de l'existence d'un écrit, peut-être une *Vie de Bassianos* dans laquelle

45. *Vie de Matrôna*, 30, p. 804.

46. *Ménologe de Basile*, PG 117, col. 101B.

47. *Vie de Matrôna*, 5-6, p. 792-793.

ce charisme serait mis en avant. Toutefois on ne peut pas savoir quand cette *Vie*, si elle a existé, a été écrite et donc si l'hagiographe a pu s'appuyer sur un récit hagiographique sur Bassianos ou pas.

Ces passages sont particulièrement précieux pour notre connaissance de Bassianos. Si celui-ci accepte que Matrôna et ses moniales vivent avec des vêtements masculins, c'est parce qu'il est lui-même convaincu que ceci est possible. Comme nous l'avons vu, le monachisme constantinopolitain est marqué par l'héritage eustathien qui tend à abolir les frontières entre hommes et femmes dans la vie ascétique. Mais il faut aussi rechercher l'origine de la position de Bassianos dans le milieu dont il provient. Par le Synaxaire et le Ménologe de Basile nous savons qu'il est à Constantinople sous Marcien, donc dans la première moitié du ve siècle, en provenance de l'Orient syrien où il a élaboré son mode de vie extrêmement ascétique. De plus, le diacre Markellos est lui-même de la ville syrienne d'Émèse et c'est dans cette ville que se situe le monastère d'Hilara qui accueille Matrôna lorsqu'elle fuit Constantinople, monastère dont elle devient l'abbesse[48]. Bassianos, son monastère et Matrôna vivent donc dans une ambiance ascétique et spirituelle dont il faut chercher les sources en Orient et en particulier dans l'Orient syrien au sens large.

La *Vie de sainte Mélanie* nous donne une bonne idée des conceptions en cours dans les milieux monastiques orientaux à cette époque-là. Lorsque Mélanie fait le tour des monastères égyptiens, elle parvient dans le désert des Kellia. L'hagiographe dit que « les très saints prêtres de là-bas reçoivent la bienheureuse comme un homme. Il est vrai de dire qu'elle avait dépassé la mesure de son sexe et acquis une mentalité virile ou plutôt céleste. » On peut aussi mentionner cet apophtegme, témoignage significatif de la mentalité ascétique orientale aux IVe-Ve siècles : « Un moine, rencontrant sur sa route des religieuses, s'écarta du chemin. La supérieure lui dit : “Toi, si tu étais un moine parfait, tu ne nous aurais pas considérées comme des femmes”[49]. » L'hagiographe de la *Vie de Matrôna* débute son récit précisément en faisant référence aux livres appelés « Paradis », ce qui évoque, comme le note Cyril Mango, deux ouvrages : l'*Histoire lausiaque* et les *Apophtegmes des Pères*. L'*Histoire lausiaque* est une collection d'histoires sur les moines d'Égypte, écrite par Palladios en 420, ouvrage commissionné par Lausos, préposite de Théodose II ; les *Apophtegmes* sont une autre collection d'histoires concernant les premiers moines et ascètes du désert. Cette référence est une indication donnée par l'hagiographe des sources où il faut rechercher l'ambiance ascétique des monastères de Bassianou et de Matrônès. Comme l'a montré Claudia Rapp, Palladios cherche notamment dans son ouvrage à concilier l'idéal monastique d'impassibilité et de profonde ascèse corporelle et spirituelle issu du désert avec les réalités de la vie dans une capitale

48. *Syn. CP*, éd. H. Delehaye, col. 127-128. *Ménologe de Basile*, PG 117, col. 102. *Vie de Matrôna*, 11, p. 796. Sur l'influence de l'héritage eustathien, voir Dagron, Les moines et la ville (cité n. 40), p. 246-253.

49. *Vie de sainte Mélanie*, éd. et trad. D. Gorce, Paris 1962 (SC 90), 39, p. 200-203. *Les apophtegmes des Pères. Collection systématique, chapitres I-IX*, éd. et trad. J.-C. Guy, Paris 1993 (SC 387), IV, 75, p. 222-223.

comme Constantinople[50]. Or, lorsque Palladios, dans le prologue de son ouvrage, signale qu'il a rencontré des « pères », c'est-à-dire des ascètes et moines, hommes ou femmes, il mentionne notamment la Mésopotamie, la Syrie et la Palestine. Palladios raconte longuement l'histoire du moine Hélias qui s'occupe d'un monastère de femmes et qui, craignant de céder à la passion, fuit dans le désert. Mais un soir, il voit dans son sommeil trois anges le castrer. Il s'agit évidemment d'une castration symbolique. Dieu ayant libéré l'ascète de tout désir charnel, il peut diriger un couvent de moniales[51]. Précisément, l'hagiographe nous dit que ce fut lors de son périple oriental, dans un lieu désertique situé dans la région de Beyrouth, donc dans un contexte syrien, que Matrôna put progresser dans son ascèse intense : καὶ τῇ συντόνῳ ἀσκήσει προκοπτούσης. Dès le début de la *Vie*, l'hagiographe, pour légitimer le fait que Matrôna refuse d'avoir des relations sexuelles avec son mari, s'appuie sur l'autorité de Paul en citant un passage de la première épître aux Corinthiens : « Que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas » (1 Co 7, 29). C'est sur Paul que s'appuient aussi les récits apocryphes ou hagiographiques sur sainte Thècle. Eva Catafygiotu Topping a indiqué que Thècle était l'archétype de Matrôna. Son culte est fixé à Séleucie en Isaurie-Cilicie près de la Syrie, et elle est le modèle même de ces saintes femmes qui mènent une vie « angélique » débarrassée de toute passion et, suivant l'expression de Nathalie Delierneux, « le prototype des travesties chrétiennes ». Matrôna elle-même vient de Pamphylie, et l'hagiographe prend bien soin d'indiquer que c'est une région frontalière de l'Isaurie-Cilicie[52]. Or nous connaissons ce mode d'ascèse intense des moines mais aussi des moniales de Syrie, notamment par le témoignage de Théodoret de Cyr, les *Vies* des saintes femmes de l'Orient syrien et l'analyse qu'en a donnée Peter Brown. D'ailleurs, comme l'a noté Cyril Mango, l'hagiographe a une connaissance de vies apocryphes comme celle de Susanna. Cette *Vie* apocryphe de Susanna était aussi connue de Théodoret de Cyr qui en cite un passage dans une lettre qu'il adresse au printemps 448 à l'évêque d'Antioche, Domnos, signe que ce texte faisait partie de la culture cléricale de l'Orient syrien. Comme l'a montré Peter Brown, la ségrégation des sexes était très poussée en Syrie. La vie angélique des ascètes syriens en revanche

50. *Vie de Matrôna*, 1, p. 790, et voir le commentaire dans MANGO, FEATHERSTONE, Life, n. 17, p. 18. C. RAPP, Palladius, Lausus and the *Historia Lausiaca*, dans *Novum Millennium. Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck, 19 December 1999*, éd. C. SODE et S. TAKÁCS, Aldershot 2001, p. 279-289. Sur ces récits, leurs enjeux et la vie au désert, voir aussi D. J. CHITTY, *The Desert a City*, Oxford 1966, p. 48-61.

51. *Palladio, La storia lausiaca*, introd. C. MOHRMAN, éd. G. J. M. BARTELINK et trad. M. BARCHIESI, Rome / Milan 1974 (Scrittori Greci e Latini), Prologus 2, p. 6-7, et 29, p. 144-147 (Hélias).

52. *Vie de Matrôna*, 2 et 14-17, p. 791 et p. 798 (citation : 17, p. 798). Sur Thècle, les *Actes* apocryphes mentionnés dès le IIe siècle, connus sous le nom d'*Actes de Paul et Thècle*, et la *Vie de Thècle* (*BHG* 1717), récit hagiographique composé au Ve siècle et qui a utilisé comme modèle les *Actes*, voir *Vie et miracles de sainte Thècle*, éd. et trad. G. DAGRON (avec la collab. de M. DUPRÉ LA TOUR), Bruxelles 1978 (Subs. Hag. 62), p. 13-79 (en particulier p. 36-38) ; PATLAGEAN, L'histoire de la femme (cité n. 40), p. 608-609 ; J. ANSON, The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif, *Viator* 5, 1974, p. 1-32, ici p. 1-11 ; DELIERNEUX, Virilité physique (cité n. 28), p. 187 (citation) et p. 191-192. CATAFYGIOTU TOPPING, St Matrona (cité n. 1), p. 59.

permettait à ces derniers de dépasser leur identité sexuelle. Évelyne Patlagean note que le vêtement est le symbole et le signe à la fois du corps sexué. C'est pourquoi Bassianos accepte que Matrôna et ses disciples revêtent des vêtements masculins. Ceux-ci sont le signe qu'elles ont perdu leur identité féminine pour atteindre la virilité spirituelle et qu'étant dégagées des passions attachées à leur sexe biologique, elles mènent le style de vie angélique. Le régime alimentaire est aussi un élément de ce style de vie. Celui d'Aphraate par exemple se réduisait à du pain et aussi à de la salade après le coucher du soleil lorsqu'il eut atteint un âge avancé[53]. Nous savons ce qu'était le régime alimentaire des moines au monastère de Bassianou car l'hagiographe nous décrit celui qui avait cours à celui de Matrônès, qui imite en tout le mode de vie du monastère de Bassianou et qu'il qualifie de σκληρᾷ διαίτῃ, « dur régime de vie ». L'hagiographe nous dit que, lorsqu'elle est au monastère de Matrônès, Athanasia consomme des légumes qui ne sont pas cuisinés avec de l'huile et des figues sèches. Par la suite, Athanasia fournit régulièrement le monastère en pains. Le pain entrait donc certainement dans l'alimentation des moines, puisque Matrôna n'aurait pas accepté que ses moniales en prennent si tel n'avait pas été le cas au monastère de Bassianou. La présence d'un jardin travaillé par les moines au monastère de Bassianou est une indication supplémentaire que légumes et fruits formaient la base, avec le pain, de cette alimentation monastique[54]. Ce régime alimentaire est déjà celui d'Hypatios qui consomme des légumes secs, de la salade, un peu de pain auquel s'ajoute un peu de vin dans sa vieillesse[55]. Mais il est utile aussi d'évoquer Daniel le Stylite qui s'installe dans l'hinterland de Constantinople, puisque Théodore le Lecteur a tracé un parallèle entre ce dernier, Bassianos et Matrôna. Daniel est originaire d'un village de Mésopotamie, il parle le syriaque. Devenu moine, il visite Syméon Stylite sur sa colonne. Il part pour Constantinople où il s'installe en 460 sur une colonne sur la hauteur au-dessus d'Anaplous au sud de Chalcédoine, dans la banlieue asiatique de Constantinople. Il y mène un mode de vie ascétique extrêmement rigoureux au sein de son espace sacré délimité par

53. Théodoret de Cyr, *Histoire philothée*, éd. et trad. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, *Histoire des moines de Syrie.* 1, *Histoire philothée I-XIII*, Paris 1977 (SC 234) ; voir par exemple *VIII. Aphraate*, p. 373-405, sur son régime alimentaire : 3, p. 378-379. Pour la lettre à Domnos, voir Théodoret de Cyr, *Correspondance* (cité n. 25), lettre 110, p. 38-39. Voir P. Brown, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris 1995 (Bibliothèque des histoires), p. 391-408. Patlagean, L'histoire de la femme (cité n. 40), p. 608. Sur la vie de pénitence et de profonde mortification de saintes femmes de l'Orient syrien qui brisent ainsi les normes sociales, voir S. P. Brock, S. A. Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley / Los Angeles / Londres 1987 (The Transformation of the Classical Heritage 13), p. 20-23.

54. *Vie de Matrôna*, 41, p. 809 (régime de vie).

55. Callinicos, *Vie d'Hypatios* (*BHG* 760), éd. et trad. G. J. M. Bartelink, Paris 1971 (SC 177), 26, 1, p. 180-181. Le monastère Saint-Hypatios se trouvait à Rouphinianai, dans la banlieue asiatique de Constantinople. Originaire de Phrygie, Hypatios s'installe vers 400 dans un monastère délabré, il y établit une communauté dont, après diverses péripéties, il devient l'higoumène. Il meurt en 446. La *Vie d'Hypatios* est écrite, peu de temps après la mort du saint, par un de ses disciples, Callinicos, originaire de Syrie. Sur ces points voir l'introduction de G. J. M. Bartelink dans Callinicos, *Vie d'Hypatios*, *op. cit.*, p. 9-41 ; *PLRE* 1, « Flavius Rufinus 18 », p. 778-781 ; Déroche, Lesieur, Notes d'hagiographie (cité n. 15), p. 291-293.

un muret, sa *mandra*. C'est l'empereur Léon I[er] qui fait bâtir un monastère pour les moines disciples de Daniel et un *martyrion* qui abrite la relique de Syméon[56]. De même que Daniel fut protégé par l'empereur Léon I[er], Bassianos le fut par l'empereur Marcien qui fit bâtir une église. On voit ici que Théodore le Lecteur a eu quelque bonne raison de tracer un parallèle à l'année 460 entre l'installation de Daniel le Stylite sur sa colonne à l'Anaplous, Bassianos et Matrôna qui avait abandonné maison, richesse, mari, et vivait dans un monastère d'hommes en feignant d'être un eunuque[57].

Eva Catafygiotu Topping avait relevé le fait que les noms de plusieurs femmes qui entourent Matrôna à Constantinople, en particulier avant qu'elle entre au monastère de Bassianou, sont ceux de saintes femmes travesties[58]. Eugénia, au cœur viril nous dit l'hagiographe, est le guide et compagnon de Matrôna dans la vie ascétique et c'est elle qui mène Matrôna jusqu'au monastère de Bassianou. Sôsanna, qui porte le nom d'une autre sainte travestie, Susanna, fait partie du *tagma* des veuves et demeure près de l'église des Saints-Apôtres. Lorsque Matrôna entre au monastère de Bassianou, Sôsanna prend en charge sa fille Théodote. L'hagiographe fait explicitement de Matrôna une des saintes femmes des temps ancestraux, μίαν τῶν προγεγενημένων ὁσίων γυναικῶν, et il la compare à Sôsanna, une sainte travestie. Ce faisant, il nous donne la clef de ces femmes portant des noms de saintes travesties dans la *Vie* et des modèles qu'il suit pour bâtir le récit du combat ascétique de Matrôna jusqu'au milieu d'un monastère d'hommes, ce qui met d'autant plus en évidence la rude ascèse de Matrôna. Il ne s'agit donc pas de coïncidence mais bien d'une construction littéraire. Ceci est une indication que l'hagiographe disposait au monastère de Bassianou de livres contenant des *Vies* de ces saintes femmes travesties, livres apocryphes ou récits hagiographiques, et qu'il a volontairement réemployé ces noms non seulement pour légitimer la démarche de Matrôna mais aussi pour mettre en évidence le rôle orthodoxe de Bassianos. Ceci ne signifie pas qu'Eugénia n'ait pas existé mais elle portait peut-être un autre nom et son rôle dans la *Vie* a été retravaillé par l'hagiographe. On peut se demander si le monastère d'Hilara à Émèse portait bien ce nom, Hilaria étant une sainte travestie ; il en va de même pour la moniale Athanasia qui remet sa fortune entre les mains de Matrôna[59].

56. *Vie de Daniel le Stylite* (*BHG* 489), éd. Delehaye, *Les saints stylites* (cité n. 3), p. 1-147 : 2 (origines de Daniel), 8 (visite à saint Syméon sur sa colonne), 26 (installation sur la colonne), 57 (construction du *martyrion* et du monastère), 62 et 98 (ascèse extrême de Daniel), ici p. 2, 8-9, 27, 56, 61-62 et 91. Voir M. Kaplan, L'espace et le sacré dans la vie de Daniel le Stylite, dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, éd. Id., Paris 2001 (Byz. Sorb. 18), p. 199-217 (repris dans Id., *Pouvoirs, Église et sainteté* [cité n. 6], p. 317-343).

57. Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, Épitomé 385-386, p. 109.

58. Catafygiotu Topping, St Matrona (cité n. 1), p. 215 n. 28, p. 216 n. 44.

59. *Vie de Matrôna*, 2-4, p. 791-792, 6, p. 793[C] (citation), 11, p. 796 (monastère d'Hilara), 38-47, p. 807-811 (Athanasia). Sur Sôsanna voir le commentaire de Cyril Mango dans Featherstone, Mango, Life, p. 24, n. 41. Sur les saintes travesties Eugénia et Sôsanna qui ont subi le martyre et le parallèle entre ce dernier et les combats ascétiques chez les saintes femmes, voir Delierneux, Virilité physique (cité n. 28), p. 194-197, sur Hilaria voir p. 224-225, et sur Athanasia, p. 239.

L'hagiographe à travers la *Vie de Matrôna* présente Bassianos comme un passeur, celui qui fait entrer Matrôna dans les règles de la vie monastique. Ce faisant, il nous révèle ce que fut Bassianos, un moine installé à Constantinople mais qui a transplanté au sein de ses fondations monastiques dans la Ville le mode de vie de l'ascétisme traditionnel rigoureux du désert et des conceptions anciennes sur la transcendance possible de la différence des sexes par le combat contre les passions de l'âme et du corps. Ces conceptions entrent pour partie en contradiction avec la législation canonique. On voit ici que le concile de Chalcédoine n'a pas suffi à faire totalement entrer dans les cadres normatifs de l'Église le monachisme bassianien dans sa version féminine. La législation de Justinien sur les moines et monastères aggrave le problème, obligeant le monastère de Bassianou à justifier ces spécificités par l'écriture d'une *Vie de Matrôna* où l'intervention divine est employée comme argument d'autorité.

Précisément, si le pouvoir impérial est très présent dans la vie de Bassianos et de ses fondations à Constantinople, les monastères de Bassianou et de Matrônès, on ne voit jamais le patriarche de Constantinople, garant de l'application de la législation canonique, apparaître dans la *Vie de Matrôna* ni dans les notices consacrées à Bassianos dans le Synaxaire et le Ménologe de Basile. Ces deux points sont à étudier maintenant.

Un milieu impérial omniprésent, un patriarche absent

La carrière de Bassianos mais aussi celle de sa disciple Matrôna sont marquées par leur proximité avec le pouvoir impérial au sens large, à savoir l'empereur et sa famille, ainsi que les membres de la grande aristocratie qui leur sont étroitement liés.

Lorsque Bassianos arrive à Constantinople, il est un étranger qui n'a donc pas le droit de résider de façon permanente dans la ville. Pourtant il parvient à fonder un monastère qui abrite trois cents moines. D'où vient une telle position ? Les notices du Synaxaire et du Ménologe de Basile consacrées à Bassianos, et un passage de l'épitomé de Théodore le Lecteur, repris par Théophane, nous donnent probablement la clef de cette réussite. Le Synaxaire et le Ménologe de Basile nous disent que l'empereur Marcien fit bâtir une église portant le nom du saint. Si l'on suit Raymond Janin, il s'agit de l'église du monastère qui se situait près de Sainte-Anne du Deutéron ou dans le Deutéron. Le Synaxaire nous dit aussi que Bassianos accomplit un grand nombre de miracles de son vivant et après sa mort[60]. Il précise la haute estime des *basileis* envers Bassianos. La mention par l'hagiographe de Vérine, l'épouse de Léon Ier, doit donc nous faire comprendre que ce pluriel désigne Marcien puis Léon Ier. À quoi peut-on attribuer une telle faveur ? Le Ménologe de Basile insiste sur les capacités de Bassianos de prévoir l'avenir. Comme nous l'avons vu, la *Vie de Matrôna* insiste aussi sur la dimension prophétique de Bassianos. Il y a donc plus qu'un simple *topos*. Bassianos avait peut-être fait à ces deux empereurs des prédictions qui se sont réalisées.

60. *Syn. CP*, col. 127-128.

Lorsque Matrôna revient à Constantinople, après son périple proche-oriental, sa réputation est telle qu'elle a une entrevue avec l'impératrice Vérine, puis avec Euphèmia, fille unique de l'empereur Marcien et veuve de l'empereur d'Occident Anthimos (Anthémius). Comme Anthimos est mort le 11 juillet 472, nous disposons avec cette date d'un *terminus post quem* et, Léon Ier étant mort en janvier 474, d'un *terminus ante quem*. Nous sommes donc dans la période allant de la deuxième moitié de 472 à 473. Il est fort probable que ce sont les relations de Bassianos à la cour, voire auprès de la famille impériale elle-même, qui ont amené Vérine à vouloir rencontrer Matrôna. De plus Matrôna elle-même est mariée à un haut fonctionnaire impérial à Constantinople, Dométianos, qui est qualifié de τίς ποτε τοῦ κομητάτου λαμπρὸς ἀνήρ, un homme illustre du *comitatus*, ce qui nous place dans l'orbite de la cour et donc à proximité de la famille impériale. Toutefois, Vérine ne donne rien à Matrôna à l'issue de leur entrevue. La sainteté de Matrôna ne semble donc pas évidente à l'impératrice. Le parcours de Matrôna aux marges de l'orthodoxie, son travestissement en eunuque, sa « gyrovaguie », posent peut-être problème. De même, on peut relier Euphèmia et Bassianos à travers Marcien. C'est Euphèmia qui amène Antiochianè, l'épouse du patrice Sphairakios (Sphorakios), à Matrôna, car la patricienne est malade et ses médecins ne parviennent pas à la guérir. À la suite de sa réception par Matrôna, Antiochianè lui donne un de ses domaines, au lieu-dit Sévèriana, situé près du monastère de Bassianou, à l'intérieur de la muraille théodosienne. L'hagiographe précise qu'étant propriétaire, Matrôna devient une résidente de plein droit à Constantinople. On peut aussi relever que, pour les femmes de ce milieu aristocratique, le fait que Matrôna ait vécu travestie en eunuque dans un monastère d'hommes pour fuir son mari et pouvoir mener une vie ascétique ne semble pas poser de problème et qu'elles approuvent un choix qui a permis à cette dernière de s'affirmer dans la voie de la sainteté. D'une part, ceci ne saurait surprendre du monde féminin de la haute aristocratie constantinopolitaine qui emploie des eunuques, a l'habitude de vivre au palais impérial ou au contact du palais et où les eunuques constituent un sexe intermédiaire entre les hommes et les femmes. C'est d'autre part le signe de l'attachement au mode de sainteté ascétique traditionnel des femmes de l'aristocratie depuis le IVe siècle. C'est à ce monde que renvoie la fréquentation par les diaconesses des sanctuaires de Constantinople comme les Saints-Apôtres ou l'église de Saint-Laurent[61].

61. *Vie de Matrôna*, 14, p. 797 (citation sur Dométianos et la cour), 32-36, p. 805-807 ; 35, p. 806 (eunuques d'Antiochianè) et 43, p. 809 (eunuques d'Athanasia). Sur Vérine, *PLRE* 2, « Aelia Verina », p. 1156. Sur Euphèmia, *PLRE* 2, « Aelia Marcia Euphemia 6 », p. 423-424. Sur Léon Ier, *PLRE* 2, « Leo 6 », p. 663-664. Sur Anthémius, *PLRE* 2, « Anthemius 3 », p. 97-98. Sur le problème de l'identification de Sphorakios voir FEATHERSTONE, MANGO, Life, p. 49, n. 89. Sur le travestissement en eunuque comme mode d'intégration des femmes à l'ascèse extrême dans les normes de genre de la société protobyzantine et les conceptions de genre de cette aristocratie à Byzance, nous renvoyons à nos deux articles : G. SIDÉRIS, Le sexe des anges : la byzantinologie et les questions de genre, dans *Byzance en Europe*, éd. M.-F. AUZÉPY, Saint-Denis 2003 (Créations européennes), p. 217-233, et La trisexuation à Byzance, dans *De la différence des sexes. Le genre en histoire*, éd. M. RIOT-SARCEY, Paris 2010 (Bibliothèque historique), p. 77-100 et p. 235-245. Sur les conceptions ascétiques des femmes de l'aristocratie, voir P. LAURENCE, Les moniales de l'aristocratie : grandeur et humilité, *Vigiliae Christianae* 51, p. 140-157.

Le quartier de Sévèriana tirait peut-être son nom de Sévèros (Sévère), un des patrons de Bassianos. La notice du Synaxaire nous dit que Bassianos bâtit son monastère avec l'aide d'un certain Sévère et du consul Jean. L'épitomé dans l'*Histoire ecclésiastique* de Théodore le Lecteur nous apporte des précisions complémentaires, informations qui ne se trouvent que dans l'épitomé et chez Théophane qui reprend en fait l'*Histoire ecclésiastique*. Nous apprenons que Jean Bigkomalos (ou Binkomalos), un consul, s'était attaché à Bassianos comme moine. Jean Bigkomalos est un personnage connu, nous avons précédemment évoqué ce haut personnage. Il a été *magister officiorum* en 451-452, puis consul en 453[62]. L'épitomé apporte des informations très précises sur Bassianos et le consul. Ce dernier exerçait ses fonctions pendant la journée et, le soir venu, il retournait escorté au monastère dans ses habits officiels qu'il quittait une fois entré dans le monastère pour revêtir la robe en poil de chèvre. Il travaillait alors à la cuisine et à l'étable[63]. Nous apprenons ainsi que les moines du monastère de Bassianou portaient un vêtement en poil de chèvre et que le monastère comprenait non seulement une cuisine pour préparer le repas des moines mais aussi une étable. Par conséquent les moines élevaient des animaux, ce qui suggère une activité économique. Jean Bigkomalos était donc un aristocrate, un puissant personnage palatin, qui devait être richement possessionné à Constantinople. Il est possible que le monastère de Bassianou ait été sa villa ou une de ses demeures ou qu'il ait enrichi la fondation monastique initiale. Nous ne savons rien sur Sévère ; peut-être le monastère de Bassianou a-t-il été fondé dans un domaine appartenant à Sévère. Matrôna elle-même, nous l'avons vu, est mariée à un haut fonctionnaire impérial à Constantinople, ce qui nous place dans le milieu même qui est celui de Jean Bigkomalos[64]. Cette proximité de Bassianos et de Matrôna avec la cour à Constantinople explique peut-être que la jeune épouse ait eu connaissance de l'existence du monastère de Bassianou, du genre de vie ascétique que l'on y menait et de la possibilité pour elle de s'y cacher déguisée en eunuque.

L'absence de toute référence au patriarche de Constantinople dans la *Vie* est un autre point remarquable et qui pose question. On ne voit intervenir l'autorité épiscopale qu'en la figure de l'évêque de Beyrouth dont l'hagiographe ne peut citer le nom, ce qui doit nous alerter sur le caractère fictif des actes prêtés à cet évêque[65]. Lorsque la supercherie de Matrôna commence à se savoir à Constantinople, c'est Akakios l'archimandrite, c'est-à-dire l'higoumène du monastère d'Abramiou, qui, averti de la situation par une vision, envoie un messager à Bassianos pour l'informer. Ceci indique que le monastère de Bassianou est en relation avec le monastère d'Abramiou, qui se situait lui aussi à l'intérieur de la muraille théodosienne. Lorsque Matrôna revient à Constantinople, on s'attendrait à ce que le patriarche cherche à la voir, étant donné sa grande réputation et qu'elle s'est entretenue avec l'impératrice Vérine. Or tel n'est pas le cas. C'est Akakios (472-489) qui est alors

62. *PLRE* 2, « Ioannes Vincomalus », p. 1169-1170 : il fut présent notamment à plusieurs sessions du concile de Chalcédoine. La date du consulat de Jean Binkomalos (453) se trouve dans la *Chronique Paschale*, voir *Chronicon Paschale*, éd. L. Dindorf, Bonn 1832 (CSHB), t. 1, p. 591.

63. Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*, Épitomé 387, p. 109.

64. *Vie de Matrôna*, 14, p. 797.

65. Mentions de l'évêque de Beyrouth : *ibid.*, 22, p. 801, 27, p. 802-803, 30 et 31, p. 804.

patriarche de Constantinople. Lorsque Matrôna peut créer et bâtir son propre monastère sur un *proasteion*, un domaine donné par Antiochianè, situé à Sévèriana près du monastère de Bassianou, on ne voit pas le patriarche intervenir. Certes la communauté est modeste puisque Matrôna a rassemblé douze moniales. De plus, l'hagiographe décrit les offices, mais sans jamais mentionner explicitement le lieu précis dans le monastère où ils se déroulent. Une explication simple serait que l'hagiographe ne veut pas indiquer qu'il y avait une chapelle dans le monastère, ce qui contreviendrait au canon 4 du concile de Chalcédoine qui interdit de bâtir un monastère ou un oratoire sans l'assentiment de l'évêque de la ville. Tant que la petite communauté de moniales n'est qu'une dépendance du monastère de Bassianou, Bassianos et Matrôna peuvent éviter de demander l'assentiment de l'évêque mais la fondation d'un oratoire aurait nécessité l'accord de ce dernier. L'hagiographe précise que Bassianos est l'higoumène de Matrôna (παρὰ τοῦ ἡγουμένου αὐτῆς τοῦ ἁγιωτάτου) et donc du monastère de Matrônès. Il nous semble donc que nous sommes en présence à ce moment-là d'un monastère double, celui de Bassianou et celui de Matrônès, placés tous les deux sous la direction d'un seul higoumène. C'est peut-être pourquoi on ne voit pas alors le patriarche intervenir, puisque la communauté de moniales ne se constitue pas de façon vraiment autonome, mais demeure sous l'autorité de Bassianos[66].

Un autre épisode conforte cette interprétation. L'hagiographe nous apprend que, lors de la fête annuelle de saint Laurent, toute la ville se rassemblait à son sanctuaire. Ce jour-là deux sœurs, aristocrates de naissance, en passant par une des rues près du monastère, entendent le chant de la psalmodie venant des bâtiments. Elles sont surprises par ce qu'elles entendent, car elles connaissent le lieu comme un *proasteion* et non comme un monastère. C'est le signe que le statut de l'établissement de Matrôna n'est pas celui d'un monastère autonome connu et reconnu comme tel par les autorités ecclésiastiques mais une simple dépendance du monastère de Bassianou. Elles entrent dans le monastère et restent plusieurs heures auprès de Matrôna, profitant de ses conseils. L'une des sœurs, Athanasia, veut alors demeurer au monastère. Matrôna refuse de l'accepter car elle est mariée, jeune, très riche, de lignée aristocratique, faible de corps et habituée à être servie ; elle n'est donc pas prête pour la rude vie ascétique. Comme Athanasia persiste dans son désir, Matrôna parle alors d'elle au diacre Markellos. Il s'entretient avec Athanasia et la persuade de quitter le monastère. L'appel à Markellos et le fait qu'Athanasia s'incline devant la volonté de ce dernier, alors qu'elle refusait de céder aux volontés de Matrôna, est un indice supplémentaire que la communauté de Matrôna est à ce moment-là sous l'autorité de Bassianos[67]. Lorsque son seul enfant meurt, Athanasia va passer quelque temps au monastère de Matrônès. Là elle peut s'initier pendant trois jours à la dure vie ascétique qui est menée par Matrôna et ses moniales. L'hagiographe dit à cette occasion que la vie ascétique menée par Matrôna était en tous points semblable à celle de Bassianos et il désigne aussi ce dernier comme l'higoumène de

66. *Ibid.*, 6, p. 793 (monastère d'Abramiou), 35-37, p. 806-807 (citation p. 807A), et 41, p. 809. Sur les offices : 41-42, p. 808-809. Sur le monastère d'Abramiou, voir Featherstone, Mango, Life, p. 25, n. 43-44. Sur les monastères doubles, voir J. Pargoire, Les monastères doubles chez les Byzantins, *EO* 9, 1906, p. 21-25, ici p. 22.

67. *Vie de Matrôna*, 38-40, p. 807-808.

Matrôna. Il nous semble que c'est une façon de dire que le monastère de Matrôna non seulement suit le mode de vie du monastère de Bassianou mais qu'il fait partie du monastère de Bassianou, qui, avec le monastère de Matrônès, forme donc un monastère double. L'hypothèse que le monastère de Matrônès ait d'abord été conçu par Bassianos et Matrôna comme un élément d'un monastère double présente aussi l'avantage de proposer une explication supplémentaire de l'habit commun porté par les moines et les moniales. Après une période où elle se prépare à la vie d'ascèse des moniales telle qu'elle est pratiquée au monastère de Matrônès et une fois séparée de son mari, Athanasia demande à nouveau à intégrer le monastère de Matrônès. Il est significatif qu'elle fasse sa demande au diacre Markellos et non à Matrôna. Comme Markellos refuse car il pense qu'Athanasia sera incapable de supporter le rude mode de vie ascétique et en particulier le régime alimentaire très strict, les eunuques de cette dernière témoignent de son endurance dans le mode de vie ascétique depuis son séjour au monastère de Matrôna et de sa persévérance dans sa volonté d'intégrer la communauté monastique. Markellos promet alors à Athanasia de lui envoyer l'eulogie, c'est-à-dire le pain bénit, qui provient, comme nous l'a montré antérieurement l'hagiographe, de Bassianos. Les eulogies de Bassianos, à savoir du pain bénit par le « saint homme » (ἀνὴρ ἅγιος), trempé dans du vin, offertes par Matrôna notamment à l'impératrice Vérine, sont omniprésentes dans la *Vie*. Bassianos les donne à Matrôna comme un signe de reconnaissance publique de son appartenance à son troupeau. Les eulogies servent de prétexte à l'hagiographe pour affirmer la sainteté de Bassianos. Ce faisant, il fait la promotion du culte de Bassianos et du monastère de Bassianou. La procédure d'admission demeure la même depuis l'installation de Matrôna et de sa communauté à Constantinople. Toutefois, lorsque Markellos s'entretient avec Matrôna au sujet d'Athanasia, elle refuse d'accepter cette dernière, selon l'hagiographe parce qu'elle craint qu'elle ne se relâche. Le récit nous donne un autre éclairage sur ce refus. L'hagiographe avait auparavant mentionné le fait qu'il n'y avait pas assez de place par rapport au nombre de moniales. Lorsque Athanasia séjourne au monastère, elle reçoit chaque jour son repas ascétique composé de légumes sans huile et de figues sèches et elle décide de remercier les sœurs en leur faisant envoyer chaque jour des pains. On comprend que la communauté est très pauvre et ne doit pas vraiment avoir les moyens d'entretenir une nouvelle moniale. Le fait que Matrôna accepte ces pains signifie que leur absence jusque-là dans le régime alimentaire de la petite communauté monastique n'est pas due à la règle ascétique en cours au monastère de Bassianou mais au manque de moyens matériels. Mais il y a un autre point important. Athanasia est mariée et ce n'est qu'au bout d'un certain temps que son mari accepte de se séparer d'elle afin qu'elle puisse mener sa vie monacale ; l'hagiographe dit aussi qu'Athanasia lui avait proposé beaucoup d'argent s'il lui rendait sa liberté. Le fait qu'Athanasia ait été mariée posait un réel problème pour son admission vis-à-vis de la législation canonique, comme nous l'avons vu précédemment, et cette situation aurait pu provoquer l'intervention de l'autorité patriarcale pour faire respecter cette législation[68].

68. *Ibid.*, 37, p. 807 (manque de place), 41-44, p. 808-810. Eulogies de Bassianos : *ibid.*, 11, p. 796 (citation), 30, p. 804, 31, p. 805[A], 32, p. 805[B] (eulogie donnée à Vérine, voir Featherstone, Mango, Life, p. 48-49), 43, p. 809.

Athanasia se sépare aussi de ses serviteurs. Elle décide de remettre toute l'administration de ses richesses à Matrôna. Matrôna d'abord refuse. Face à l'insistance d'Athanasia elle prend conseil par l'intermédiaire du diacre Markellos auprès de Bassianos qui lui dit d'agir comme elle pense être le mieux. Puis l'hagiographe dit qu'elle accepte l'administration des biens avec la prière de Bassianos. On comprend que l'affaire est remontée jusqu'à Bassianos et qu'il a donné son consentement à Matrôna. C'est que l'administration de la fortune d'Athanasia a des implications directes pour le monastère de Matrônès et probablement pour le monastère de Bassianou. Athanasia peut donc maintenant rejoindre le monastère de Matrônès sans que son entrée pose de difficultés à ce dernier, puisque désormais libre et sans biens. La situation d'Athanasia est en conformité avec la législation. Après consultation du diacre Markellos et donc de Bassianos, son supérieur, Matrôna transforme complètement son monastère sur le modèle de celui de Bassianou. Nous savons ainsi quelle était la physionomie du monastère de Bassianou. Le bâtiment comporte notamment deux chapelles, une d'hiver εὐκτηρίου χειμωνικοῦ et une d'été εὐκτηρίου καλοκαιρινοῦ. C'est exactement le terme que le canon 4 du concile de Chalcédoine emploie à propos de la fondation d'un oratoire. En effet, le canon précise « que nul ne pourrait en quelque endroit que ce fût, bâtir ou ériger un monastère ou un oratoire (μοναστήριον ἢ εὐκτήριον οἶκον) sans l'assentiment de l'évêque de la ville[69] ». L'hagiographe était jusque-là resté très discret sur le lieu du monastère de Matrônès où avait lieu l'office et où les moniales pratiquaient la psalmodie. Une telle précision au sujet des chapelles ne peut donc être le fruit d'une simple coïncidence. L'hagiographe insiste sur les chapelles, indiquant qu'elles existent toujours de son temps. Il précise d'ailleurs que le monastère devint alors « comme les autres monastères ». L'hagiographe a voulu signifier que le monastère de Matrônès était désormais un monastère vraiment constitué, existant de façon autonome vis-à-vis du monastère de Bassianou, et qu'il était en conformité avec la législation de Justinien Ier, qui exigeait une stricte séparation entre moines et moniales dans deux monastères aux bâtiments différents[70].

Il paraît difficile d'imaginer que le patriarche se fût désintéressé d'une communauté de moniales liée au monastère prestigieux de Bassianou mais surtout qui bénéficiait de la protection de l'impératrice Vérine ainsi que de celle de l'épouse du défunt empereur Anthimos et qui attirait des femmes de la très haute aristocratie constantinopolitaine. On peut tout aussi difficilement imaginer que le patriarche n'ait pas donné son accord pour la construction d'un important monastère de moniales, clôturé et comportant deux chapelles et qui ne devait pas passer inaperçu dans

69. *Vie de Matrôna*, 44-46, p. 810-811. IVe Concile de Chalcédoine, canon 4, éd. Ioannou (cité n. 32), p. 72-74.

70. *Vie de Matrôna*, 47, p. 811 et 51, p. 812. Législation de Justinien : *CJ.* I, 3, 43, p. 29-30, (loi de 529) et *Nov.* 123, 36, p. 619-620 (loi de 546). Pour Sarah Insley, dans Dressing Up (cité n. 4), p. 74, le passage du chapitre 51 où Bassianos et Matrôna sont présentés « as co-directors of a joint community », égalité symbolisée en termes concrets par la description de l'habit masculin des moniales, doit être compris comme « a kind of fictional modulation of similar accounts of male-female pastoral teams in the apocryphal Acts of the Apostles ». Nous ne partageons pas ce point de vue. L'hagiographe met en scène l'union réelle, puis les liens étroits existant entre les deux monastères.

le paysage urbain constantinopolitain. Pourquoi alors l'hagiographe n'a-t-il pas mentionné le rôle du patriarche ? On sait que les moines de Constantinople sont réfractaires à l'autorité patriarcale[71]. Peut-être celui-ci n'était-il pas nommé dans les écrits d'Eulogia dont l'hagiographe dépendait pour l'écriture de la *Vie*. Mais il est peu probable que l'on ait oublié le nom du patriarche qui avait autorisé la fondation du monastère. Il existe une autre possibilité. L'absence de mention du patriarche s'explique aisément si ce dernier était Akakios. En effet, le monastère de Bassianou s'est opposé à Akakios à partir du moment où ce dernier a essayé de lui faire accepter l'Hénotique. On sait que Matrôna, qui était étroitement liée au monastère de Bassianou, était elle aussi opposée à l'Hénotique. Mais, avant la publication de l'Hénotique, Bassianos et son monastère avaient probablement de bons rapports avec Akakios. Il n'y a pas de raison de penser qu'il en fût autrement. En revanche, pour l'hagiographe qui écrit à une époque postérieure au règne de Justin Ier qui a condamné l'Hénotique, mentionner l'accord d'Akakios pour la fondation ou la transformation de l'établissement de Matrônès en monastère de plein droit, voire comme soutien du monastère de Matrôna à sa fondation, était gênant dans l'écriture de la Vie d'une figure emblématique de la lutte contre l'Hénotique. Comme l'Hénotique a été publié en 482, on peut placer la transformation du monastère de Matrôna entre 472 et 482.

Comme nous l'avons vu précédemment, lors du conflit avec Akakios, puis avec le patriarche Makédonios II (496-511), les monastères de Bassianou et de Matrônès étaient aux côtés des Acémètes qui furent ensuite condamnés ; l'hagiographe a donc passé ces événements sous silence et, ce faisant, les patriarches de Constantinople impliqués.

Parvenus pratiquement aux termes de cette étude, nous pouvons nous faire une idée un peu plus précise de ce que fut le monastère de Bassianou en rassemblant les informations qui ont été glanées.

L'implantation de Bassianos et de son monastère à Constantinople

Venu de l'Orient syrien, Bassianos a probablement été attiré, comme Daniel le Stylite, par les nombreux *martyria* et les grands sanctuaires que compte la Ville. Constantinople est une nouvelle ville sainte en gestation, qui offre de nombreuses opportunités. Comme le dit l'ange dans la *Vie de Daniel le Stylite*, elle est la ville de Constantin, c'est-à-dire la capitale, siège d'un pouvoir impérial qui génère la présence d'une administration nombreuse, d'une riche aristocratie masculine et féminine, dont les membres peuvent favoriser le développement et la pérennité d'une fondation monastique. La prospérité de Daniel doit beaucoup à cette aristocratie palatine et à la protection impériale, en particulier celle de Léon Ier[72].

71. Voir Dagron, Les moines et la ville (cité n. 40), p. 256-276.

72. *Vie de Daniel le Stylite* (cité n. 56), 2-3, p 2-4, 10, p. 12, et 13, p. 14. Voir Kaplan, L'espace (cité n. 56), p. 201 (repris p. 319).

Constantinople est alors une ville en pleine expansion démographique. Théodose II fait construire en 413 une puissante muraille qui englobe les agglomérations habitées au-delà de la muraille constantinienne et qui est terminée en son entier vers le milieu du Ve siècle. Outre ses aspects stratégiques, la construction de la nouvelle muraille a aussi pour fonction de mettre à l'abri les énormes réservoirs d'eau, les citernes, vitales en cas de siège et qui renforcent l'attractivité de cet espace dans une ville dont les besoins en eau sont immenses. L'espace situé entre la muraille constantinienne et la muraille théodosienne comprend des villas aristocratiques et des jardins potagers[73]. C'est dans ce nouvel espace urbain dynamique que Bassianos fonde son monastère. Son installation n'est pas un cas isolé, elle participe d'un mouvement monacal qui fait que, comme l'a analysé Peter Hatlie, alors que l'on dénombre une quarantaine de fondations monastiques entre 380 et 430, on assiste à une floraison entre 430 et 530 avec cent vingt nouvelles institutions attestées sur la période 430-520[74]. Grâce au soutien d'aristocrates et de l'empereur Marcien, Bassianos parvient à créer à Constantinople un monastère qui regroupe jusqu'à trois cents moines. Ce monastère lui survit et nous connaissons les noms de plusieurs abbés après Bassianos, Barnabas, puis Martyrios et Elpidios. Les moines portaient un habit constitué d'une large ceinture de cuir noire et d'un manteau de poil de chèvre blanc. Le monastère était sur trois niveaux, entouré d'un mur de clôture ; il comportait un ossuaire et deux chapelles, une d'hiver et une d'été. Il y avait une cuisine, une étable et un jardin qui permettait de fournir fruits et légumes. Le régime alimentaire était frugal : outre les légumes et fruits, du pain. Il y avait aussi une église, qui devait comporter des reliques. L'hagiographe ne nous dit pas comment s'est fait le choix de Matrôna pour le monastère de Bassianou. On sait qu'elle avait pour habitude de fréquenter les sanctuaires des saints le soir lors des offices et qu'elle était conduite au monastère par Eugénia. Une explication logique serait que l'église du monastère de Bassianou n'était pas réservée aux seuls moines et qu'elle aurait pu comporter une confrérie de diaconesses, dont faisait partie Eugénia. Nous savons que le monastère était réputé pour son orthodoxie, son haut niveau de vie ascétique, on y pratiquait constamment la prière, la psalmodie, ce qui évoque la pratique des Acémètes dont le monastère était non loin[75].

Ce monastère, inséré dans un réseau de monastères de la capitale, était proche des pouvoirs impériaux et aristocratiques, probablement patriarcaux aussi, jusqu'au moment où l'Hénotique ouvrit une période de conflits, qui s'acheva avec le règne de Justin Ier. Le monastère réintégra alors le cours habituel des relations avec le pouvoir impérial. Toutefois ce monastère conservait au sein de Constantinople les habitudes et conceptions ascétiques des moines du désert oriental. Ces conceptions avaient permis l'intégration de Matrôna, puis le développement de son monastère de Matrônès au sein d'abord d'un monastère double sous l'autorité supérieure de Bassianos, puis de deux monastères séparés (celui de Matrônès demeurant toutefois

73. C. Mango, *Le développement urbain de Constantinople (IVe-VIIe siècles)*, Paris 1990² (TM, Monogr. 2), p. 40-42 et p. 46-50.

74. Hatlie, *The Monks* (cité n. 7), p. 94-95 et p. 457-472 (*Appendix I*).

75. L'hagiographe insiste sur la prière et la psalmodie chez Matrôna, nuit et jour, à l'imitation de Bassianos, voir par exemple *Vie de Matrôna*, 38, p. 807, et 41, p. 808.

très lié à celui de Bassianou). La condamnation des Acémètes et la législation de Justinien Ier sur les monastères avaient fait ressentir à un moine de Bassianou la nécessité de faire une mise au point en conformité avec les exigences de l'époque, donnant naissance à l'écriture de la *Vie de Matrôna*.

Georges Sidéris
Université Paris-Sorbonne
UMR 8167 Orient et Méditerranée

Abréviations

ACO, 3
Acta conciliorum oecumenicorum, t. 3, éd. E. Schwartz, Berlin / Leipzig 1940, p. 76

Featherstone, Mango, Life
J. Featherstone (traduction), C. Mango (introduction et notes), Life of St. Matrona of Perge, dans *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, éd. A.-M. Talbot, Washington DC 1996 (Byzantine Saints Lives in Translation 1), p. 12-64

Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique*
Theodoros Anagnostes, *Kirchengeschichte*, éd. G.C. Hansen, Berlin 1995 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 54)

Théophane, *Chronographie*
Theophanis Chronographia, éd. C. De Boor, t. 1, Leipzig 1883

Vie de Matrôna
Vie de Matrôna (*BHG* 1221), éd. H. Delehaye, *AASS* Nov. III, Bruxelles 1910

Wooing the petty elite: Privilege and imperial authority in Byzantium, 13th-mid 14th century*

Kostis Smyrlis

The extensive concession of revenues or property by the state to a variety of beneficiaries was a characteristic feature of late Byzantium. Apart from salary type grants ceded on a large scale to compensate military or civil employees for their regular services, the emperor also awarded privileges or lands to individuals, institutions or communities for various other reasons. There is no comprehensive treatment of the latter kind of concessions in modern historiography. Scholarship tends to focus on grants made to members of the aristocracy and great monasteries, connecting the concessions to the relative influence of the beneficiaries. The most nuanced, albeit brief, discussion of the matter comes from Nikos Oikonomides. Commenting on eleventh-century evidence, he notes that the grants offered political benefits to the emperor thanks to the bonds they created between him and the elite. Concessions to ecclesiastical institutions obtained prayers and political support for the rulers and grants to laymen of high or middle standing (*laïcs de la haute ou moyenne société*) rewarded loyalty, political support, or military achievement. At the same time, powerful elites wrested from the state concessions that were not justified by any kind of service.[1]

From the late Byzantine period there is abundant evidence of concessions to relatively influential institutions and individuals, especially certain well-documented and exceptionally favored great monasteries. Nevertheless, in spite of our documentation's emphasis on grants to powerful beneficiaries, it is clear that the practice was much wider in that it also concerned people of very limited, if any, influence or distinction. I am referring, in part, to the well-known thirteenth and fourteenth century chrysobulls issued to provincial cities, by virtue of which all of their residents acquired privileges, especially if they owned immovable property. Less known, but clearly widespread, were the grants made to individuals who, although relatively

* Earlier versions of this paper were presented at seminars at King's College, London and Ethniko Idryma Ereunon, Athens: I am grateful to the participants for their comments and questions. I would also like to thank Olivier Delouis for providing me photographs of certain documents from the monastery of Chilandar.

1. Oikonomidès, *Fiscalité*, p. 219-220, 262. Évelyne Patlagean adopts a simpler classification, distinguishing between grants in exchange for service to the state and, from the time of the Komnenoi, concessions to imperial relatives and aristocrats, which did not compensate any service: *Un Moyen Âge grec. Byzance, ixe-xve siècle*, Paris 2007, p. 242-246, 358-363, 371.

prosperous, can not be seen as members of even the lower level of the aristocracy.[2] Land owning laymen, monks, and priests, including church officials, low or mid-ranking soldiers, and a layman with commercial interests, appear in our sources as recipients of grants from the emperor. These people were not particularly distinguished. If they had any influence it would have been limited to their localities. This evidence reveals the insufficiency of the idea that privileges were reserved for the powerful and underlines the need for a more comprehensive description of the reasons that prompted imperial concessions. At the same time, it calls for a reconsideration of the significance of privilege in political, social and economic terms.

Grants to communities

The most numerous category of beneficiaries were the inhabitants of cities that had been awarded collective privileges. Although our information on such concessions largely comes from the period after 1204, it is clear that the practice was older. The city of Ani, on the eastern frontier of Byzantium, had received a chrysobull conceding limited tax exemptions to its inhabitants towards the middle of the eleventh century.[3] In 1077, it was expected that the inhabitants of Raidestos would distance themselves from the rebellion of Nikephoros Bryennios if a chrysobull was issued, no doubt conferring privileges to the town.[4] Finally, there is evidence that several cities, including Athens and Corinth, enjoyed some sort of privileged status in the late twelfth century.[5] In the course of the thirteenth and the early fourteenth century many cities in Europe were given privileges by the so called "common chrysobulls" upon being annexed by Byzantium.[6] We know specifically that Melnik, Thessalonike and Berroia in Macedonia, Kroai in Albania, Monemvasia in the Peloponnese, Ioannina in Epiros and, apparently, also Phanarion in Thessaly received such imperial acts. In almost all cases, the concessions were awarded to cities that were not taken by force but opened their gates to the imperial troops. An exception was Monemvasia that was handed over to Byzantium by the Franks of Achaia following an agreement. There can be little doubt that privileges were

2. I am following here D. Kyritses' definition of this group: *The Byzantine Aristocracy in the 13th and Early 14th Centuries*, Doctoral dissertation, Harvard University, 1997, p. 7-74.

3. This concession is known from an Armenian inscription. It seems that the main exemption regarded the tax burdening the houses of the city: J.-P. Mahé, Ani sous Constantin X, d'après une inscription de 1060, *TM* 14, 2002, p. 405; additional privileges were conceded to the city a few years later: *ibid.*, p. 407. Another case of collective grant is known from the same period; the pretender Leo Tornikios had awarded tax exemption to the soldiers who followed him in 1047: Oikonomidès, *Fiscalité*, p. 187.

4. Miguel Ataliates, *Historia*, ed. and trans. I. Pérez Martín, Madrid 2002 (Nueva Roma 15), p. 177-178 (I owe this reference to Dimitris Krallis). In the winter of 1077-1078, emperor Michael VII issued a chrysobull promising "pleasing things" to the Constantinopolitans in an effort to maintain their loyalty (*ibid.*, p. 185).

5. J. Herrin, Realities of Byzantine Provincial Government: Hellas and Peloponnesos, 1180-1205, *DOP* 29, 1975, p. 259-260, 268-269; P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993, p. 151 n. 162; Patlagean, Thessaloniciens, p. 598.

6. Kyritses, "Common Chrysobulls"; Patlagean, Thessaloniciens.

conceded to every city that voluntarily accepted Byzantine rule, in particular during the autumn of 1246, when roughly all towns east of Philippoupolis all the way to Skopje and from Skopje all the way south to Berroia were swiftly incorporated into the empire.[7]

The content of the privileges is known from preserved chrysobulls in the case of Kroai, Monemvasia, and Ioannina, and thanks to indirect documentary or literary evidence in the case of Melnik, Thessalonike, Berroia and Phanarion. In the case of Thessalonike, it seems that the chrysobull of 1246 confirmed existing privileges of the city, some of which may have dated from the twelfth century.[8] We do not know whether John III made additional concessions to the Thessalonians. Monemvasia, too, seems to have enjoyed significant fiscal exemptions already since the time of the Franks if not earlier.[9] Limited information and ambiguous vocabulary often render obscure the exact nature and extent of the privileges. Although they clearly varied from place to place, it seems that the minimum concession was exemption, often from the basic tax and some, if not all, additional taxes. The terms "freedom" (*eleutheria*) or "free" (*eleutheron*) were regularly used to indicate tax exemption, both in the case of collective and individual grants.[10] In the fourteenth century, the same term could also mean that an estate was transmissible, not burdened with any service obligation.[11] Though the terms could have several other meanings, in what follows I will be referring to them whenever I consider them to denote exemption from tax or services.[12] In the case of Thessalonike and Berroia, the privilege covered lands, fields and vineyards near the cities, as well as houses

7. George Akropolites, *Opera*, ed. A. Heisenberg, Stuttgart 1978² (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), t. 1, p. 77-78. On the cities acquired by John III Vatatzes at this time, see certain precisions by R. Macrides in George Akropolites, *The History*, Oxford 2007 (Oxford Studies in Byzantium), p. 234-235.

8. There is evidence suggesting that the *eleutheria* Akropolites says was granted to the city in 1246 (*Opera* [cited in n. 7], t. 1, p. 80) was already enjoyed by the Thessalonians; an act of 1240 shows a man of that city possessing a tax exempt vineyard in Kalamaria: Lemerle et al., *Lavra II*, no. 70, l. 31: ἐλεύθερον καὶ ἔξω βάρους τελεσματικοῦ. On this point, cf. Kyritses, "Common Chrysobulls", p. 230-231; Patlagean, Thessaloniciens, p. 598.

9. D. Jacoby, Les archontes grecs et la féodalité en Morée franque, *TM* 2, 1967, p. 443-444 (repr. in Id., *Société et démographie à Byzance et en Romanie latine*, London 1975 [Variorum Collected Studies Series 35], no. VI).

10. See below.

11. Cf. Kyritses, "Common Chrysobulls", p. 232-234, 241.

12. *Eleutheros* appears in official documents since the late eleventh century denoting *paroikoi* who belonged to no one and were not registered in any fiscal or private document; *eleutheron* was used with the same meaning for immovable properties since at least the early thirteenth century: *Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου*. Α΄, *Αὐτοκρατορικά*, ed. E. Branouse, Athens 1980, no. 18 (1099 or 1114); *Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου*. Β΄, *Δημοσίων Λειτουργῶν*, ed. M. Nystazopoulou-Pelekidou, Athens 1980, no. 61 (1216). Related to this is the use of *eleutheron* or *eleuthera* to indicate monasteries that were under nobody else's authority but the monks'. The meaning "tax exempt" of *eleutheros* apparently led to the semantic confusion seen in certain documents where the term means "rent free", indicating properties on which the private rent had been relinquished: e.g., Živojinović et al., *Chilandar I*, no. 22 (1304), l. 20, 55.

and other properties within city walls.[13] The chrysobull awarded to Melnik in 1246 must have also granted tax exemption to its citizens as in the case of Thessalonike and Berroia.[14] Apparently at a later point, the people of Melnik were issued an imperial *horismos* conceding them the exceptional and surprising permission to alienate lands originating in military *oikonomiai*.[15] Apart from immunity for their properties, the citizens of Monemvasia were also exempted from the *kommerkion* levied on commercial transactions.[16] The same concessions were made to the people of Ioannina in addition to several other privileges; some inhabitants also received donations of real estate.[17] The inhabitants of Kroai had been given less impressive privileges, in particular exemption from certain secondary taxes and commercial dues.[18]

Grants or promises of grants to cities or villages were apparently common during the civil war between Andronikos II Palaiologos and his namesake grandson. In the Easter of 1321, Andronikos III awarded tax exemption (*eleutheria kai ateleia*) to villages and towns of Thrace trying to win their support.[19] In 1327, the young emperor issued acts promising tax exemption (*ateleia kai phoron eleutheria*) to people throughout the empire.[20] In the same year, the inhabitants of the town of Rentina at the northeastern limits of Chalkidike were given a large piece of land (which, they claimed, belonged to no one), likely as a reward for their loyalty to Andronikos III.[21]

13. The documents that mention the common chrysobulls usually only indicate a property's status of being *eleutheron*, without further precisions; e.g., *Actes de Vatopédi*. 1, *Des origines à 1329*, ed. J. Bompaire, J. Lefort, V. Kravari and C. Giros, Paris 2001 (Archives de l'Athos 21), no. 62 (1324); Petit, *Chilandar*, no. 62 (1321). Other examples from Thessalonike clarify the content of *eleutheron*, albeit without reference to the chrysobulls: e.g., *ibid*., nos. 58 (1321), l. 22: μὴ ὑποκείμενα τέλει καὶ δουλείᾳ τινί; 84 (1322), l. 55-56: ἐλεύθερα ὄντα καὶ ἀκαταδούλωτα πάσης ζητήσεως τελεσματικῆς; 125 (1335), l. 24-25: ἐλεύθερον παντοίου βάρους καὶ ἀκαταδούλωτον.

14. See above n. 7.

15. *Actes de Vatopédi*. 2, *De 1330 à 1376*, ed. J. Lefort, V. Kravari, C. Giros and K. Smyrlis, Paris 2006 (Archives de l'Athos 22), no. 88 (1344). On the date of this concession and the problems that it implies: Bartusis, *Pronoia*, p. 472-474.

16. MM, t. 5, p. 154-155 (1284).

17. *Ibid*., p. 77-84 (1319). As recipients of the donated estates are mentioned "certain *kastrenoi*" of the city; *kastrenoi* were also awarded privileges in addition to those conceded to everybody else. This term seems to indicate a distinct group of citizens of higher standing: Kyritses, "Common Chrysobulls", p. 237-238; cf. Patlagean, Thessaloniciens, p. 596.

18. *Grčke povelje srpskih vladara*, ed. A. Soloviev and V. Mošin, Belgrade 1936, no. 41, p. 316-318. On Phanarion, see Kyritses, "Common Chrysobulls", p. 232.

19. Nikephoros Gregoras, *Byzantina Historia*, ed. L. Schopen, Bonn 1829 (CSHB), t. 1, p. 319; cf. *ibid*., p. 300: *kouphismos kai eleutheria*.

20. Gregoras, *Historia* (cited in n. 19), t. 1, p. 397. See also the promises, no doubt of privileges or other grants, given to inhabitants of towns in Thrace by both parties in 1321-1322: *ibid*., p. 353; John Kantakouzenos, *Historiarum libri IV*, ed. L. Schopen, Bonn 1828 (CSHB), t. 1, p. 139; cf. p. 143.

21. Lefort, *Esphigménou*, nos. 17, 18, 19 and p. 131-133.

Significant exemptions from commercial dues and other privileges were also given to the people of Monemvasia living in the town of Pegai in Asia Minor by Andronikos II and Andronikos III. Later on, the Monemvasiots living in the Peloponnesian town itself also seem to have been awarded commercial privileges.[22]

It is clear that landowning citizens were the beneficiaries of the exemption from property taxes. This group included not only the wealthy and powerful aristocrats but also middle and lower rank proprietors. This is shown by the fact that the chrysobulls and other documents usually speak of inhabitants or citizens (*epoikoi*, *oiketores*, *politai*) without distinction.[23] It is also suggested by the documentary evidence coming from Thessalonike, which reveals undistinguished inhabitants of the city alienating tax exempt plots of land, vineyards and houses. These same examples show that the privilege was maintained well into the fourteenth century.[24] Though the common chrysobulls benefitted powerful and non-powerful alike, there is little doubt that they were most valuable for the more modest inhabitants who would not have been able to obtain such extensive privileges otherwise. Few of these inhabitants would have been able to reach the emperor's ear at all, whereas members of the aristocracy sooner or later would have managed to acquire individual privileges by applying directly to the emperor.[25]

Individual grants

As already stated, individual imperial grants were not only awarded to aristocrats. There is considerable evidence of grants made to middle or low ranking soldiers as well as to non-aristocratic civilians. Grants could be made both by simple orders (*prostagmata* or *horismoi*) as well as by chrysobulls. A common feature of these acts was that they all bore writing by the sovereign's "imperial and divine hand."[26] Chrysobulls were the most prestigious imperial act and were considered to be offering greater guaranties than *prostagmata* or *horismoi* as people with such acts often sought to confirm their grants by obtaining chrysobulls. The multiplication of properties that enjoyed some sort of privilege or had been donated by virtue of a chrysobull explains the appearance of an entire category of properties called *chrysoboullata* as well as of a type of beneficiaries called *chrysoboullatoi*. *Chrysoboullata* estates are mentioned in certain *praktika* registering the possessions of institutions

22. P. Schreiner, Ein Prostagma Andronikos' III. für die Monembasioten in Pegai (1328) und das gefälschte Chrysobull Andronikos II. für die Monembasioten im byzantinischen Reich, *JÖB* 27, 1978, p. 207-213, 217-225. The chrysobull seems to be essentially authentic; see its most recent discussion: E. Kislinger, Die zweite Privilegienurkunde für die Pegai-Monembasioten – Eine Fälschung?, *JÖB* 53, 2003, p. 205-227.

23. The obvious exception is the chrysobull for Ioannina, where the *kastrenoi* receive special treatment; there too, nevertheless, all citizens are awarded many and important privileges.

24. See above n. 13.

25. Cf. Kyritses, "Common Chrysobulls", p. 242; Patlagean, Thessaloniciens, p. 596-597. For a somewhat different opinion, see M. J. Angold, Archons and Dynasts: Local Aristocracies and the Cities in the Later Byzantine Empire, in *The Byzantine Aristocracy, ix to xiii Centuries*, ed. Id., Oxford 1984, p. 246.

26. This expression is found in copies of imperial acts: e.g., MM, t. 4, p. 247.

or individuals. Assessors of the fisc sometimes began these acts by listing the different types of properties they encountered in a province. An example of this practice is found in a *praktikon* of 1297 enumerating the properties of a monastery to the north of Mount Pangaion:

> While assessing, in accordance to an imperial order, the theme of Boleron and Mosynopolis, Serres and Strymon, and establishing the amount [of properties or taxes] belonging to *prosopika*, *archontika*, ecclesiastic, monastic, military, *chrysoboullata* and to all other estates (*ktemata*) situated in this [theme]…[27]

Prosopika probably refer to the estates of the highest aristocracy (*prosopa*) while *archontika* to aristocrats (*archontes*) of a somewhat lower status.[28] These are followed by the properties of churches, i.e. bishoprics, and monasteries, then by the lands in the possession of soldiers, that is the military *pronoiai*. Towards the end, come the *chrysoboullata* estates and at the very end all the remaining real estate.[29] Leaving aside this last group of properties, one notes that whereas all earlier categories of lands are defined by the status of their owner – *prosopon*, *archon*, church, monastery, soldier – the *chrysoboullata* estates are instead defined by these properties' quality of being included in a chrysobull. Found in documents beginning in the late twelfth century, the term *chrysoboullaton* or *chrysoboullatos* was used for properties, including *paroikoi*, that enjoyed some sort of exemption or had been donated by virtue of a chrysobull.[30] A document of 1318 suggests that

27. Bompaire et al., *Vatopédi I* (cited in n. 13), no. 25.

28. *Actes de Docheiariou*, ed. N. Oikonomidès, Paris 1984 (Archives de l'Athos 13), p. 106. It has been suggested that *prosopika* and *archontika* refer to non-privileged or non-*chrysoboullata* properties belonging to middle-class persons and *archontes*, respectively: Bartusis, *Pronoia*, p. 531 (cf. p. 270, however, where Oikonomides' definition of *prosopika* is accepted). What we know about *prosopika* is inconsistent with this theory; and, as with *prosopika*, it is improbable that there would be many *archontika* not covered one way or another by a chrysobull. That *archontika* estates were normally privileged in terms of taxation is indicated in a document of 1327: Regel et al., *Zographou*, no. 26, l. 61-63.

29. The ambiguous or confused expressions found in the preambles of certain *praktika* issued by assessors Konstantinos Pergamenos and George Pharisaios or by Pharisaios alone has led the editors of the documents to believe that the term χρυσοβουλλάτων modifies *archontes* (not *ktemata*): Lefort et al., *Iviron III*, no. 79; *Actes de Xénophon*, ed. D. Papachryssanthou, Paris 1986 (Archives de l'Athos 15), nos. 13, 15, 16; Lefort, *Esphigménou*, nos. 15, 16. That this is not the case is shown by another *praktikon* of Pharisaios: P. Schreiner, Zwei unedierte Praktika aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, *JÖB* 19, 1970, p. 37, with the remarks in N. Oikonomidès, Notes sur un praktikon de pronoiaire (juin 1323), *TM* 5, 1973, p. 337. A similarly ambiguous preamble occurs in a *praktikon* of Nikolaos Tzeremogites: Papachryssanthou, *Xénophon*, no. 22; again here χρυσοβουλλάτων should be understood to modify the word *ktemata*, which is missing.

30. *Actes de Lavra.* 1, *Des origines à 1204*, ed. P. Lemerle, A. Guillou and N. Svoronos, Paris 1970 (Archives de l'Athos 5), no. 67 (1196), l. 73: *chrysoboullata ploia*. M. Živojinović et al., *Chilandar I*, no. 7 (1265): l. 1: χρυσοβουλλάτου ἡμῶν χωρίου; l. 16: ἐκ δωρεᾶς βασιλικῆς διὰ χρυσοβούλλων προσόντος ἡμῖν χωρίου. Lemerle et al., *Lavra II*, no. 98 (1304), l. 5, l. 23: *chrysoboullatoi paroikoi*.

the term was also applied to properties originally forming part of a *pronoia* which were made hereditary by a chrysobull. The same document also implies that all *chrysoboullata* properties normally enjoyed partial tax exemption.[31] In brief, any property donated or exempted by a chrysobull could be called *chrysoboullaton*.[32]

In the context of the *praktika* preambles, however, the term has a more limited signification. In the case of important churches and monasteries, all, or almost all, of their properties would enjoy some degree of tax exemption by virtue of a chrysobull and many would originate in imperial donations made by chrysobulls.[33] As noted, the same was no doubt true also with regard to the *prosopika* and *archontika* estates. In other words, most if not all of the properties in the first four categories could be considered *chrysoboullata* according to the wide acceptation of the term noted above. I would suggest that in the *praktika* preambles the term refers to estates of proprietors who did not belong to any of the other categories, or, in the case of soldiers owning *chrysoboullata* estates, to properties not connected to their owners' military obligation. If this interpretation is correct, it means that there existed in the countryside a significant number of privileged properties that did not belong to ecclesiastical institutions or to people of high standing. It would seem that the inclusion of the *chrysoboullata* among the different types of properties mentioned in *praktika* preambles only took place in the late thirteenth century suggesting a proliferation of such estates in this period.[34] It is worth mentioning here a passage providing a semi official list of the types of recipients of chrysobulls. It comes from the *typikon* for Saint Michael on Mount Auxentios in which the monastery's re-founder, Michael VIII Palaiologos (1259-1282), asks from future rulers to respect his endowments to the establishment invoking his own attitude:

> Because we too, having assumed the imperial power, have respected and confirmed, without any change, the donations that the revered emperors who preceded us made by chrysobulls to monasteries, churches, cities, *archontes* and other persons (*prosopa*), and, with God's help, we have also increased most of these [donations].[35]

It seems to me that the *prosopa* of this passage have nothing to do with the *prosopika* estates indicating the properties of high ranking persons but that they rather refer to people who were below *archontes* in social terms.

31. *Les archives de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée*, ed. A. Guillou, Paris 1955 (Bibliothèque byzantine. Documents 3), no. 8.
32. It is uncertain if the term could also be used for properties whose possession was simply confirmed to the owner by a chrysobull.
33. Indeed, the *chrysoboullata* estates said to belong to the monastery of Lavra probably refer to the totality of its properties: Lemerle et al., *Lavra II*, no. 107 (1319), l. 4.
34. Though we have few *praktika* or other official documents listing types of properties before the late 13th c., it is interesting to note that while a 1279 list only includes ecclesiastic, monastic, *prosopikai* and military *pronoiai* (Regel et al., *Zographou*, no. 53), all known lists after 1297 also include *chrysoboullata*.
35. A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskih rukopisej hranjaščihsja v bibliotekah pravoslavnago vostoka*. 1, *Typika*, Kiev 1895, p. 792.

But let us turn to concrete examples of grants. Our evidence is mostly indirect, obtained from sources that simply mention such concessions, and less commonly direct, coming from preserved imperial acts in favor of individuals. There are also many occasions where no grant is mentioned but only individuals owning tax exempt property the status of which must have originated in an imperial concession.[36] In these instances, we usually ignore whether the concession had been made to the landowners in question or if the latter had acquired an already tax exempt property. The privileged status of a land was apparently transmissible without any previous authorization in the case of city privileges. Things may have been different with individual grants; we have examples where the emperor is asked to sanction the transmission of the tax exempt status.[37] In any case, privileged lands changed hands frequently by donation, purchase or bequest. It follows that many of the concessions implied by this evidence may have been made to relatively influential persons who later alienated the privileged property to less distinguished people. This type of acquisition of privileged properties is well documented. Although these cases do not necessarily reveal imperial grants made to relatively modest individuals, they show that a portion of the privileged property in the countryside was in the hands of such people.

As stated, middle and low ranking soldiers are among the documented beneficiaries of imperial grants. In 1260, the *kaballarios syr* Nikolaos Adam possessed thanks to an imperial grant a chapel and a land plot with three olive trees in the region of Smyrna fully tax exempt; he donated these to the monastery of Lembiotissa clearly with the same fiscal status.[38] In this case, and in several others, the privilege may have been conceded to reward the soldier's performance in battle. There is evidence, however, that grants could be unrelated to martial excellence. In 1342, a group of soldiers settled in Serres obtained a *chrysoboullon sigillion* from John V Palaiologos conceding to them the right to transmit a part of their *oikonomiai* to their sons.[39] The next year, a *chrysoboullos logos* was issued awarding the same privilege to *syr* Manuel Mesopotamites, a *kaballarios* in the region of Zichna.[40] Nothing in these chrysobulls suggests that the concessions rewarded military achievement. And although rulers tended to be generous during civil wars, as was the case in both of these grants, it is nevertheless significant that relatively modest individuals could petition the emperor and receive the most prestigious acts his chancery issued. We do not know exactly how the petitioning worked, but it is safe to assume that in many cases an influential intermediary was involved in the process.

36. In the case of properties described as tax exempt there is another possibility. We have examples of lands sold to monasteries whose "tax exempt" status is not owed to any imperial privilege but to the fact that the old owners or other private individuals decided to assume the payment of the taxes as a pious gift: MM, t. 4, p. 94-96, 396-399, 391-393.

37. See below and Kyritses, "Common Chrysobulls", p. 234.

38. MM, t. 4, p. 91: ἀτελῶς πάντη καὶ ἀβαρῶς; πανεξκουσσάτα. Adam is identified as a *kaballarios* by the scribe of the cartulary of the monastery of Lembiotissa: p. 79. On the status of this type of soldiers in this period, see M. Bartusis, The Kavallarioi of Byzantium, *Speculum* 63/2, 1988, p. 347.

39. Lemerle, *Kutlumus*, no. 20.

40. Petit, *Chilandar*, no. 132.

This is sometimes explicitly stated. In 1318, Manuel Garianos, a member of the *mega allagion* of Serres, obtained a chrysobull rendering free from service and tax certain properties of his. The chrysobull states that the grant was conceded to Garianos as a favor to hieromonk Kallinikos, an emissary of the Serbian king Milutin to Andronikos II.[41]

At least as remarkable as the grants to more or less modest soldiers are those awarded to individuals who were neither public servants nor aristocrats but who seem to have belonged to what may be considered the middle or upper middle class. For Byzantine standards, the examples of such beneficiaries are plentiful for both the thirteenth and fourteenth century. Information coming from the twelfth century shows that the phenomenon was older.[42] Members of a Jewish family from Attaleia who had converted to Christianity requested and received on several occasions the protection of John II and Manuel I Komnenos in relation to a judicial conflict, in which they were involved. Manuel I also contributed financially to the foundation of a monastery by the ex-Jews.[43] If this patronage may be attributed to the special value the emperors ascribed to conversion, the case of John Palanites seems ordinary. A *kouboukleisios* from Phygella in western Asia Minor, Palanites no doubt enjoyed a degree of distinction in his little town, as suggested by his church title and relative wealth. Already before 1201, he possessed a house and a courtyard that had somehow been exempted from the tax. In that year, Palanites obtained from emperor Alexios III Angelos a chrysobull that allowed him to donate the privileged properties to the monastery he had founded awarding him in addition a tax exemption for the four *paroikoi* he was planning to settle on the estate.[44]

In the thirteenth and fourteenth century our cases multiply, as does, of course, the number of surviving archival documents. We have examples of grants to more or less modest people or of privileged properties in their possession from practically all parts of the empire: towns and villages of Macedonia, western Asia Minor, and Thessaly as well as Constantinople. In some of the cases discussed below, there remains a degree of uncertainty regarding the standing of the individual beneficiaries because their lack of official position and non-aristocratic status can only be surmised from the silence of the texts.

In 1246, in the village of Bare north of Smyrna, a monk called Matthaios Chiotes donated a seemingly modest field to a certain priest Stephanos so that he may erect a church on the grounds. Chiotes declares that the field is donated to Stephanos tax exempt.[45] Apart from the privileged property in the possession of Chiotes, it is

41. Živojinović et al., *Chilandar I*, no. 37: ἐλευθέραν καὶ ἀκαταδούλωτον, ἐκτὸς τοῦ ποσοῦ τῆς οἰκονομίας αὐτοῦ, καὶ ἀνωτέραν παντὸς τέλους καὶ βάρους.

42. Cf. the remarks of Oikonomides on the generalization of personal privileges before 1204: *Fiscalité*, p. 187.

43. Zepos, t. 1, p. 373-375.

44. Branouse, *Ἔγγραφα* (as in n. 12), no. 12. On the title *kouboukleisios*, see *ibid*., p. 117.

45. MM, t. 4, p. 204: χωρὶς τινὸς βάρους καὶ συζητήσεως καὶ ἐλεύθερον ἀπὸ πάσης καὶ παντοίας ἐπηρείας. Priest Stephanos is likely the same as priest Stephanos Leukates, scribe of two acts: *ibid*., p. 201, 205.

also noteworthy that an apparently ordinary priest like Stephanos had received an imperial *horismos* allowing him to construct a church. It is true that Chiotes' monastic identity could conceal any elevated status he may have had as a layman, but what we see of his family does not suggest anything more than a relatively prosperous provincial household. This is one of the cases where we do not know if the exemption had been awarded to the owner of the land or if he had acquired a property already privileged.[46] The same is true for the following case. Towards the end of the thirteenth century, five men, Lykommates, Sideras, Kyriakos Melissenos, John Mylonas and George Koutroules, most likely all inhabitants of the little town of Hierissos, sold fields to the monastery of Chilandar by four acts of sale that are now lost. In 1299, what appear to be the same fields are described as having been purchased by the monastery totally *eleuthera*.[47] A George Lykommates, possibly the same as ours, and a Michael Mylonas, who may be related to John, were among the 30 "better men" (*kreittones*) of Hierissos documented in 1267.[48] There are good chances that the *eleuthera* fields were acquired from a third party, given the relatively low status of the owners. Another case of likely acquisition of properties that were already privileged comes from the region of Trilission to the north of Serres. In 1310, a certain Theodore bequeathed to the monastery of the Theotokos, founded by himself and his hieromonk father, tax exempt properties that he possessed by virtue of acts of assessors (*apographikai apokatastaseis*). The patriarch confirmed Theodore's bequest forbidding fiscal agents to demand anything from the properties.[49] The fact that only *apographikai apokatastaseis* are mentioned in the patriarchal letter suggests that Theodore did not possess any imperial act concerning the properties. It seems more likely that Theodore or his father had acquired the privileged properties from some other individual. Apart from lands in the countryside, urban properties are also recorded as tax exempt. In 1301, a certain Manuel Lygaras and his family, all of them illiterate, sold a building in Serres to hieromonk Isaac Kydones for the modest sum of 14 *hyperpyra*. The house is said to be *eleutheron*, *akatadouloton*, not subject to any imperial *dosis*.[50] Unlike the previous examples, there are cases where we do know the origin of the privilege. A document of 1305, for example, mentions the purchase of a *chrysoboullaton* property in the region of Serres.[51]

Let us turn to cases where both the imperial grant and its beneficiary are known. In 1301, a certain Germanos Kladon, who apparently held no office and was illiterate, donated to the monastery of the Prodromos three *zeugaria* of land in

46. See also above n. 36 for a third possibility.

47. Živojinović et al., *Chilandar I*, p. 18 (list of documents nos. 92-93, 95-96) and no. 17, l. 72-75; cf. p. 46-47.

48. Regel et al., *Zographou*, no. 7; Kyriakos Melissenos and George Koutroules are known as landowners near Hierissos: *PLP*, nos. 17820, 13661.

49. Bénou, *Prodrome*, no. 135.

50. Lefort, *Esphigménou*, no. 9.

51. Lemerle, *Kutlumus*, no. 7 (1305), l. 14-15.

the region of Serres originating in a donation of Andronikos II.[52] In a similar case, John and Manuel Dishypatos, deacons and officials of the metropolis of Serres, held a land of 200 *modioi* in the vicinity of the city thanks to a donation by empress Eirene.[53] Another instance of donation is known from Thessaly. Around 1333, "a certain man called Michalakes" received a *prostagma* of Andronikos III awarding him a property of the fisc in the region of Trikala. The way our document calls Michalakes, simply by his name, contrasts with the way it refers to the person who succeeded him in the possession of the property, called "*kyris* Leon Spigges."[54]

The correspondence of Gregory II of Cyprus, patriarch from 1283 to 1289, reveals one more case where an individual was able to enjoy the imperial favor thanks to the services of a powerful patron. In one of his letters, Gregory says that he had obtained from the emperor the exemption from the *kommerkion* for a certain Nikolaos Chatzykes, most likely a merchant.[55] Chatzykes seems to have born no title nor held any significant office since the patriarch simply refers to him by his name. This case has the added significance of showing that privileges to relatively undistinguished people could relate to commercial activities, in addition to land. No doubt, such privileges were more common than our documentation suggests. It is probably no coincidence that we hear about the exemption from the *kommerkion* from a patriarchal letter and not a monastic document, a type of source primarily concerned with property rights.

Certain elements suggest that over time privileged properties proliferated in the countryside. I have already noted that the expression *chrysoboullata – ktemata –* seems to have appeared in *praktika* preambles for the first time towards the end of the thirteenth century. An increase of the number of privileged properties is also

52. Bénou, *Prodrome*, no. 18.

53. This is reported by a document of 1365: *Actes de Lavra. 3, De 1329 à 1500*, ed. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos and D. Papachryssanthou, Paris 1979 (Archives de l'Athos 10), no. 143: γονικόθεν προσοῦσαν ἡμῖν γῆν [...] ἀπὸ εὐεργεσίας τῆς τρισμακαρίστου καὶ ἀοιδίμου δεσποίνης ἡμῶν κυρᾶς Εἰρήνης. The land, which John and Manuel seem to have inherited, was most likely donated to an ancestor of theirs by Eirene-Yolanda of Montferrat who exercised authority in Serres at least since 1304 and probably until her death in 1317; her activity in the region was long remembered afterwards: cf. Bénou, *Prodrome*, nos. 160, 20, 127, 120, 201; Lemerle, *Kutlumus*, no. 11; Petit, *Chilandar*, no. 150. On Eirene's rule see also F. Barišić, Povelje vizantijskih carica, *ZRVI* 13, 1971, p. 159-165, 197. The Dishypatoi were apparently a family of church officials; in 1355, a certain Konstantinos Dishypatos was *dikaio* of the metropolis of neighboring Zichna: Bénou, *Prodrome*, no. 174.

54. Soloviev, Mošin, *Grčke povelje* (cited in n. 18), no. 31 (1359), p. 222, 226; Michalakes had already been awarded rights on the property before 1333 by the ruler of Thessaly, Stephanos Gabrielopoulos. Spigges is identified as an *archon* in a document of 1340: *PLP*, no. 26546. Cf. F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453. 4, Regesten von 1282-1341*, Munich 1960, nos. 2798, 2800.

55. Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυροῦ Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου ἐπιστολαί, ed. S. Eustratiades, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 3, 1909, p. 294-295. On the intercession in favor of the less powerful by Gregory of Cyprus, see A. Laiou, The correspondence of Gregorios Kyprios as a source for the history of social and political behavior in Byzantium or, on government by rhetoric, in *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit*, ed. W. Seibt, Vienna 1996 (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik 8), esp. p. 97-108.

indicated by the comparison of the data of the cartulary of the Lembiotissa, concerning the region of Smyrna in the last three quarters of the thirteenth century, with that of the cartulary of the Prodromos on Mount Menoikion, mainly regarding the regions of Serres and Zichna during the first half of the fourteenth century. With the obvious reservation that we are dealing with two different regions of the empire, it is noteworthy that tax exempt properties appear much more frequently in the codex of the Prodromos although the cartularies offer comparably rich information for their respective periods.

The regions of Serres and Zichna seem to have contained a good amount of privileged property even for the standards of the first half of the fourteenth century. We have about as many mentions of *eleuthera* properties from Serres and its vicinity as we have from Thessalonike and its neighboring areas. This is remarkable because Serres had not been awarded a common chrysobull in 1246. Unlike Thessalonike, it had not surrendered but had been taken by force by John III. It is unlikely that such a privilege was conceded to Serres later as that would have been mentioned in some document. The same can be said about Zichna. To a large extent this phenomenon must be attributed to the fact that Serres and Zichna are among the best documented areas of late Byzantium. The properties of the Prodromos were largely situated there and are recorded in the monastery's substantial cartulary. Additional information comes from the archives of several Athonite monasteries that also had possessions in the region. Nevertheless, this evidence suggests that, thanks to the individual grants they obtained, the better-off inhabitants of Serres and Zichna managed to cover a lot of the ground that separated them from the citizens of the privileged cities that existed in the European lands of the empire.

We have mentions of properties possessed by virtue of a chrysobull being sold in the regions of Serres and Zichna. In 1321, the metropolitan of Serres requested from the emperor that the properties his sons had purchased from clerics and other inhabitants (*oiketores*) of Serres who held them thanks to chrysobulls (*dia chrysoboullon*) be tax exempt.[56] It is also from these regions that we have most mentions of the already noted appellation *chrysoboullatos*, a term obviously referring to individuals who had received a chrysobull awarding them property rights and / or tax exemption. The term seems to have come into use later than *chrysoboullaton* used for properties donated or exempted from the tax by a chrysobull. In the first half of the fourteenth century, several documents concerning Zichna mention *chrysoboullatoi*.[57] The first mention of the term comes from Serres. In an act of sale drafted in 1310 two individuals appear bearing the title of *primikerios ton chrysoboullaton*; the same title is mentioned in 1326, also in Serres.[58] This title, which is only attested to in Serres, was probably an unofficial one that may be rendered as "chief

56. Lemerle, *Kutlumus*, no. 10; I understand that the metropolitan requested a confirmation of the tax exempt status of the properties. For a *chrysoboullaton* property from the same region, see above n. 51.

57. Bénou, *Prodrome*, nos. 112 (1328); 181 (1339?), l. 82; 178 (c. 1355), l. 267.

58. *Ibid.*, no. 66: the *andrikotatos kyr* Andronikos Lypenares, buyer of a workshop, and *kyr* John Kardames, witness of the act of sale. Petit, *Chilandar*, no. 108: *primikerios ton chrysoboullaton*, *kyr* Michael Kaphoures, witness of an act of sale.

of the *chrysoboullatoi*."[59] Clearly in 1310 there was more than one such chief in Serres. This evidence shows that in that town *chrysoboullatoi* were numerous and had a basic organization likely aiming at protecting or advancing their interests. *Chrysoboullatoi* also appear as a more or less distinct group of people in documents of the 1340s concerning the Thessalian towns of Trikala and Phanarion.[60]

Certainly, not all persons who had received a chrysobull were called *chrysoboullatoi*. It is hard to imagine the title being applied to an aristocrat. Rather, it seems that the appellation was used for persons who, although privileged, were not of a very high standing. The mere fact that they were called with this name and nothing better is a strong indication of this. The limited information we have about the known *chrysoboullatoi* does not contradict this. One of them, a certain Gazes, vineyard owner in Dratzobitza near Zichna and deceased before 1328, could be the same as *syr* Goulielmos Gazes, landowner in Dratzobitza, whose western European origin suggests he was a soldier.[61] Another *chrysoboullatos*, called Theophanes, had given a house in Zichna as dowry to his daughter who was married to a *paroikos* of the monastery of the Prodromos.[62] Apparently, the two *primikerioi ton chrysoboullaton* present in Serres in 1310 belonged to more prominent families than the simple *chrysoboullatoi* from Zichna. *Kyr* Andronikos Lypenares was called "most brave" (*andrikotatos*) indicating that he was also a military man. The same person, most likely, is seen in documents of the late 1320s selling vineyards; he appears to have been illiterate. The father of Andronikos Lypenares was no doubt the Lypenarios who before 1287 had founded in Serres a monastery dedicated to Christ. The monastery was apparently still independent in 1341, even after Andronikos and his father had died.[63] The family of *kyr* John Kardames seems to have been at least as distinguished. It included an imperial servant active in the 1320s and 1330s,[64] and other well-off and literate individuals recorded in documents of the 1330s and 1340s.[65]

59. On the title *primikerios*, see *ODB*, *s.v.*, and E. Trapp et al., *Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, Vienna 1994-2011, *s.v.* πριμ(μ)ικήριος. *Primikerios* is an unofficial title in the *typikon* for the Pantokrator (1136) where it is used to denote the chief doctors: P. Gautier, Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator, *REB* 32, 1974, p. 85, l. 946 and *passim*.

60. N. Bees, Σερβικὰ καὶ βυζαντιακὰ γράμματα Μετεώρου, *Βυζαντίς* 2, 1910-1911, p. 64; D. Sophianos, Τὸ ὁρκωμοτικὸν γράμμα (Ἰούν. 1342) τοῦ Μιχαὴλ Γαβριηλοπούλου πρὸς τοὺς Φαναριῶτες τῆς Καρδίτσας, in *Πρακτικά Α΄ Συνεδρίου για την Καρδίτσα και την περιοχή της*, Karditsa 1996, p. 40.

61. Bénou, *Prodrome*, nos.112 (1328) and 120, l. 62. The *chrysoboullatos* Gazes may have been related to Michael Gazes, landowner in the same region, active in the 1330s: *ibid.*, nos. 115; 148, l. 20; 153. On the appellation *syr* being used for western European *kaballarioi*, see M. Bartusis, *The Late Byzantine Army. Arms and Society, 1204-1453*, Philadelphia 1992, p. 28, 383; see also the case of the *kaballarios syr* Goulielmon Ntekalabrias, active in Zichna in the same period: Bénou, *Prodrome*, nos. 102, 120, l. 53-54.

62. *Ibid.*, no. 181 (1339?), l. 82. See also the case of *chrysoboullatos* Zisteas who sold a vineyard to a *paroikos*: *ibid.*, no. 178 (c. 1355), l. 267.

63. *Ibid.*, nos. 66 (1310), 50 (1328), 51 (1329); Lemerle, *Kutlumus*, nos. 4, 19, 32-34.

64. Nikolaos Kardames, *oikeios*: Petit, *Chilandar*, no. 87 (1322); Bénou, *Prodrome*, nos. 56, 122.

65. Eirene Komnene, wife of Theodore Kardames: *ibid.*, nos. 70 (1333), 69 (1340), 166, l. 55. Boilas Kardames: *ibid.*, nos. 76-77 (1347). Cf. also the *megas tzaousios* Kardames present in Serres in 1365: Lefort, *Esphigménou*, no. 27.

We have a relatively good idea of the position *chrysoboullatoi* occupied in the social hierarchy of Trikala and Phanarion thanks to two documents concerning these towns. In 1340 we are told that an enquiry committee included, apart from prelates, nine *archontes*, all of them named, as well as "many of the *stratiotai* and *chrysoboullatoi* from Trikala."[66] A document of 1342 lists the distinguished citizens of Phanarion in this order: *archontes*, greater and lesser, *klerikoi*, *chrysoboullatoi* and *exkousatoi*.[67] This evidence demonstrates that *chrysoboullatoi* were different from and inferior to the *archontes*. Things are less clear when it comes to the relation of *chrysoboullatoi* with *stratiotai*. The overlapping between the two categories we have seen in Serres and possibly Zichna suggests that soldiers possessing chrysobulls could be characterized by either of the two terms, depending on the context. The same may have been true of the *klerikoi*.

Though not of the highest social standing, *chrysoboullatoi* must have been well-off, at least at the moment when they received the grant, if for no other reason, because obtaining an imperial act was a costly affair. It seems reasonable to assume that this endeavor would often involve travelling and making gifts to people whose help was essential. The actual process of issuing the act by the imperial chancery certainly had a cost. Parchment and paper were not cheap, the golden bull had to be paid for, and the secretary drafting the acts was apparently well remunerated. In *Mazaris' Journey to Hades*, written in the early fifteenth century, Manuel Holobolos claims that as imperial undersecretary (*hypogrammateus*) he quickly became very rich by writing chrysobulls and *prostagmata*.[68] In addition, it may be assumed that in many cases the people ordering the imperial acts to be issued, the emperor and his ministers, also extracted a fee.[69] It is also possible that some cash was paid to the imperial treasury. I know only one case where the cost of an imperial act is indicated. In 1320, the Athonite monastery of Chilandar apparently paid 36 *hyperpyra* in order to obtain a *prostagma*.[70] That money would buy a middle- to low-range shop in Serres at the time. Normally, chrysobulls would have been more expensive.

66. Bees, Γράμματα Μετεώρου (cited in n. 60), p. 63-64.

67. Sophianos, Ὁρκωμοτικὸν (cited in n. 60), p. 40. *Klerikoi*, *chrysoboullatoi* and *exkousatoi* are distinct groups rather than an analysis of the term *archontes*.

68. *Mazaris' Journey to Hades*, ed. J. N. Barry, M. J. Share, A. Smithies and L. G. Westerink, Buffalo 1975 (Arethusa Monographs 5), p. 12; cf. p. 28, 66. Apparently, imperial secretaries (*grammateis*) could gain even more if they wrote things other than what the emperor had sanctioned: *ibid.*, p. 24. Cf. the commentary in N. Oikonomidès, La chancellerie impériale de Byzance du 13e au 15e siècle, *REB* 43, 1985, p. 171-172. I thank Helen Saradi for pointing out to me Mazaris' information.

69. The keenness of Theodore Metochites, Andronikos II's main minister, to receive payments is well known: E. de Vries-van der Velden, *Théodore Métochite : une réévaluation*, Amsterdam 1987, p. 80-81. It is also interesting to note that Thomas Magistros, in a speech to the same emperor, asks with insistence that the ruler makes benefactions without receiving gifts: PG 145, col. 453, 456.

70. Petit, *Chilandar*, no. 53, note on the verso: ἐδόθη [...] εἰς τὸ πρόσταγμαν τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως ὑπέρπυρα τριάκοντα ἕξη. The *prostagma* in question is no doubt no. 52; see below on the Modenos family. That those obtaining imperial acts had to pay can also be seen in the Life

Three grant beneficiaries

In order to better demonstrate the category of relatively undistinguished beneficiaries of imperial grants, I present here three cases of such individuals, which are known in some detail. They concern a layman turned monk who founded a monastery in Chalkidike and two church officials of low and middle rank, active in the regions of Zichna and Kaisaropolis in the lower Strymon valley.

1. Theodosios Skaranos

Theodosios Skaranos was made famous in modern Byzantine scholarship by an article of Jacques Lefort who studied the way his middle-range fortune was exploited.[71] Most of our information on this individual comes from two documents, a *praktikon* issued in 1262 to the monastery of Iviron and the will of Skaranos dating from 1274.[72] In 1262, our individual was already a monk no doubt settled in the modest monastery of Theotokos Archontissa, near Hermeleia, which he restored and endowed.[73] The *praktikon* of 1262 also informs us that Skaranos had a son- or brother-in-law (*gambros*) named John Ouggros and possibly also a son called Xenos; both of them were *paroikoi* of Iviron.[74] Our documentation suggests that before 1262 Skaranos had become a protégé of despot John Palaiologos and, probably through him, of Michael VIII who donated to the monastery an *oikonomia* including the taxes of a mill and of at least eleven *paroikoi*, as well as the property and taxes of more than 150 *modioi* of land.[75] Having been denounced of possessing more properties than he was entitled to, Skaranos apparently lost the *oikonomia*; this was surrendered to Iviron in 1262. The affair is not entirely clear, but it seems that the handing over of the properties to Iviron was actually done as a favor to Skaranos since it was to him that two *horismoi*, one of Michael VIII and one of despot John, were issued regarding this matter.[76] In any case, Skaranos had recovered most or all of the properties by 1274. In that year, being sick and fearing death, Skaranos wrote his will by which he donated to Xeropotamou his monastery with all its possessions including almost 300 *modioi* of arable and vineyard.

---

of Leontios. According to this text, the monks of Patmos acquired the chrysobull awarding tax exemption to their boats (1186) by paying an unspecified amount of electrum coins: *The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem*, ed. D. Tsougarakis, Leiden 1993 (The Medieval Mediterranean 2), p. 144.

71. Lefort, Une exploitation, p. 201-209; in what follows, I insist only on issues not discussed by Lefort or where our understanding diverges.

72. Lefort et al., *Iviron III*, no. 59; Bompaire, *Xéropotamou*, no. 9. See also *ibid*., no. 11.

73. Lefort, Une exploitation, p. 202-203; Bompaire, *Xéropotamou*, no. 11.

74. Lefort et al., *Iviron III*, no. 59, l. 91.

75. That the donation was made to the monastery emerges from Bompaire, *Xéropotamou*, no. 9A, l. 63-65. Skaranos' early connection to despot John can be surmised by the mention in 1262 of an *horismos* of the latter apparently in his favor: see the following note and Bompaire, *Xéropotamou*, no. 9A, l. 7, 72-75 on John being the protector of Skaranos.

76. Lefort et al., *Iviron III*, no. 59, l. 82-83, 90-91.

This document reveals the people who were close to Skaranos. One of them was a monk called Daniel Skoutariotes, likely living in the vicinity, whom Skaranos calls "his beloved brother in the Lord" and names as executor of his will, and in charge of overseeing the completion of the church's decoration. Despot John is also named executor of the will. Skaranos' spiritual father was Arsenios, *hegoumenos* of the prestigious Thessalonian monastery of Akapniou. Moreover, Skaranos had some sort of close relation, most likely godparenthood, with a certain Michael, no doubt a local.[77] Skaranos had two protégés, John and Demetrios, none of whom is identified as his relative.[78] For John, the will reserved a place in the monastery as *kanonarches*. Skaranos had other plans for Demetrios. He ought to be taken care of by the monastery until he grew up. Escorted by Arsenios of Akapniou, he would then ride the black horse Skaranos had bequeathed him and go to the emperor and the empress in Constantinople. The imperial couple would place Demetrios "in the hands" of the *porphyrogennetos*, that is no doubt Constantine, third son of Michael VIII.[79]

We do not know where Skaranos came from, what his profession was as a layman or what his exact position was in society. Clearly he was not an aristocrat. Although he was in the position to restore a monastery and ensure the subsistence of several people, his properties were not very extensive. The movable possessions mentioned in his will are typical for a small rural monastery serving as center of an agricultural unit. No information regarding Skaranos suggests anything but the owner of a farm. He acquired or exchanged properties, had vineyards planted, and directed their exploitation by the peasants. He held a mill together with a partner called Arkles. He was connected with familial bonds to at least two locals, one of whom was certainly a peasant. For reasons unknown to us, despot John Palaiologos became the patron of Skaranos and his monastery. As suggested, it was probably the despot who secured Michael VIII's donation of a modest *oikonomia* to the monastery. In 1274, Skaranos still considered the despot and the emperor as his protectors and he apparently expected the latter to extend his patronage to his protégé Demetrios by associating him to the *porphyrogennetos* Constantine.[80]

77. Skaranos calls him his *synteknos*; he acquired a land of one *modios* from him: Bompaire, *Xéropotamou*, no. 9A, l. 24.

78. It seems unlikely that John is John Ouggros, the *gambros* of Skaranos, because the latter indicates no relation to John's mother whom he simply calls "the *hegoumene* mother of John": *ibid.*, no. 9A, l. 40.

79. *Ibid.*, no. 9A, l. 45-47, 58-59; 9B, l. 68-70, 84-85. Cf. the different understanding *ibid.*, p. 73, and in Lefort, Une exploitation, p. 203.

80. In 1274, Constantine was probably presumed to be the future despot; cf. Kyritses, *Aristocracy* (cited in n. 2), p. 315.

2. Modenos

Our second individual is priest Modenos, Christian name unknown, who owned lands at Zdrabikion, a village of the lower valley of the Strymon, to the south of Zichna.[81] His place of residence is also unknown but it may well have been Zdrabikion itself. He was active in the reign of Michael VIII and, probably, also in the early part of the reign of his successor Andronikos II. Before 1281, he is called priest (*papas*) and in 1281 hieromonk.[82] A document of 1321 calls Modenos *protopapas*, a low-ranking church office he may have held before he became a monk.[83] Under Michael VIII, Modenos obtained more than one imperial *horismos*, awarding his possessions at Zdrabikion complete freedom from taxes.[84] Later, Modenos requested and obtained from the same emperor a chrysobull confirming that his properties would remain free from all tax. Modenos would be free to transmit these lands to his sons who would enjoy the same exemption. Modenos' properties are referred to as *stasis* and *hypostasis*, terms typically used for farms of either dependent or independent peasants. In addition, the *stasis* is exempted both from the state tax and from the obligations of the *paroikoi*.[85] This data suggests that Modenos was thought of as an independent peasant who could in the future become a *paroikos* of another landowner or as a peasant who had been a *paroikos* in the past. By the same chrysobull, Michael VIII granted another request of Modenos, namely that the properties of his son-in-law, priest Michael Borkinos, also remain free from all obligations of *paroikoi* and from the obligations towards the fisc. Towards the end of 1281, Modenos, by now a monk, obtained one more chrysobull, this time from

81. Modenos and his family are known from a number of documents preserved in the monastery of Chilandar: Živojinović et al., *Chilandar I*, nos. 26, 27; cf. also nos. 37, 41, l. 26, l. 32; Petit, *Chilandar*, nos. 52, 53, 59, 62, 69, 118. Several scholars have commented upon them. See, in particular, M. Živojinović, Hilandarski metoh Zdravik i njegovi raniji posednici, *ZRVI* 20, 1981, p. 90-95, 97; C. Kraus, *Kleriker im späten Byzanz*, Wiesbaden 2007 (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 9), p. 75-76; A. Laiou, Priests and Bishops in the Byzantine Countryside, Thirteenth to Fourteenth Centuries, in *Church and Society in Late Byzantium*, ed. D. Angelov, Kalamazoo 2009 (Studies in Medieval Culture 49), p. 44: "an extraordinary case of a priest"; Bartusis, *Pronoia*, p. 423-424.

82. Živojinović et al., *Chilandar I*, nos. 26, 27.

83. Petit, *Chilandar*, no. 59. At least in the region of Smyrna in the 13th c., a *protopapas* did not necessarily belong to the church hierarchy of a town: cf. M. Angold, *A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204-1261)*, Oxford 1975, p. 261-262. For Macedonia, see Kraus, *Kleriker* (cited in n. 81), p. 76-77, 111.

84. Živojinović et al., *Chilandar I*, no. 26: κέκτηται δι' ὁρισμῶν τῆς βασιλείας μου καὶ δι' ἀποκαταστάσεως […] τὴν εἰς τὸ Σδραβίκην στάσιν αὐτοῦ ἐλευθέραν πάντη καὶ ἀκαταδούλωτον. I do not think that we should understand this passage to mean that the emperor had also donated the *stasis* to Modenos; cf. Bartusis, *Pronoia*, p. 423.

85. Živojinović et al., *Chilandar I*, no. 26, l. 7: ἐλευθέραν καὶ βάρους ἐκτὸς παροικικοῦ παντός; l. 13-14: ἐκτὸς βάρους καὶ τέλους δημοσιακοῦ παντός. I understand that the *eleuthera* of l. 7 corresponds to the exemption from all *demosiakon baros kai telos* of l. 13-14 while *paroikikon baros* refers to the obligations, in particular the *angareiai*, dependent peasants had towards their landlords. Cf. F. Dölger, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, Munich 1948, p. 57.

co-emperor Andronikos II, confirming his existing privileges and extending the exemption to cover the hieromonk's new son-in-law, John Porianites.[86] After this chrysobull, we lose sight of Modenos and his family for almost 40 years. They reappear in 1320, when they start alienating Modenos' properties at Zdrabikion to Chilandar. In the meantime, Modenos died having bequeathed the estate to his three sons. The *hegoumenos* of Chilandar requested the emperor to confirm the privileged status of Modenos' lands that his monastery wanted to buy.[87] Through a series of sales and donations the three branches of the family alienated between 1320 and 1321 all the lands they had inherited from the priest. What in 1281 was called a *stasis* or *hypostasis* was now termed *zeugelateion* or *ge*. Indeed, the descendants of Modenos sold or donated to Chilandar parts of an estate of a surface of 3,000 *modioi* including vineyards, orchards, gardens and mills; its value was over 900 *hyperpyra*.[88] It seems certain that the estate we see in the 1320s had already been created before the death of Modenos.[89] In spite of the terms used in the reign of Michael VIII, it is also likely that the priest's properties were already as large before 1281.[90] Chilandar acquired, together with the estate, the chrysobulls conferring the privileges to Modenos, documents that up to then had been preserved in the family's archives.

A simple priest, or, at best, a *protopapas*, Modenos had become a rich man holding a significant estate in the lower Strymon valley.[91] For unknown reasons, Michael VIII and, for a while at least, his son, Andronikos II, favored him. The family does not seem to have been able to build upon the imperial support and apparently failed to expand its wealth or improve its social standing. The selling of the estate in 1320-1321 suggests diminished resources. Moreover, none of Modenos' descendants or their husbands appears to have been particularly distinguished. As far as we can see, the only notable individuals were priest Michael Borkinos, married to one of Modenos' daughters, and the soldier Manuel Garianos, married to one of Modenos' grand-daughters.[92]

86. Živojinović et al., *Chilandar I*, no. 27.
87. Petit, *Chilandar*, no. 52; see also above n. 70.
88. *Ibid.*, nos.53 (327 *hyp.*), 59 (18 *hyp.*), 69 (222 *hyp.* and one *adelphaton* whose normal cost was 100 *hyp.*, see below n. 105), 118 (260 *hyp.*). The sale of the last third portion of the estate mentioned in no. 118 (1329) took place before June 1321: cf. no. 62, l. 4-14.
89. *Ibid.*, no. 53: the third portion of the lands bequeathed by the priest is 950 *modioi*.
90. This is indicated in 1321: "A certain priest called Modenos held a land of 3,000 *modioi* free and not subject to any burden or tax by virtue of a chrysobull" (*ibid.*, no. 62, l. 4-6). It is also logically necessary as the tax exemption would only cover those lands indicated in the *apokatastaseis*, to which both the chrysobull of Michael VIII and that of Andronikos II refer: Živojinović et al., *Chilandar I*, nos. 26 and 27.
91. Modenos probably had additional properties that he gave as dowry to his two daughters.
92. On Garianos see above, n. 41.

3. Iakobos Mpalaes

An inhabitant of Zichna, Iakobos Mpalaes, lived in the same region as priest Modenos and knew some at least of his descendants.[93] He first appears in our documentation in March 1328, when emperor Andronikos III awarded him a chrysobull in recompense for the loyalty he had shown "by the deeds he accomplished" during the civil war.[94] By virtue of this chrysobull, Mpalaes was to receive the patriarchal monastery of Theotokos Ostrine and the church of Saint Anastasia outside Zichna, a land of 200 *modioi* in the vicinity as well as the right to collect the 20 *hyperpyra* of tax the Jews of Zichna paid annually.[95] From other documents, we know that Mpalaes had held the middle-range ecclesiastical office of *protonotarios* in the neighboring town of Kaisaropolis from after 1320 up to apparently sometime before he was awarded the chrysobull in 1328, which only refers to him as "monk Iakobos."[96] The imperial donation was substantial. Besides the taxes of the Jews and the 200 *modioi* of land, the monastery of Ostrine with its dependencies possessed six *paroikoi* and almost 700 *modioi* of land of all types, as we can see from later documents.[97] Four years after the donation, in 1332, Mpalaes decided to cede Ostrine and the 200 *modioi* of land to the monastery of the Prodromos in exchange for an *adelphaton*, that is an annual pension and / or the right to withdraw to the monastery. This agreement was sanctioned by another chrysobull issued to Mpalaes by Andronikos III.[98] No doubt in accordance to his agreement with the Prodromos, Mpalaes remained in charge of Ostrine / Saint Anastasia up until the early 1350s, defending the monastery's rights and acquiring small plots of land.[99] Within

93. Petit, *Chilandar*, no. 118.
94. Bénou, *Prodrome*, no. 154. Mpalaes may have played a role in the surrender of Zichna to the young emperor in January 1328; cf. Kantakouzenos, *Historiarum libri IV* (cited in n. 20), t. 1, p. 262. The bishopric of Zichna was later promoted to *metropolis*: J. Darrouzès, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*. 1, *Les actes des patriarches*. 5, *Les regestes de 1310 à 1376*, Paris 1977, no. 2147.
95. The monastery is called patriarchal in a later act of the patriarch: Bénou, *Prodrome*, no. 158 (1342). The list of the Jews and their taxes is partially preserved: *ibid.*, no. 125. Saint Anastasia appears to have emerged as the main establishment of Iakobos; called church in 1328 and 1332, it is termed *metochion* from 1338 and monastery from 1340: *ibid.*, nos. 154, 155, 148 and 150. In 1339, there appears a third *metochion*, Saint George Tzeperes inside Zichna (*ibid.*, no. 148; cf. no. 159, l. 53-54).
96. In 1320 / 1321 the *protonotarios* of Kaisaropolis was Niketas Meles (*PLP*, nos. 17764, 20290). Mpalaes appears twice in Petit, *Chilandar*, no. 118 of April 1329. He is mentioned in the text of the act as *protonotarios* of Kaisaropolis, witness of a payment: l. 69-70; he also signs the act, established after the payment, simply as monk Iakobos Mpalaes: l. 110. The writer of the act may have referred to Mpalaes as *protonotarios* even though he no longer held this office; or, the text of the act may have been drafted while he still was *protonotarios* (before March 1328), the signatures having been placed afterwards. The act is also signed on the verso by a certain Athanasios, *protonotarios* of Kaisaropolis.
97. Bénou, *Prodrome*, nos. 147, 148.
98. *Ibid.*, no. 155.
99. *Ibid.*, nos. 149, 150, 152, 153.

approximately one year after the death of Andronikos III in 1341, Iakobos obtained a *prostagma* of John V and a patriarchal act confirming his rights on the monastery.[100] Following the Serbian conquest of the region in 1345, he received a *prostagma* from king Stephen Dušan donating to his monastery a peasant farm, free of tax. In 1352, the Serbian ruler issued another *prostagma* confirming the properties of Saint Anastasia; the king also appointed his *logothetes*, George, as protector of the monastery.[101] By this time, Mpalaes was apparently approaching the end of his life. In April 1353, he wrote his will which entered the archives of the Prodromos soon after along with his documents concerning Ostrine / Saint Anastasia.[102] This will is a most valuable document as it allows us to have a closer look at Mpalaes. It mentions few immovable assets – five fields in the vicinity of Zichna, a house and some building lots inside that town – since the landed property of Ostrine / Saint Anastasia had already been donated to the Prodromos in 1332. The act shows that the former *protonotarios* and later superior of a monastery was essentially a farmer. He held three oxen in common with his brother Demetrios and one more ox together with Konstantinos, son of Photeinos, probably the second husband of Mpalaes' sister-in-law Kale. Mpalaes also possessed 50 *modioi* of wheat, kept in his brother's silo, 36 *modioi* of rye, held in common with his brother, and 7 *modioi* of millet. He also had a barrel of wine likely containing much more than the 18 *metra* mentioned. Some of this wine he sold, as suggested by the mention of a person owing him 4.5 *hyperpyra* for wine. Probably, the significant quantities of grain were also largely destined for sale because in 1353 Mpalaes ordered that they be given to the poor or spent for his commemoration. The will also mentions a donkey, beehives, some additional barrels and his collection of agricultural tools. The stored produce came from the exploitation of the lands he still held in 1353 and likely also from other lands of Ostrine / Saint Anastasia of which he may have retained the usufruct.[103] At the same time, the former *protonotarios* was literate and held a small library including 15 books, apparently all liturgical.[104] The beneficiaries of his will are the members of his family, his servant (*hypocheiria*) Maria, and the monastery of the Prodromos. His nephew Nikodemos and the son of Kale and Konstantinos may have been literate as well since they were to receive some of Mpalaes' books. His single most important bequest was his right to the *adelphaton* owed to him by the Prodromos, normally worth 100 *hyperpyra*, which he ceded to

100. The *prostagma* is mentioned in the patriarchal act as having been issued soon before: *ibid.*, no. 158 (1342).

101. *Ibid.*, nos. 156, 157; according to the last *prostagma* the properties were tax exempt (*eleuthera kai akatazeteta*).

102. *Ibid.*, no. 159. The will and other acts were copied in the monastery's chartulary when this was created, no doubt soon after 1355; cf. André Guillou's introduction, *ibid.*, p. 2.

103. The will mentions no vineyards although Mpalaes was apparently producing wine.

104. The will is preceded by his *signon*, something that would normally mean that he could not sign his name. However, Mpalaes signed, apparently by his own hand, Petit, *Chilandar*, no. 118.

his nephew Demetrios.[105] Mpalaes had a respectable amount of cash at his disposal, 47 *hyperpyra* in all, 30 of which he gave to his spiritual father and executor of the will, Gabriel, to be spent for his funeral and annual commemoration. Mpalaes distributed the remaining 17 *hyperpyra* to his family, to the metropolitan of Zichna and to six officials of the metropolis.

A middle-ranking church official of a small Macedonian town, Iakobos Mpalaes offered his support to Andronikos III during the civil war, which the young emperor deemed worthy of a substantial reward in 1328. The reward allowed Mpalaes to become the head of a monastery with significant wealth, a position he held for the last 25 years of his life. From this position he petitioned emperor, patriarch and king for protection and gifts for his institution. His relatively elevated status did not hinder him, however, from being directly occupied with the exploitation of the land and the management of its products. His will, finally, shows that he remained closely allied to the local church and its officials.

Conclusion

The evidence presented here shows that imperial privileges and donations had become a generalized phenomenon and did not only concern a few powerful institutions and the individuals at the top of the social hierarchy. Apart from the usual suspects, namely, the aristocracy, great monasteries, and churches, large numbers of people belonging to the middle or lower segments of society also benefitted from grants. The inhabitants of many cities enjoyed collective privileges. Well-off and sometimes literate provincials, landowners or clergy, and soldiers of lower or middle rank, solicited the emperor and obtained concessions for their properties. Many such people also possessed privileged properties having acquired them from third parties. What we see most clearly in the thirteenth and fourteenth centuries seems to have been well under way in the twelfth century. Nevertheless, it seems that imperial grants became more widespread in the later period, especially in the second half of the thirteenth century and the first half of the fourteenth century.

How is this phenomenon to be explained? In the case of the cities that surrendered to the imperial troops, it may be said that the concessions were wrested from the emperors who would have otherwise spent precious time and resources besieging them with uncertain results. The political instability and fragmentation of the Balkans during the first half of the thirteenth century obviously increased the bargaining power of the cities, making practically all of them acquire strategic significance. The empire still stood to gain from the agreements with the citizens since it annexed significant new territories. Nevertheless, the concession of privileges to cities was not a thirteenth-century innovation. In the case of Thessalonike, which surrendered, and in that of Monemvasia, which was ceded to the empire by the Franks, it seems

105. On the price of an *adelphaton* in this period, see K. Smyrlis, *La fortune des grands monastères byzantins, fin du xe-milieu du xive siècle*, Paris 2006 (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 21), p. 141-143.

that we are not dealing with altogether new concessions but, to some extent at least, with the confirmation of existing ones. The eleventh- and twelfth-century evidence suggests that the cases of Thessalonike and Monemvasia may have not been entirely exceptional and that other cities too may have had already a tradition of privileges when they were issued chrysobulls by Laskarid or Palaiologan emperors. The concessions awarded or promised to cities or villages during the civil war of 1321-1328 were motivated by concerns similar to those of the time of the reconquest. The strife between the two emperors made the allegiance of the cities precious. Obviously, the precedent set by the existing concessions was important in this respect. The extensive commercial privileges to the Monemvasiots, which replicated those given to western merchants, probably reflect the emperors' appreciation of the naval support these people could offer and may have also been an attempt to support their economic prosperity.

In the case of individuals, things are more complex and often less clear. The proliferation of concessions, especially after the granting of the common chrysobulls to cities, must have played a significant role. In a country where privileges and grants multiply everyone wants to get some for himself. In part, this is because nobody wants to be a "sucker." But it also has to do with the fact that increased numbers of exemptions would have meant a greater burden for those without privileges since taxes would fall on fewer tax payers.[106] Undoubtedly everybody wanted privileges and many would have tried to obtain them. Nevertheless, in the case of the relatively undistinguished beneficiaries it is hard to maintain that the state conceded privileges to them because it could not resist their pressure. What kind of pressure could an individual like the priest Modenos exercise?

There were certainly additional reasons and mechanisms at play. For one thing, the patronage of these relatively modest individuals by people with influence and access to the emperor must explain many of the concessions. The emperor made a favor to persons whose loyalty was useful to him allowing the latter to maintain a clientele which in turn meant increased influence for them. One also suspects that on several occasions the financial benefits accompanying the issuing of imperial acts may have contributed in making the emperor, or at least his close associates, more willing to concede privileges.

However, these factors may not always fully explain the concessions. For this we need to turn to the traditional function of the imperial grant, which was to reward services to the state. Apart from services of a military nature, loyalty and political support to the ruler were also considered worthy of compensation, as the preambles of imperial grants so often indicate. While this might seem obvious in the case of powerful aristocrats or monasteries, it is less so when it comes to individuals like Skaranos, Modenos and Mpalaes. Their cases, in addition to the others presented here, suggest that the emperors desired to secure the support of a wide

106. N. Oikonomides, Αγροτικό περίσσευμα και ο ρόλος του κράτους γύρω στο 1300, in *Manuel Panselinos and His Age*, Athens 1999, p. 202-203 (repr. in Id., *Society, Culture and Politics in Byzantium*, ed. E. Zachariadou, Aldershot 2005 [Variorum Collected Studies Series 824], no. XXVII).

segment of society beyond the upper levels. The rulers sought to incorporate petty elites into their service because of the influence the latter enjoyed in their respective localities. Through the concession of grants, which were revocable and required regular confirmation, the beneficiaries became in a way state employees at the command of the emperor. The numerous *chrysoboullatoi* and other people holding *prostagmata* or *horismoi*, were in a sense the emperor's men, physically connected to him through the imperial acts bearing the ruler's writing, which they kept at home. There is little doubt that the emperors realized full well the political potential of the concession of grants to a wide spectrum of individuals. This is not to say that this was a planned or well-thought strategy. As noted, the emperors of the thirteenth century were not the ones who had begun the practice of conceding privileges on a large scale. Rather, they had inherited an established practice which they gradually allowed to expand.

What was the significance of the concessions? In political terms, they offer additional proof of the continued centralism of Byzantium. Of course, this was a centralism of a "medieval" character, where an individual's connection to the capital involved a personal bond with the emperor. It also often entailed the intercession by unofficial intermediaries. It remains, however, that a great number of people in the provinces was linked with and controlled from Constantinople thanks to an administrative mechanism that issued documents, measured lands and taxes and kept track of the extent of privileges.

The significance of the widespread concession of tax exemptions and land grants for state finances is hard to evaluate. In theory, every privilege and donation meant diminished fiscal revenues or resources. The relative ease with which emperors made concessions and the long duration of the practice suggest that the final result may have not always been detrimental to the state. It is unlikely that the emperors would continue making concessions if they observed reduced revenues or resources. Barring periods when their rule was insecure, emperors must have made grants they believed would not affect their finances.[107] How could this happen? To some extent at least, the grants recycled properties or privileges taken from others. This basic principle of Byzantine fiscal purity was enunciated in 1272 by none other than Michael VIII. In a document addressed to his son and successor Andronikos II, the emperor instructs that no vacant *pronoiai* and no imperial taxes ought to be used to reward soldiers but only lands held without right –i.e. confiscated lands.[108] Logically, this principle would also be followed for grants made to other beneficiaries. In case this ideal was not respected, and one suspects that this was not rare, there were additional techniques that allowed the state to

107. Michael VIII, for example, was very liberal in the early days of his reign trying to secure a throne he had usurped; two years later, when his position was safe, he revoked the concessions: Georges Pachymérès, *Relations Historiques.* 1, *Livres I-III*, ed. A. Failler, trans. V. Laurent, Paris 1984 (CFHB 24/1), p. 139.

108. A. Heisenberg, Aus der Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse* 10, 1920, p. 40-41 (repr. in Id., *Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte*, London 1973 [Variorum Collected Studies Series 22], no. I).

make up for the deficit. What one hand gave the other could take. Arbitrary confiscation of monastic and church properties was not rare in the Palaiologan period. New taxes and demands undermined the value of existing privileges and replenished the treasury. Besides, abusive taxation was common. Irrespective of the new exemptions emperors conceded, the state could expect to receive the same taxes each year by relying on tax farmers. They would extract the necessary sums by not respecting the privileges or by passing some of the tax burden onto the shoulders of the less privileged.

The less privileged people were certainly losing out in the long term. Given that the powerful would often obtain more extensive privileges and be more resistant to the tax officials' pressure, the process described above likely favored the concentration of wealth in their hands or the sharpening of social inequality. In other terms, in the case of people belonging to the middle layers of society, it could be argued that their privileges only slowed down their relative impoverishment. In spite of these reservations on the financial significance of the concessions, we ought not overlook that they favored individuals who were not aristocrats and who often were of very humble origins. At least some of these persons, the more enterprising ones, would have been able to profit from this relative openness in order to increase their wealth and obtain official functions, thus joining the ranks of the aristocracy. To some extent, therefore, one may consider these concessions as a mechanism of social mobility.

Kostis Smyrlis
New York University
UMR 8167 Orient et Méditerranée

Abbreviations

Bartusis, *Pronoia*
M. Bartusis, *Land and Privilege in Byzantium: The Institution of Pronoia*, Cambridge 2013

Bénou, *Prodrome*
Le Codex B du monastère Saint-Jean-Prodrome (Serrès) (xiiie-xve siècles), ed. L. Bénou, Paris 1998 (Textes. Documents. Études sur le monde byzantin, néohellénique et balkanique 2)

Bompaire, *Xéropotamou*
Actes de Xéropotamou, ed. J. Bompaire, Paris 1964 (Archives de l'Athos 3)

Kyritses, "Common Chrysobulls"
D. Kyritses, The "Common Chrysobulls" of Cities and the Notion of Property in Late Byzantium, *Symmeikta* 13, 1999, p. 229-243

Lefort, *Esphigménou*
Actes d'Esphigménou, ed. J. Lefort, Paris 1973 (Archives de l'Athos 6)

LEFORT, Une exploitation
J. LEFORT, Une exploitation de taille moyenne au XIIIe siècle en Chalcidique, in ID., *Société rurale et histoire du paysage à Byzance*, Paris 2006 (Bilans de recherche 1), p. 201-209

LEFORT et al., *Iviron III*
Actes d'Iviron. 3, *De 1204 à 1328*, ed. J. LEFORT, N. OIKONOMIDÈS and D. PAPACHRYSSANTHOU, V. KRAVARI and collab. H. MÉTRÉVÉLI, Paris 1994 (Archives de l'Athos 18)

LEMERLE, *Kutlumus*
Actes de Kutlumus, ed. P. LEMERLE, Paris 1988[2] (Archives de l'Athos 2[2])

LEMERLE et al., *Lavra II*
Actes de Lavra. 2, *De 1204 à 1328*, ed. P. LEMERLE, A. GUILLOU, N. SVORONOS and D. PAPACHRYSSANTHOU, Paris 1977 (Archives de l'Athos 8)

OIKONOMIDÈS, *Fiscalité*
N. OIKONOMIDÈS, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe s.)*, Athens 1996

PATLAGEAN, Thessaloniciens
É. PATLAGEAN, Les immunités des Thessaloniciens, in *Εὐψυχία. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, Paris 1998 (Byz. Sorb. 16), t. 2, p. 591-601

PETIT, *Chilandar*
Actes de Chilandar. 1, *Actes grecs*, ed. L. PETIT, *VV* 17, Priloženie 1, 1911 (Actes de l'Athos 5)

REGEL et al., *Zographou*
Actes de Zographou, ed. W. REGEL, E. KURTZ and B. KORABLEV, *VV* 13, Priloženie 1, 1907 (Actes de l'Athos 4)

ŽIVOJINOVIĆ et al., *Chilandar I*
Actes de Chilandar. 1, *Des origines à 1319*, ed. M. ŽIVOJINOVIĆ, V. KRAVARI and C. GIROS, Paris 1998 (Archives de l'Athos 20)

L'eulogie de saint Syméon Stylite l'Ancien aux cavaliers

Jean-Pierre Sodini

Dans les Mélanges récemment parus en l'honneur de Cécile Morrisson, Pierre-Marie Blanc, Dominique Pieri et moi-même avons publié les eulogies trouvées dans les dernières fouilles que la mission française a pu faire à Saint-Syméon près d'Alep, dans le secteur des boutiques près de l'arc triomphal et dans les thermes situés légèrement en contrebas de l'arc, au-dessus de la route moderne traversant le village actuel de Deir Sem'an (l'antique Telneshin ou Telanissos) en direction de la vallée de l'Afrin, l'affluent bien connu de l'Oronte[1] (figures 1-2)[2]. L'une de ces eulogies mérite un nouvel examen.

Cette eulogie (figure 3) a été trouvée, ainsi que quatre autres, dans le bâtiment accolé au montant sud de l'arc triomphal, désigné sous le sigle QSVS01 et interprété par Dominique Pieri comme un centre d'accueil des pèlerins. Il a été construit en même temps que l'arc vers la fin du ve siècle ou le début du vi^e^ siècle et abandonné dans la première moitié du viie siècle. L'eulogie a été trouvée sur un niveau de circulation correspondant à cette période (d'après l'étude préliminaire).

L'objet, en terre cuite à basse température, présente un diamètre de 3,26 cm et une épaisseur de 1,5 cm. Un peu moins de la moitié gauche manque. Comme toutes les eulogies de Syméon dans ce matériau, on l'a fabriqué en imprimant sur une boule d'argile non encore cuite une sorte de sceau représentant le saint, tout en le faisant reposer dans le creux de la main, ce qui rend compte des empreintes digitales à son revers ainsi que des décentrements souvent observés de l'image. Celle-ci représente, comme dans la plupart des cas, la colonne avec sa base (dont la partie inférieure, hors champ, ne s'est pas imprimée dans l'argile), plus précisément, la colonne (avec des croisillons visibles sur le tronc, correspondant à un système de fixation de l'échelle[3]), les frettes métalliques schématisées supportant la plateforme

1. Sur la topographie de ce lieu de pèlerinage, cf. J.-L. Biscop, Le sanctuaire et le village de pèlerins à Saint-Syméon-le-Stylite (Syrie du Nord) : nouvelles recherches, nouvelles méthodes, *CRAI* 2009, fasc. 4, p. 1421-1444.

2. J.-P. Sodini, P.-M. Blanc, D. Pieri, Nouvelles eulogies de Qal'at Sem'an (fouilles 2007-2010), *TM* 16 (*Mélanges Cécile Morrisson*), 2010, p. 793-812, p. 803-804 pour l'eulogie aux cavaliers.

3. Jean-Luc Biscop proposera dans les Mélanges en l'honneur de Leïla Badre une reconstitution du système de fixation de l'échelle. Ces croisillons sont décrits sans être interprétés par O. Callot, Encore des eulogies de saint Syméon l'Alépin…, Déhès 2004, *TM* 15 (*Mélanges Jean-Pierre Sodini*), 2005, p. 705-712 (matrices A et B, p. 705-708, fig. 1-7).

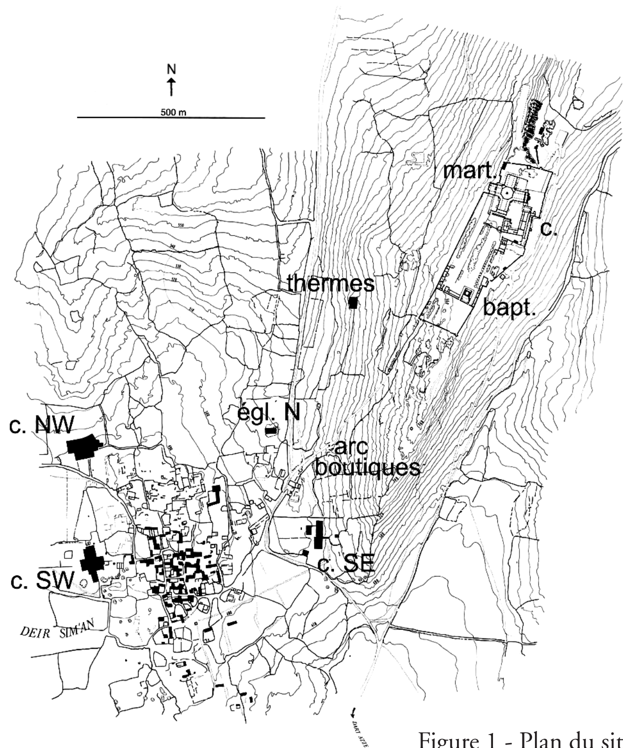


Figure 1 - Plan du site de pèlerinage de Saint-Syméon-le-Protostylite (J.-L. Biscop)

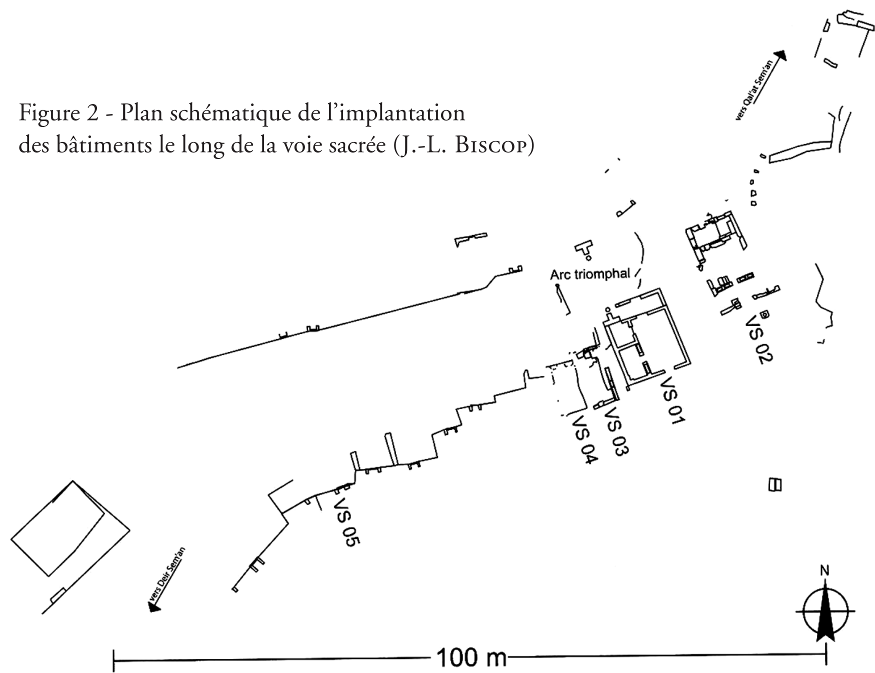


Figure 2 - Plan schématique de l'implantation des bâtiments le long de la voie sacrée (J.-L. Biscop)

ou peut-être le parapet qui l'entourait[4], la plateforme surmontée du saint en buste, bras repliés sur sa poitrine et mains jointes (?), tête très détaillée (barbe, yeux et front coiffé du cuculle). Comme dans le schéma le plus répandu, le saint est encadré par deux anges volant, dont seul celui de droite est conservé, levant de son bras droit une couronne. L'échelle devait se trouver à gauche car on aperçoit en limite de cassure de l'eulogie son montant droit[5].



Figure 3 - Eulogie (QSVS01-325.0.1)

Le reste du décor, celui de la zone inférieure du médaillon, est surprenant. À gauche surgit, au galop, un cheval monté par un cavalier qui s'avance à vive allure comme s'il passait devant la colonne ou tournait autour d'elle. Le cavalier tient les rênes de sa main gauche et brandit de sa droite un objet mal défini qui paraît offrir un bord incurvé, peut-être un arc. Son buste semble moulé dans une cuirasse, sa tête est entourée d'un cerne : nous avions pensé à une auréole, mais il pourrait s'agir d'un casque. Un bouclier, accroché à la selle, masque en partie le bas de son corps mais laisse visible sa jambe, dissimulant le flanc du cheval. Le poitrail et la tête du cheval, mais surtout la position décalée des pattes, la patte avant droite levée et pliée, la gauche abaissée, traduisent la course. L'impression de mouvement autour de la colonne est confirmée par la présence d'une tête de cheval immédiatement à l'arrière et, de l'autre côté de la colonne, par celle de l'arrière-train et de la queue d'un troisième cheval. On n'est donc pas dans une représentation statique et symétrique de trois cavaliers de part et d'autre de la colonne, mais dans une sorte de défilé ou de course.

4. Déjà Olivier Callot avait évoqué l'hypothèse et avait restitué ces frettes d'après les mortaises ménagées dans les colonnes d'autres stylites, qui devaient reproduire le modèle initial : O. Callot, À propos de quelques colonnes de stylites syriens, dans *Architecture et poésie dans le monde grec. Hommage à Georges Roux*, éd. R. Étienne, M.-Th. Le Dinahet et M. Yon, Lyon 1989 (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen 19. Série archéologique 11), p. 107-122, qui parle (p. 117) « d'équerres en bois ou en métal scellées au fût » ; O. Callot, P.-L. Gatier, Les stylites de l'Antiochène, *Topoi. Suppl.* 5. (*Antioche de Syrie. Histoire, images et traces de la ville antique. Actes du colloque international, Lyon, 2001*), 2004, p. 573-596 (notamment p. 582-587, fig. 6, p. 594 [colonne de Srir]).

5. J.-P. Sodini, Remarques sur l'iconographie de Syméon l'Alépin, le premier stylite, *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot* 70, 1989, p. 2953.

Lors de notre première publication, nous n'avions pu identifier la scène en question. Grâce à un signalement dans un ouvrage assez récent de Frank R. Trombley[6], nous avons trouvé la source de l'image des cavaliers, un miracle du saint mentionné dans deux recensions au moins de la Vie syriaque de Syméon. L'une est conservée dans un manuscrit du Vatican (*Vaticanus Syr*. 160), l'autre dans un manuscrit de Londres (*London BL Add.* 14484). La première (*BHO* 1124) a été éditée par Étienne-Évode Assemani et traduite en anglais par Robert Doran[7], la seconde (*BHO* 1121) éditée par Paul Bedjan et traduite, en anglais également, par Frederick Lent[8]. Cette dernière expose chronologiquement la vie du saint, à la différence de la première. L'une et l'autre font connaître, en des termes similaires, le miracle représenté sur l'eulogie qui nous intéresse.

Celui-ci ouvre la série des épisodes de la lutte sans merci que mène le saint contre Satan. Ce dernier surgit dès que le saint s'est enfermé dans sa clôture après la visite du périodeute Bassus. Voici une adaptation française de la traduction anglaise de Lent :

> Quand [Syméon] eut fermé la porte et se trouva tout seul, surgit soudain devant lui l'Ennemi qui se lança dans un combat terrible contre le Saint et commença une guerre ouverte avec lui. Il l'agressa en prenant l'apparence de soldats montés à cheval. Ils brandissaient leur *épée*, ajustaient les flèches dans leur *arc* et laissèrent leurs montures attaquer impétueusement le saint homme. Mais lui, le saint, ne se laissait pas distraire du service de son Maître. Encore une fois, ils montèrent et se tinrent sur le mur de l'enclos[9], faisant rouler des blocs sur lui pour qu'il abandonnât la place où il se tenait[10].

La scène des cavaliers armés surgissant et tournoyant autour du saint me paraît correspondre tout à fait à l'épisode moulé sur l'eulogie. On pense alors à l'homélie de Jacques de Saroug en grande partie consacrée à la lutte de Syméon contre Satan, où c'est toutefois Syméon, par un curieux renversement, qui manie l'arc et l'épée :

6. F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, t. 2, Leyde / New York / Cologne 1994 (Religions in the Graeco-Roman World 115/2), p. 184-199. Le texte en cause est cité p. 192 d'après la traduction allemande de H. Hilgenfeld publiée dans H. Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Leipzig 1908 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 32/4), p. 100, § 40, traduite elle-même en anglais.

7. R. Doran, *The Lives of Simeon Stylites*, Kalamazoo, Mich. 1992 (Cistercian Studies Series 112), p. 169-170, § 93.

8. F. Lent, The Life of St. Simeon Stylites. A Translation of the Syriac Text in Bedjan's Acta Martyrum et Sanctorum, Vol. IV, *Journal of American Oriental Society* 35, 1915, p. 103-198. Le passage concerné est p. 129, l. 15-25.

9. Il s'agit ici de l'enclos ou *mandra* que le moine fait ériger autour de l'endroit où il pratique la *stasis* avant l'élévation de ses colonnes successives : J.-P. Sodini, La hiérachisation des espaces à Qalʿat Semʿan, dans *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, éd. M. Kaplan, Paris 2001 (Byz. Sorb. 18), p. 251-262, ici p. 252-253.

10. Lent, The Life of St. Simeon Stylites (cité n. 8), p. 129. Les assauts de Satan se répètent aux p. 129-132. Voir aussi la traduction de Hilgenfeld dans Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites* (cité n. 6), § 40, p. 100. Le récit des multiples attaques démoniaques occupe les § 39-48, p. 100-104.

« Et tandis que ses membres ruisselaient de sueur et étaient éclaboussés de sang, son *épée* était dégainée et son *arc* tendu contre Satan. » L'image du saint sur sa colonne couronné par les anges évoque plutôt la sainteté sereine acquise par le saint et contraste avec l'agitation vaine des forces du Mal. Comme le proclame encore le poète, « les [démons] apparaissaient sous l'apparence de serpents et de bêtes, mais il ne baissa pas les bras qui étaient tendus vers le ciel[11] ».

La signification de la scène est donc avant tout – passage obligé pour les grands saints depuis les récits des évangélistes sur la tentation du Christ au désert – la lutte victorieuse du saint sur les forces du Mal, qui prennent des formes multiformes et effrayantes à la mesure de la gloire qui sera acquise par le saint. L'interprétation proposée par Frank R. Trombley, que cette lutte contre les guerriers du Mal symbolise la volonté d'éradiquer les Baalim des hauts lieux de Syrie, correspond aussi à une évidence « topographique ». Syméon a passé sa vie autour du mont Koryphé, l'actuel Sheikh Baraket, où se trouvait le temple le plus important de la région, dédié à Zeus Madbachos et Sélamanès. Formé au monastère de Téléda, sur les pentes méridionales de ce haut lieu, il s'est installé sur la croupe dominant Telanissos, bien en vue, au nord de ce haut lieu. Cet enracinement n'est pas anodin : il correspond nettement à une volonté d'éradiquer les restes d'un culte encore vivace tout autour du mont Koryphé dans la première moitié du ve siècle[12].

Le rapport qui s'établit ainsi entre la Vie syriaque et l'iconographie du saint montre le poids de la première dans le choix des sujets illustrant les eulogies du saint, alors que l'on pensait cette iconographie réduite pour l'essentiel à l'image du saint sur la colonne flanquée des anges volant. En fait, un autre exemple clair de ce rapport entre ce texte[13] et les eulogies était déjà apparu sur des eulogies des fouilles de Déhès et de la collection Khoury de Beyrouth, à propos du poisson (silure ?) présent dans la partie inférieure de certaines d'entre elles[14].

Entier reste le problème de l'existence de cycles figurés de Syméon dans son martyrium. Notons toutefois que des fresques et manuscrits illustrés sont attestés à l'époque médiévale[15].

Jean-Pierre Sodini
Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
UMR 8167 Orient et Méditerranée

11. S. Ashbrook Harvey, Jacob of Serug, *Homily on Simeon the Stylite*, dans *Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook*, éd. V. L. Winbush, Minneapolis 1990 (Studies in Antiquity and Christianity), p. 15-28. Les citations sont extraites des p. 19 (l. 653) et 22 (l. 658).
12. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization* (cité n. 6), p. 247-279.
13. Doran, *The Lives of Simeon Stylites* (cité n. 7), § 6-7, p. 107-108. L'explicitation de ce poisson surgi de nulle part n'est pas donnée par le saint, mais on peut se demander s'il ne s'agit pas de renvoyer au terme ἰχθῦς, qui figure en lettres sur plusieurs linteaux de la région.
14. Sodini, Blanc, Pieri, Nouvelles eulogies de Qal'at Sem'an (fouilles 2007-2010) (cité n. 2), eulogies 05-09, p. 800-801.
15. C. Jolivet-Lévy, Contribution à l'étude de l'iconographie mésobyzantine des deux Syméon Stylites, dans *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, éd. C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini, Paris 1993 (Byz. Sorb. 11), p. 35-47.

Théodore II Lascaris fut-il associé au règne de son père Jean III Doukas Vatatzès ?

Michel Stavrou

Dans la longue galerie des empereurs byzantins, Théodore II Doukas Lascaris (1222-1258) est connu à la fois comme l'empereur-philosophe surdoué qui s'efforça d'incarner les aspirations humanistes de son temps et comme l'une des figures les plus tragiques de l'histoire byzantine : il périt d'une crise d'épilepsie à l'âge de 36 ans, après quatre années à peine de règne. La question de sa nomination en tant que co-empereur aux côtés de son père Jean III Doukas Vatatzès est apparue longtemps comme énigmatique. Les chroniqueurs byzantins sont, en effet, muets ou partagés entre eux. Georges Acropolite (v. 1217-1282), sans jamais évoquer directement une proclamation officielle comme co-empereur, laisse penser que Théodore fut *basileus* bien avant la mort de son père, tandis que Georges Pachymère (1242-v. 1310) semble prétendre le contraire, suivi en cela par Nicéphore Grégoras (v. 1295-1360), ces deux derniers ayant toutefois écrit longtemps après les événements qu'ils rapportent. La question du statut officiel de Théodore II sous le règne de son père présente un double enjeu : une meilleure compréhension de la politique intérieure que mena Jean III Doukas durant une période reconnue comme prospère avant la déliquescence du XIVe siècle byzantin, mais aussi la relative facilité avec laquelle Théodore succéda à son père, alors que la dynastie des Lascarides devait s'éteindre *de facto* après la mort de Théodore II et l'usurpation immédiate de Michel Paléologue.

En se fondant sur deux lettres de Théodore II, Franz Dölger a supposé en son temps[1] que le jeune prince avait sans doute été associé au trône de son père comme co-empereur dès 1241, à l'âge de dix-neuf ans. Dans ses travaux sur le règne de Jean III Doukas, Michael Angold[2], suivi par Claire Dupont-Gy[3], considère comme probable que Jean III Doukas, par intelligence politique, n'ait pas associé de son vivant son fils à l'empire par respect de la consécration théocratique du pouvoir impérial, car cela aurait heurté les valeurs politiques de l'aristocratie byzantine.

1. Voir F. Dölger, P. Wirth, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*. 3, *Regesten von 1204-1282*, Munich 1977² (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit), p. 50 ; voir aussi p. v, n. 1, et p. 14.

2. Voir M. Angold, *A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea* (*1204-1261*), Oxford 1975 (Oxford Historical Monographs), p. 40-41.

3. Voir C. Dupont-Gy, *Jean III Vatatzès et l'empire de Nicée (1222-1254) ; Byzance ou l'impossible Renovatio Imperii*, thèse d'État, université de Poitiers, 1996, p. 284.

Dans un article paru il y a près de trente ans, le byzantiniste russe Petr Žavoronkov avait succinctement abordé la question qui nous occupe et livré quelques indices plaidant dans le sens d'une association de Théodore au règne de son père[4]. Ruth Macrides, dans l'introduction de sa traduction anglaise de l'*Histoire* de Georges Acropolite, revient incidemment sur ce point et tire la même conclusion, mais sans procéder à un examen systématique des sources en dehors des écrits d'Acropolite[5]. Récemment, Dimiter Angelov, dans son ouvrage consacré à l'idéologie impériale byzantine après 1204, considère que Théodore II ne fut jamais couronné co-empereur par son père, tout en ayant reçu de lui, au plus tôt en 1242, l'autorisation d'émettre des documents « in the official capacity of an emperor »[6].

En plus des points de vue contradictoires des trois historiens byzantins invoqués dans ce dossier – Georges Acropolite, d'une part, Georges Pachymère et Nicéphore Grégoras, d'autre part –, un certain nombre de textes et de faits supplémentaires pourraient être pris en compte pour renouveler la réflexion. C'est ce que nous proposons dans le présent article offert au professeur Michel Kaplan, en poursuivant une première recherche qui avait donné lieu à une longue note historique dans notre thèse doctorale[7].

Les sources évoquant le statut de Théodore II sous le règne de son père

Nos recherches, dans les catalogues de monnaies byzantines, d'éventuelles pièces du XIII[e] siècle où seraient représentés ensemble les empereurs Jean III Doukas et son fils Théodore II Lascaris sont restées infructueuses. Par conséquent, nous ne disposons que de sources écrites.

Les écrits de Théodore II Lascaris

On remarque d'emblée que, dans la publication de la correspondance de Théodore II, les titres des lettres le présentent souvent comme fils du « grand empereur (μέγας βασιλεῦς) » Jean III Doukas. On doit noter, sans certitude sur sa portée exacte dans ce recueil, que cette expression était utilisée couramment au X[e] siècle pour distinguer l'empereur des co-empereurs qui partageaient son règne[8].

4. Voir P. I. Žavoronkov, Iz'branie i koronacija Nikejskih imperatorov, *VV* 49, 1988, p. 55-59 ; voir aussi les notes de la trad. russe de l'*Histoire* d'Acropolite : *Istorija Georgij Akropolit*, trad. P. I. Žavoronkov, Saint-Pétersbourg 2005 (Vizantijskaja biblioteka istočniki).

5. Voir Macrides, *Akropolites: The History*, p. 39-40.

6. D. Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge 2007, p. 117.

7. Voir M. Stavrou, *La doctrine trinitaire de Nicéphore Blemmydès (1197-v. 1269)*, 2 vol., thèse de doctorat, université Paris IV-Sorbonne, 2004, t. 1, p. 208-209, n. 733.

8. Voir Constantin VII Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies*, I, 38, p. 194[12-13] ; on distingue en ce sens le « grand empereur » et le « petit empereur » : I, 41, p. 213[21-22] ; II, 18, p. 603[3-4] et *pinax* p. 511. Il est vrai que nous n'avons pas de témoignage de l'emploi de l'expression « petit empereur » sous le règne de Jean III Doukas.

En examinant la correspondance de Théodore II Lascaris, Dölger a mis en évidence deux lettres qui se présentent comme des documents à caractère officiel et les a incluses dans son recueil des regestes impériaux[9] : la *Lettre* 107 adressée à Nicéphore Pamphile, métropolite d'Éphèse[10], entend régler un problème attaché au monastère Saint-Georges-le-Thaumaturge à Éphèse, dont l'higoumène était Nicéphore Blemmydès depuis 1237[11], présenté dans la lettre comme « le père très saint de ma majesté (ὁ ἁγιώτατος πατὴρ τῆς βασιλείας μου) »[12]. Le monastère avait été lésé par la vente, à des clercs de la métropole, d'un champ transformé par la suite en vigne. Théodore entend mettre fin à cette injustice. Cette lettre est datée de 1241-1248 par Dölger ; le *terminus post quem* est plus précisément 1244, année de l'élection à Éphèse de Nicéphore Pamphile[13]. Théodore impose au métropolite son autorité impériale, utilisant même un pluriel de majesté : « Nous sommes fils d'empereur et empereur (βασιλέων υἱοὶ ἐσμέν τε καὶ βασιλεῖς)[14]. » Et il achève sa lettre en présentant sa requête comme « l'ordre de [sa] majesté (τὸ τῆς βασιλείας μου πρόσταγμα) »[15], formule qui présente un caractère tout officiel. Rappelons qu'un *prostagma* désigne un ordre de l'administration impériale portant en principe la signature et le sceau de l'empereur[16].

Dans la *Lettre* 116, adressée à Phokas, métropolite de Philadelphie[17], Théodore affirme d'emblée, dès la première phrase, sa décision d'imposer lui-même le choix de l'higoumène du monastère de Kouzèna[18], et cela par autorité impériale : « Celui qui dirigera ce (monastère) ne pourra le faire autrement que par l'ordre et la volonté de ma majesté (ὁ μέλλων καθηγήσασθαι ταύτης οὐκ ἄλλως τοῦτο δυνήσεται, εἰ μὴ καὶ ὁρισμῷ καὶ θελήματι τῆς βασιλείας μου).[19] » D'après l'indication même de son titre[20], cette lettre fut rédigée avant l'ambassade du marquis Berthold von

9. Voir Dölger, Wirth, *Regesten von 1204-1282* (cité n. 1), p. 50, nos 1823-1823a.
10. *PLP*, no 21596.
11. Voir M. Stavrou, dans l'introduction de l'éd. de Nicéphore Blemmydès, *Œuvres théologiques*, t. 1, p. 42.
12. Théodore II Lascaris, *Lettres*, éd. Festa, 107, p. 147[24].
13. Voir J. Preiser-Kapeller, *Der Episkopat im späten Byzanz. Ein Verzeichnis der Metropoliten und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453*, Sarrebruck 2008, p. 109.
14. Théodore II Lascaris, *Lettres*, 107, éd. Festa, p. 147[16].
15. *Ibid.*, p. 148[43].
16. Voir F. Dölger, J. Karayannopulos, *Byzantinische Urkundenlehre*. 1, *Die Kaiserurkunden*, Munich 1968 (Byzantinisches Handbuch in Rahmen des Handbuchs der Alterumswissenschaft 3/1), p. 109-112 ; *ODB*, p. 740, *s.v. prostagma*.
17. Voir Preiser-Kapeller, *Der Episkopat im späten Byzanz* (cité n. 13), p. 352.
18. Sur ce monastère situé non loin du mont Galèsios, voir R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins : Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique*, Paris 1975 (Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin 2), p. 241, n. 4.
19. Théodore II Lascaris, *Lettres*, 116, éd. Festa, p. 162[4-5].
20. *Ibid.*, p. 162 : Τοῦ αὐτοῦ βασιλέως κυροῦ Θεοδώρου τοῦ Λάσκαρι πρὸς τὸν πανιερώτατον μητροπολίτην Φιλαδελφείας κυρὸν Φωκᾶν πρὸ τῆς τοῦ μαρκίωνος Βερτόλδου Δε Ὁεμβοὺργ πρεσβείας.

Hohenburg à Nicée. On sait que celle-ci eut lieu durant l'hiver 1253-1254[21], la lettre a donc dû être écrite entre la fin de l'année 1253 et le début de 1254, près d'un an avant la mort de Jean III Doukas qui advint en novembre 1254.

Dans la *Lettre* 25 adressée à son maître Nicéphore Blemmydès, Théodore offre une méditation chrétienne sur le sens des dons reçus qui doivent de façon ultime être rapportés au Créateur et il improvise un hymne de reconnaissance un peu exalté à celui qui l'a intellectuellement formé et à qui il offre son amitié entière, une amitié par laquelle les deux hommes ne feront plus qu'une seule âme. Cette lettre, qui n'appartient pas à la correspondance échangée avec Blemmydès après la mort de Jean III[22], semble avoir été rédigée par Théodore II durant sa formation auprès du moine philosophe (vers 1240-1246[23]). Il utilise à trois reprises l'expression officielle « ἡ βασιλεία μου » pour parler de lui-même. Peut-être entend-il valoriser ainsi le don de son amitié à Blemmydès.

Théodore II a composé également un *Éloge à l'empereur Jean III Doukas*. Dans cette longue œuvre rhétorique, composée selon toute vraisemblance en 1254, à la fin du règne de son père Jean III[24], Théodore II s'adresse au « très haut empereur » encore en vie et loue sans retenue ses multiples qualités et sa domination sur les nombreux peuples qui entourent et menacent la Romanie ; puis, vers la fin de son éloge, se référant aux fondements constantiniens du pouvoir politique byzantin, il présente son père comme une véritable icône du Christ : « médiateur de Dieu », Jean III est « vraiment la bouche impériale du Christ (βασιλικὸν Χριστοῦ στόμα ὄντως ἐστίν) » et l'élu de Dieu. Nous trouvons aussi, développée de manière évidemment métaphorique, l'image de l'empereur prêtre qui, comme son modèle, le Christ, intercède sans cesse auprès du Créateur pour le salut de son peuple[25]. La théorie eusébienne de l'empereur chrétien trouve ici son application la plus radicale, qu'on pourrait qualifier sans crainte de césaropapiste. En effet, l'empereur « exerce l'autorité lorsqu'il rend inflexibles l'Église et l'État »[26], son pouvoir étant défini comme une « dyade »[27].

21. Voir F. Tinnefeld, Das Niveau der abendländischen Wissenschaft aus der Sicht gebildeter Byzantiner im 13. und 14. Jh., *Byz. Forsch.* 6, 1979, p. 241-280, ici p. 254-255 ; C. Mazzucchi, Diodoro Siculo fra Bisanzio e Otranto (cod. Par. gr. 1665), *Aevum* 72, 1999, p. 385-420, ici p. 418.

22. Sur les 48 lettres de la correspondance de Théodore II adressées à Blemmydès, seules les lettres 42 à 48 semblent clairement dater du règne de Théodore II (1254-1258), comme l'indique le titre de la lettre 42 : « μετὰ τὴν τῆς βασιλείας ἐντελέχειαν ».

23. Voir Stavrou, dans l'introduction de l'éd. de Nicéphore Blemmydès, *Œuvres théologiques*, t. 1, p. 44-45.

24. Voir L. Delobette, *Théodore II Lascaris, Éloge de Nicée, Éloge de Jean Vatatzès : édition, traduction annotée, introduction et commentaire*, 2 vol., thèse de doctorat, université Paris IV-Sorbonne, 1997, t. 1, p. 41-46.

25. Théodore II Lascaris, *In laudem Iohannis Ducae imperatoris*, 13, dans *Opuscula rhetorica*, éd. L. Tartaglia, Munich 2000, p. 52$^{657-664}$.

26. *Ibid.,* 8, éd. Tartaglia, p. 36$^{285-286}$; trad. Delobette, *Théodore II Lascaris* (cité n. 24), t. 2, p. 136.

27. Théodore II Lascaris, *In laudem Iohannis Ducae imperatoris*, 14, éd. Tartaglia (cité n. 25), p. 60^{853}.

Comme si, étant « l'oint du Seigneur (χριστὸς Κυρίου) »[28] par son onction impériale[29], le souverain, représentant et image visible de Dieu sur terre, recevait d'en haut une sainteté et une dignité quasi sacerdotales, exerçant son pouvoir sur tous les hommes, y compris les clercs.

Puis Théodore évoque un mystérieux engagement pris par son père :

> Avant que j'aie vu l'étoile du matin, m'ayant engendré, tu m'as fortifié sur la pierre, celle, bien sûr, de ton amour. Tu as même promis en conséquence de me faire monter vers ton saint temple, et j'ose croire que la promesse a été accomplie. Voilà pourquoi, à la fois je me réjouis de [porter] l'empreinte de ton sceau paternel et je jubile d'avoir part à tes nombreuses prières (καὶ ἐπὶ πέτραν τῆς σῆς δηλαδὴ ἀγάπης πρὸ τοῦ ἰδεῖν με τὸν Ἑωσφόρον γεννήσας ἐστήριξας. Ὤμοσας δὲ κἀντεῦθεν τοῦ ἀναβῆναί με εἰς ναὸν σὸν τὸν ἅγιον, καὶ πέποιθα θαρρικῶς ἐκπληρωθῆναι τὸ ὁρκωμόσιον. Διὰ τοῦτο καὶ τὸ σὸν πατρικὸν ἐκσφράγισμα χαίρω καὶ ἀγαλλιῶμαι σῶν πολλῶν εὐχῶν εὐμοιρῶν)[30].

Ce passage assez énigmatique de l'Éloge, qui n'a pas été commenté par Luigi Tartaglia ni par Laurence Delobette, mérite d'être référencé :

καὶ ἐπὶ πέτραν… ἐστήριξας	ἔστησεν ἐπὶ πέτραν τοὺς πόδας μου	Ps 39,3
πρὸ τοῦ ἰδεῖν με τὸν Ἑωσφόρον γεννήσας	πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε	Ps 109,3
ὤμοσας δὲ κἀντεῦθεν	ὤμοσεν Κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ	Ps 109,4
τοῦ ἀναβῆναί με εἰς ναὸν σὸν τὸν ἅγιον	ἀχθήσονται εἰς ναὸν βασιλέως	Ps 44,16

L'auteur de l'éloge emprunte les expressions du psaume messianique 109 et du psaume royal 44 pour présenter sa relation à son père comme une sorte de reflet de la relation qui existe entre Dieu et son Messie, entre le Père et le Fils. Rappelons que le verset psalmique Ps. 109,4 évoque le personnage mystérieux de Melchisédech, considéré par les Pères de l'Église comme une figure vétérotestamentaire du Christ,

28. *Ibid.*, p. 30[145] ; p. 45[503] ; p. 55[736-737].

29. Cette onction peut s'entendre aussi bien de manière métaphorique et spirituelle, que matérielle et liturgique. Tandis que le vocabulaire de l'onction est aussi ancien que l'empire chrétien, il semble que le rite de l'onction des empereurs a été introduit à Nicée à partir de Théodore I[er] Lascaris, peut-être sous l'influence de l'empire latin de Constantinople : cf. G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996 (Bibliothèques des histoires), p. 282. L. Tartaglia (Introduction de *Teodoro II Duca Lascari, Encomio dell'imperatore Giovanni Duca*, Naples 1990, p. 28) et L. Delobette (*Théodore II Lascaris* [cité n. 24], t. 1, p. 209) croient pouvoir associer à la détention du titre de χριστὸς Κυρίου la réception concrète d'une onction liturgique ; cette interprétation nous paraît abusive.

30. Théodore II Lascaris, *In laudem Iohannis Ducae*, 13, éd. Tartaglia (cité n. 25), p. 52[669-675]. Traduction reprise, légèrement modifiée, de Delobette, *Théodore II Lascaris* (cité n. 24), t. 2, p. 155.

mais vu aussi à Byzance comme un modèle de royauté sacerdotale et de sacerdoce royal pour l'empereur chrétien à l'image du Christ[31]. Dans ce contexte, la référence au « saint temple » de Jean III pourrait désigner de façon métaphorique le palais impérial – temple dont le *basileus* régnant était vu comme le grand prêtre[32] ; par conséquent, la « montée », pour Théodore, au temple de Jean III indiquerait à mots couverts le partage effectif du pouvoir impérial auquel il aspirait.

Ce passage semble illustrer le fait que Théodore Lascaris se considérait comme ayant été désigné, dès sa naissance, par Jean III comme l'héritier du trône impérial et qu'il fut formé dans ce but avec une attention toute particulière, confié notamment par son père, de 1240 à 1246, aux soins du meilleur savant et pédagogue de Nicée, le moine Nicéphore Blemmydès[33]. Son élection est signifiée par l'image du sceau de celui qui est lui-même élu de Dieu et dont il porte l'empreinte, et par l'accomplissement du « serment » paternel qui semble mettre en avant le soutien de son père à sa formation et à son exercice du métier d'empereur. La portée proprement politique de cet éloge devient évidente : Jean III Doukas, même malade, était vraisemblablement de connivence avec son fils. La composition de ce discours avait pour but de renforcer le sentiment dynastique des Lascarides, alors que le règne de Jean III venait d'être éprouvé par la conspiration du jeune général Michel Comnène Paléologue.

Les écrits de Nicéphore Blemmydès

La correspondance de Nicéphore Blemmydès adressée à Théodore II se révèle également précieuse. Dans la plupart des trente lettres qui ont été conservées et éditées par Nicola Festa[34], Nicéphore écrit à Théodore en s'adressant à « τῇ Βασιλείᾳ σου », mais la majorité de ces lettres ne sont pas aisément datables. Néanmoins, deux d'entre elles, les *Lettres* 9 et 13, peuvent être datées de 1254 sous le règne de Jean III Doukas, car elles évoquent la rédaction de la *Statue impériale*, le traité d'éducation politique offert à Théodore II par Blemmydès après sa disgrâce passagère liée à l›affaire de la Marchesina[35], composé du vivant de Jean III.

31. Voir Dagron, *Empereur et prêtre* (cité n. 29), p. 187-189 et *passim*.

32. Dans le grand palais de Constantinople, le Chrysotriklinos (salle d'audience octogonale) était disposé symboliquement comme une église orientée dont le *synthronon* épiscopal, situé dans l'abside sous une grande icône du Christ, était occupé par le trône impérial : cf. *ibid.*, p. 114. Nous n'avons pas de témoignage sur l'agencement du palais impérial à Nymphée.

33. Voir Stavrou, dans l'introduction de l'éd. de Nicéphore Blemmydès, *Œuvres théologiques*, t. 1, p. 44-45.

34. Voir N. Festa, *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*, Florence 1898, *Appendix III*, p. 290-319.

35. Blemmydès fit interrompre la liturgie eucharistique dans son monastère lors de la venue impromptue de la favorite de Jean III Doukas, ce qui causa un scandale à la cour impériale, voir Stavrou, dans l'introduction de l'éd. de Nicéphore Blemmydès, *Œuvres théologiques*, t. 1, p. 48-49.

Dans sa *Lettre* 9, Nicéphore appelle son interlocuteur « εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ καὶ χριστὲ τοῦ Κυρίου »[36] et écrit un peu plus loin : « Car nous avons pour consolation exceptionnelle la présence continuelle de ta majesté (ἔχομεν γὰρ τὸ ἐξαίρετον παρηγόρημα, τὴν ἐν ἡμῖν ἀδιάλειπτον παρουσίαν τῆς Βασιλείας σου) »[37] – deux expressions qui ne peuvent s'adresser qu'à un empereur. Puis Nicéphore explique à son auguste disciple que celui-ci pourra juger du succès de la *Statue impériale* qui lui est dédiée, puisqu'il possède déjà la « science du gouvernement impérial » (βασιλικὴν ἐπιστήμην) en théorie et *en pratique* : « Παρὰ σοὶ κριθήσεται διαγνώμονι τῷ τὴν βασιλικὴν ἐπιστήμην ἐξακριβώσαντι θεωρητικῶς καὶ πρακτικῶς. Ἐκείνοι γὰρ ἴσασι κρίνειν ἐπιστήμας καὶ τέχνας οἱ μετέχοντες ὡς δέον αὐτῶν[38]. »

De même la *Lettre* 13 de Nicéphore Blemmydès confirme l'envoi à Théodore II de la *Statue impériale* : « Ἐστάλη τῇ Βασιλείᾳ σου ὁ Βασιλικὸς Ἀνδριάς[39]. »

Ces deux lettres envoyées du vivant de Jean III Doukas attestent non seulement que Théodore II avait des responsabilités effectives dans la conduite des affaires de l'État impérial mais jouissait officiellement du titre de co-empereur.

Dans son *Autobiographie*, Nicéphore Blemmydès ne se réfère jamais directement au statut de Théodore comme co-empereur associé au règne de son père. Cependant, en évoquant sa *Statue impériale*, Nicéphore écrit : « [...] Nous [le] présentons devant les empereurs *régnants* (τοῖς βασιλεύουσι προϊστῶμεν ἐνώπιον) en fournissant un portrait complet des personnes exemplaires que doivent être ceux qui sont honorés d'une telle suprématie[40]. » Ce passage suggère clairement que Théodore II régnait bien auprès de son père du vivant même de celui-ci.

Les écrits de Georges Acropolite

Dans son *Histoire*, Georges Acropolite, après avoir évoqué la mort de l'empereur latin de Constantinople Jean de Brienne (mort qui advint en 1237), se réfère à Théodore II comme à un « empereur (βασιλεῦς) » : « Quant à Asen, il regretta les accords conclus avec l'empereur Jean et cherchait le moyen de soustraire sa fille à son mari *l'empereur* Théodore et de lui faire épouser quelqu'un d'autre (ὁ δέ γε Ἀσὰν μετάμελος ἐπὶ ταῖς μετὰ τοῦ βασιλέως Ἰωάννου συνθήκαις, ὡς ἐφάνη, γενόμενος τρόπον ἐζήτει, ὅπως ἂν τὴν θυγατέρα ἀποσπάσῃ τοῦ συζύγου βασιλέως τοῦ Θεοδώρου καὶ ἑτέρῳ ταύτην κηδεύσῃ)[41]. »

36. Nicéphore Blemmydès, *Lettres*, 9, éd. Festa (cité n. 34), p. 300^{12}.
37. *Ibid.*, p. 300^{17-19}.
38. *Ibid.*, p. 300^{25-27}.
39. Nicéphore Blemmydès, *Lettres*, 13, éd. Festa (cité n. 34), p. 303^{1}.
40. *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive curriculum vitae*, II, 76, éd. J.A. Munitiz, Turnhout 1984 (Corpus Christianorum. Series Graeca 13), p. 79. Malheureusement J.A. Munitiz ne commente pas ce point dans sa traduction annotée : *Nikephoros Blemmydes: A Partial Account*, Louvain 1988 (Spicilegium sacrum lovaniense 48), p. 23 et 133.
41. Georges Acropolite, *Histoire*, 34, éd. Heisenberg et Wirth, p. 52^{20-24}.

En 1237, Théodore avait 16 ans et était marié depuis l'âge de 11 ans avec Hélène, la fille du tsar bulgare Jean II Asen[42]. Acropolite, dont Ruth Macrides souligne le sens aigu de la chronologie et la rigueur dans l'indication des titres et fonctions des protagonistes de sa chronique[43], indique que Théodore était déjà empereur.

Dans un autre chapitre de son *Histoire*, Georges Acropolite retrace l'expédition de l'empereur Jean III Doukas en Macédoine durant l'été-automne 1241 pour tenter de reprendre Thessalonique. Il évoque la manière dont lui parvint la nouvelle de l'invasion des Tatares, victorieux contre les Turcs : « Et la nouvelle parvint à l'empereur, informé par son fils *l'empereur* Théodore (καὶ ὁ λόγος φθάνει πρὸς τὸν βασιλέα, διαμηνυθεὶς παρὰ τοῦ υἱέος αὐτοῦ τοῦ βασιλέως Θεοδώρου)[44]. » L'indication du titre de *basileus* est donc, là encore, notable.

Plus loin, Acropolite raconte la campagne militaire de Jean III Doukas dans les territoires de Macédoine et de Thrace occidentale et la manière dont, en 1246, il s'empara sans coup férir du bourg fortifié de Mélénikon[45]. Un des notables de la ville, Nicolas Manglavitès, harangue, à cette occasion, ses concitoyens pour qu'ils se rallient à l'empereur Jean III :

> […] L'empereur des Romains a en vérité des droits sur nous, même si nous sommes rattachés aux Bulgares. Car son fils, *l'empereur* Théodore, a fait alliance par mariage avec Asen, l'empereur des Bulgares, et actuellement la fille de l'empereur Asen, épouse de cet empereur (Théodore), est appelée et est *souveraine* des Romains (ὁ τῶν Ῥωμαίων βασιλεὺς ἀληθῶς καὶ ἐν ἡμῖν δικαιοῦται, καὶ εἰ Βουλγάροις προσήκοιμεν· ὁ γὰρ υἱὸς τούτου καὶ βασιλεὺς Θεόδωρος τῷ βασιλεῖ τῶν Βουλγάρων τῷ Ἀσὰν κεκήδευτο, καὶ νῦν ἡ τοῦ *βασιλέως* τοῦ Ἀσὰν θυγάτηρ ἡ σύζυγος τοῦ τοιούτου βασιλέως *δέσποινα Ῥωμαίων* ὀνομάζεταί τε καὶ ἐστί)[46].

Là encore, le diadoque Théodore apparaît comme portant le titre de *basileus*, et son épouse celui de *despoina*, un terme utilisé couramment à Byzance pour désigner une impératrice[47].

La fin du discours de Nicolas Manglavitès rapporté par Acropolite est tout aussi éclairante : « Car le joug *des empereurs sages et mûrs* est agréable et plus léger que celui de ceux qui sont encore des enfants (χρηστὸς γὰρ ὁ ζυγὸς *τῶν φρονίμων βασιλέων καὶ γηραιῶν*, καὶ πολλῷ κουφότερος τῶν ἔτι διατελούντων ἐν μείραξι)[48]. »

42. *Ibid.*, 31, p. 48[19-24].
43. Voir Macrides, *Akropolites: The History*, p. 39-40.
44. Georges Acropolite, *Histoire*, 40, éd. Heisenberg et Wirth, p. 67[3-5].
45. Aujourd'hui Melnik, au sud-ouest de la Bulgarie.
46. Georges Acropolite, *Histoire*, 44, éd. Heisenberg et Wirth, p. 76[28]-77[5].
47. Pour le xe siècle, voir Constantin VII Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies*, II, 15, p. 595[20-21], p. 596[11]. Pour le xiiie siècle, voir l'exemple d'Anne, fille d'Alexis III et épouse de Théodore Ier Lascaris, reconnue comme *despoina*, c'est-à-dire impératrice (N. Oikonomidès, Cinq actes inédits du patriarche Michel Autoreianos, *REB* 25, 1967, p. 113-145, ici p. 122 [repris dans Id., *Documents et études sur les institutions de Byzance (viie-xve s.)*, Londres 1976 (Variorum Collected Studies Series 47), no XV]. Au xive siècle, voir Pseudo-Kodinos, *Traité des Offices*, éd. J. Verpeaux, Paris 1966 (Le monde byzantin), p. 175[29-30], 204[10]…
48. Georges Acropolite, *Histoire*, 44, éd. Heisenberg et Wirth, p. 77[7-9].

L'orateur oppose ici le joug des deux empereurs romains à celui des deux jeunes tsars bulgares. À cette époque, Théodore, âgé de 24 ans, était adulte, tandis que le jeune tsar bulgare Kaliman Ier (1241-1246), fils de Jean II Asen, venait de mourir à l'âge de 12 ans, laissant le trône à son demi-frère Michel II Asen, âgé seulement de 8 ans[49]. Le pluriel employé par l'orateur pour les empereurs comme pour les tsars n'est pas un pluriel de majesté, mais laisse clairement entendre que la souveraineté impériale était partagée à Nicée entre Jean III et son fils Théodore.

Dans la préface versifiée de son édition d'une collection de lettres de Théodore II, réalisée quelque temps avant 1254, Georges Acropolite mentionne « *l'empereur* Théodore Lascaris, fils du très glorieux prince Jean (Θεοδώρου Λάσκαρι *τοῦ βασιλέως* | Ἄνακτος υἱοῦ παγκλεοῦς Ἰωάννου) »[50].

C'est surtout dans son *Éloge funèbre* écrit pour la mort de Jean III Doukas en 1254 que Georges Acropolite apporte un témoignage probant sur la question qui nous intéresse. Comparant le nouvel empereur Théodore II à son père, il s'interroge de manière rhétorique :

> Ne lui est-il pas semblable par les propriétés de l'âme ? N'est-il pas son image vivante ? N'est-il pas une réplique de sa nature même ? N'a-t-il pas régné avec son père depuis sa naissance ? N'a-t-il pas été avec lui aux commandes du navire cosmique ? N'a-t-il pas tenu avec lui les rênes du char universel et achevé les combats ? (οὐκ ἰδιώμασι ψυχικοῖς ἐκείνῳ ἄντικρυς ἀφωμοίωται; οὐκ ἔμψυχος ἐκείνου εἰκών, οὐ φύσεως ἀγαλματούργημα τῆς αὐτῆς; οὐ τῷ πατρὶ συνῆρχεν ἐκ γενετῆς ; οὐκ ἐπὶ τῶν αὐτῶν οἰάκων συνῆν τῷ τῆς ὁλκάδος κυβερνήτῃ τῆς κοσμικῆς, οὐ τῶν ἡνιῶν συναντελαμβάνετο τοῦ οἰκουμενικοῦ δίφρου καὶ τοὺς ἀγῶνας διήνυεν;)[51].

Ce passage, on le voit, ne souligne pas seulement la continuité de la *basiléia*, mais pourrait évoquer l'association des deux empereurs à la tête de l'État nicéen, depuis la naissance de Théodore II[52]. Rappelons que le prédécesseur de Jean III, son beau-père, Théodore Ier Lascaris, avait lui-même déjà associé en 1208 son fils Nicolas au trône impérial[53].

Il conviendrait d'expliquer alors pourquoi Acropolite ne mentionne nulle part la proclamation de Théodore comme *basileus* par son père. On remarquera qu'il n'évoque pas non plus l'association par Théodore Ier Lascaris de son fils Nicolas à son règne en 1208, événement pourtant attesté par un acte officiel. Il semblerait que l'historien de Michel Paléologue ne veuille pas s'étendre sur l'histoire politique

49. Voir MACRIDES, *Akropolites: The History*, p. 229, n. 14.
50. *Georgii Acropolitae opera*. 2, *Scripta minora*, éd. A. HEISENBERG, corr. P. WIRTH, Stuttgart 1978, p. 7-9, ici p. 8^19-20^.
51. GEORGES ACROPOLITE, *Discours funèbre à Jean III*, 18 (dans *Scripta minora* [cité note précédente]), p. 26^11-17^.
52. Cela avait déjà été suggéré dans J. S. LANGDON, Byzantium in Anatolian Exile: Imperial Vicegerency Reaffirmed during Byzantino-Papal Discussions at Nicaea and Nymphaion, 1234, *Byz. Forsch.* 20, 1994, p. 197-233, ici p. 216-217, n. 71. Mais Langdon considère que Théodore II fut élevé sur le pavois comme co-empereur, ce qui n'est pas sûr du tout.
53. Voir OIKONOMIDÈS, Cinq actes inédits (cité n. 47), p. 123, 143-144.

des Lascarides et ait gardé un fort ressentiment à l'égard de Théodore II, son ancien étudiant qui, on le sait, l'avait fait rosser en l'humiliant devant toute l'armée, en août 1256[54]. Il suffit pour s'en convaincre de relire le chapitre 75 de l'*Histoire*, avec le défilé des victimes du règne de Théodore II qui lancent l'hallali contre les frères Mouzalôn et vont déverser leur haine sur la tombe du *basileus* : épilogue shakespearien d'un règne de terreur, aux antipodes de l'éloge de Théodore II que l'on trouve dans l'*Histoire* de Pachymère. On comprend aussi qu'Acropolite ne souhaitait pas s'attarder sur les détails concernant la vie d'un personnage dont le souvenir lui était douloureux.

Le témoignage de l'archevêque Jacques de Bulgarie

L'archevêque Jacques de Bulgarie, destinataire d'une lettre célèbre du moine théologien Nicéphore Blemmydès sur la procession du saint Esprit[55], nommé vers 1240 archevêque de Bulgarie par Jean III Doukas Vatatzès, accueillit celui-ci lors de sa visite à Thessalonique durant l'automne 1252. À cette occasion, il prononça un discours adressé à l'empereur[56]. Dans cet éloge à l'éloquence profuse et ampoulée, l'archevêque Jacques cherche à frapper son auditoire par le flot des images, des figures de style et des néologismes. Au milieu de son discours, il introduit le personnage du fils de l'empereur Jean III en commençant par une évocation :

> En outre est donnée par Dieu une belle et unique descendance […], le don divin bienfaisant, la beauté à l'image de celle de son père, l'empreinte devenue totalement semblable au modèle, le grand Théodore qui a fleuri dans la pourpre, qui a été proclamé empereur après le plus grand des Romains, portant le sceptre véritablement et non pas de manière oblique. Car, ce n'est pas à la façon des brillances solaires qui, émanant obliquement d'un miroir embué, détournent parfois la vision vers ce maître du jour, ce n'est pas ainsi que celui-ci apparaît en accord avec lui, mais, du fait qu'il est de même nature que son géniteur, qu'il partage les mêmes avis et est paré avec lui de la droiture divine, il est placé avec lui comme un astre au firmament de la majesté impériale[57].

54. Voir Georges Acropolite, *Histoire*, 63, éd. Heisenberg et Wirth, p. 129-132.

55. Voir Nicéphore Blemmydès, *Œuvres théologiques*, éd. Stavrou, t. 2, p. 74-153.

56. Voir S. G. Mercati, Sulla vita et sulle opere di Giacomo di Bulgaria, *Bulletin de l'Institut archéologique bulgare* 9, 1935 [Actes du 4e Congrès international des études byzantines], p. 165-176, ici p. 172-173. Le texte du discours a été édité par S. G. Mercati : Iacobi Bulgariae Archiepiscopi opuscula, *Bessarione* 21, 1917, p. 208-221 (repris dans Id., *Collectanea byzantina*, Bari 1970, t. 1, p. 81-93). La date de la visite de Jean III à Thessalonique est donnée à partir de la mention d'une bataille navale qui eut lieu près de Rhodes : I. Dujčev, Die letzten Jahre des Erzbischofs Iakobos von Achrida, *BZ* 42, 1943 / 1949, p. 369-376.

57. Πρὸς τούτοις εὐπαιδία, [...] δέδοται μονήρης παρὰ Θεοῦ, [...], τὸ θεοδώρητον ἀγαθόν, ἡ πατρῴζουσα καλλονή, ὁ τῷ ἀρχετύπῳ συνεξομοιούμενος χαρακτήρ, ὁ πορφυροθαλὴς καὶ μέγας Θεόδωρος, μετὰ τὸν μέγιστον Ῥωμαίων βασιλεὺς ἀνακηρυχθείς, ἀληθεύον ἔχων οὐ παρυφεστηκὸς τὸ σκηπτούχημα. Οὐ γὰρ ὡς ἐπὶ τοῦ ἡμεράρχου τοῦδε παρέπλαγξέ ποτε τὴν ὄψιν ἐξ ἀτμιδώδους ἐνόπτρου παρυφιστάμενά τινα ἡλιώδη αὐγάσματα, οὕτω καὶ οὗτος κατὰ σύμβασιν ἀναπέφηνεν, ἀλλ' ὡς ὁμοφυὴς τῷ τεκόντι καὶ συνομογνωμονῶν καὶ συγκαλλυνόμενος ταῖς θεοειδέσιν εὐθύτησι, τῷ τῆς βασιλείας συνηστροθέτηται στερεώματι (Mercati, Iacobi Bulgariae Archiepiscopi opuscula, *Collectanea byzantina* [cité note précédente], t. 1, p. 91[9-21]).

La chronique d'Albéric de Trois-Fontaines

Nous disposons également d'un témoignage intéressant laissé par le chroniqueur latin Albéric de Trois-Fontaines[58]. Ce moine cistercien, dans sa *Chronique* qui, reprenant plusieurs chroniques anciennes, va de la Création du monde jusqu'en 1241, rapporte pour la date du 24 juin 1241 : « Par ailleurs les Constantinopolitains ont conclu une trêve de deux ans à partir de la fête de saint Jean, avec Kaliman fils d'Asen et avec Vatatzès et son fils (*Ceterum ab hoc festo sancti Iohannis in biennium firmaverunt Constantinopolitani treugas ad Colmannum Alsani filium et ad Vastachium et eius filium*)[59]. »

Le moine latin mentionne que la trêve fut conclue par les Latins de Constantinople avec l'empereur Jean III Vatatzès « et son fils », ce qui montre que ce dernier représentait officiellement l'État impérial aux côtés de son père en 1241[60].

Les témoignages de Georges Pachymère et de Nicéphore Grégoras

L'historien Georges Pachymère, qui écrivait sous le règne d'Andronic II Paléologue, a laissé, dans le livre I de son *Histoire*, un bel éloge de Théodore II Lascaris, à la fin duquel il note : « Comment ne devait-il pas gérer l'État comme il faut celui qui, sous un tel père et sans même porter le titre d'empereur, bien qu'il fût son unique fils, fut cependant formé d'avance à chasser la corruption d'une main sûre[61] ? »

Lorsqu'il relate le procès de Michel Paléologue, accusé de haute trahison en 1253 et finalement gracié en 1254 par Jean III Doukas, Pachymère témoigne incidemment de ce que Théodore II Lascaris exerçait bien réellement le pouvoir avec son père : il note, en effet, que Michel Paléologue « veillait beaucoup plus à ce que la suspicion ne le perdît pas dans l'esprit de celui qui détenait le pouvoir après le souverain »[62].

58. Ce chroniqueur d'origine champenoise a pu bénéficier des réseaux cisterciens qui transmettaient les informations les plus variées depuis l'Orient vers l'Occident. Voir M. Schmidt-Chazan, Aubri de Trois-Fontaines, un historien entre la France et l'Empire, *Annales de l'Est* 36, 1984, p. 163-192.

59. *Chronica Albrici monachi Trium Fontium, a monacho Novi Monasterii Hoiensis interpolata*, éd. P. Scheffer-Boichorst, dans *Chronica aevi Suevici*, éd. G. H. Pertz, Hanovre 1874 (MGH. Scriptores 23), p. 631-950, ici p. 950[23-24].

60. Voir Macrides, *Akropolites: The History*, p. 39.

61. Καὶ πῶς γὰρ οὐκ ἔμελλε τὴν ἀρχὴν διοικεῖν κατὰ τὸ προσῆκον ὅστις ὑπὸ τοιῷδε πατρί, μηδ' ὄνομα βασιλείας ἔχων, ὢν ἐξ ἐκείνου καὶ μόνος, ὅμως ἀγηλατεῖν ἀσφαλῶς προὐδιδάσκετο; (Georges Pachymère, *Relations historiques*, I, 13, éd. Failler et Laurent, p. 61[19-21]).

62. πολλῷ πλέον πρὸς τὸν μετ' αὐτὸν τὸ κράτος ἔχοντα ἁλῶναι ταῖς ὑποψίαις διεφυλάττετο (*ibid.*, I, 8, p. 41[2-3]). Le pronom αὐτὸν renvoie à τὸν κρατοῦντα (*ibid.*, p. 39[26]) dans la phrase précédente, désignant donc le souverain Jean III Doukas. Sur la formulation curieuse de ce passage (d'un chapitre décousu) et sur les mésinterprétations auxquelles elle a donné lieu dans la version brève de l'*Histoire* de Pachymère, voir S. Lampakis, *Γεώργιος Παχυμέρης, πρωτέκδικος καὶ δικαιοφύλαξ. Εἰσαγωγικὸ δοκίμιο*, Athènes 2004, p. 54 et n. 76 ; A. Failler, Pachymeriana ultima, *REB* 70, 2012, p. 5-93, ici p. 13. Je remercie Olivier Delouis d'avoir attiré mon attention sur ce passage de l'*Histoire* de Pachymère.

Ailleurs, Pachymère rapporte une anecdote sur la manière dont, un jour, Jean III Doukas fit des remontrances à son fils pour s'être rendu à la chasse vêtu d'un costume somptueux en or, ce qui portait préjudice aux Byzantins qui subvenaient au faste impérial, et il conclut : « C'est ainsi et par de telles leçons qu'était éduqué celui qui devait être élevé au pouvoir impérial (Οὕτω καὶ ἐπὶ τοιούτοις ὁ εἰς βασιλείαν ἀναχθησόμενος ἐπαιδεύετο)[63]. »

Pour Pachymère, qui avait vécu sous Michel VIII et Andronic II Paléologue, on peut penser que cette indication selon laquelle Théodore II n'avait pas été « élevé à la *basiléia* » du vivant de son père signifiait qu'il n'avait pas été couronné. En effet, Michel VIII avait associé son fils comme co-empereur et l'avait couronné.

De son côté, Nicéphore Grégoras, dans son *Histoire romaine*, rédigée à partir de 1347, aborde ainsi la question de la succession de Jean III Doukas :

> Puisque son fils, Théodore Lascaris, était destiné à être par héritage paternel le successeur du pouvoir impérial, il ne fut pas proclamé empereur par son père alors que celui-ci était encore en vie ; après la mort de celui-ci, il fut proclamé empereur par le concours de toute l'armée et il y n'avait pas moins de dignitaires et de nobles. Du fait que Jean ne voulait laisser le pouvoir impérial à nul autre qu'à son fils, il était clair pour tous qu'il était un père très aimant pour son enfant et qu'il ne laisserait jamais le pouvoir impérial à quelqu'un d'autre. Mais il ne voulait surtout pas le proclamer empereur alors qu'il était encore en vie, car le libre choix et la préférence de ses sujets n'étaient pas manifestes[64].

Grégoras paraît donc considérer que Jean III avait préféré ne pas « proclamer son fils *basileus* ». On sait que les indications de Grégoras sont généralement peu fiables pour la période du XIIIe siècle, qu'il n'a personnellement pas connue : il dépend très largement de Pachymère pour la période 1204-1318[65]. Mais surtout, il semble, comme l'a montré Albert Failler, que le vocabulaire du cérémonial a évolué sous les Paléologues et que le verbe ἀναγορεύειν a pris aussi le sens d'*acclamer* lors du couronnement impérial[66]. Grégoras aurait simplement expliqué ici que Jean III Doukas n'avait pas couronné son fils empereur. En ce cas, la contradiction entre lui et Acropolite sur le statut exact de Théodore II n'est qu'apparente.

63. Voir Georges Pachymère, *Relations historiques*, I, 14, éd. Failler et Laurent, p. 63^10-11^.

64. Ἐπεὶ δὲ κατὰ κλῆρον πατρικὸν τῆς βασιλείας διάδοχος ὁ υἱὸς αὐτοῦ Θεόδωρος ἔμελλεν εἶναι ὁ Λάσκαρις, παρὰ δὲ τοῦ πατρὸς ἔτι ζῶντος οὐκ ἀνηγόρευτο βασιλεὺς, ἀνηγορεύετο ἤδη θανόντος ἐκείνου κοινῇ συνδρομῇ τοῦ τε στρατοῦ παντὸς καὶ ὁπόσοι τῶν ἐνδόξων ἦσαν καὶ εὐγενῶν. Τὸ μὲν γὰρ ὅτι τὴν βασιλείαν οὐδενὶ τῶν πάντων ἑτέρῳ πλὴν ἢ τῷ υἱῷ καταλιμπάνειν ὁ Ἰωάννης ἐβούλετο, παντί που δῆλον, ὅτι τε πατὴρ ἦν πάνυ φιλόπαις καὶ ὅτι οὐδ' ἄλλῳ οὐδενὶ καταλέλοιπε ταύτην. Τὸ δὲ ζῶν ἔτι βασιλέα ἀναγορεύειν αὐτόν, ἐν ἀδήλῳ κειμένης ἔτι τῆς τῶν ὑπηκόων ἑκουσίου γνώμης καὶ προαιρέσεως, τοῦτο δ' οὐ πάνυ ἐβούλετο (*Nicephori Gregorae Byzantina historia, graece et latine*, t. 1, éd. L. Schopen, Bonn 1829 [CSHB], p. 53^1-11^).

65. Voir A. Failler, Les sources de Nicéphore Grégoras pour le règne des premiers Paléologoi, *REB* 69, 2011, p. 219-234. L'article évoque également la période antérieure au règne de Michel Paléologue.

66. Voir Id., La proclamation impériale de Michel VIII et d'Andronic II, *REB* 44, 1986, p. 237-251, ici p. 242 et 245.

Théodore II co-empereur avec son père Jean III Vatatzès

Les sources du XIIIe siècle que nous avons parcourues sont assez nombreuses et concordantes pour assurer pleinement le fait que Théodore II, à des fins dynastiques, avait été officiellement associé comme co-empereur au règne de son père. Cela explique que Théodore II était impliqué dans la conduite des affaires politiques et militaires de l'empire de Nicée. Il fut en effet désigné par son père responsable des armées sur le territoire asiatique pendant la campagne menée par Jean III en Occident en 1241[67], et sans doute pendant celle de 1246[68]. On sait aussi qu'il assura la régence de l'empire pendant la maladie de son père en 1253-1254. Son autorité résultait largement de son statut de co-empereur.

Rappelons que le système des co-empereurs a été mis en œuvre très tôt et à maintes reprises dans l'histoire de Byzance, notamment avec Justin Ier et son neveu Justinien, mais qu'il prit un nouveau tour avec Héraclius lorsque celui-ci associa au pouvoir son fils, Héraclius Constantin, à peine âgé d'un an, en le faisant couronner en 613, permettant la création et le développement d'un sentiment dynastique. Ce procédé fut ensuite couramment utilisé sous les dynasties des Isauriens, des Macédoniens, des Doukai et des Comnènes[69]. Il n'y a pas de raison de penser que l'événement de 1204 aurait changé cette pratique. Ainsi Théodore Ier Lascaris associa-t-il en 1208 son fils Nicolas au trône impérial[70], avant d'accepter finalement, après le décès de ses fils Nicolas et Jean, et un peu avant sa propre mort, que Jean Doukas Vatatzès (son gendre) prît sa succession. De même, Michel VIII Paléologue associa à son tour, en 1265, son fils Andronic au trône impérial[71].

Aucune source historique ne nous informe sur la date et les conditions précises dans lesquelles Théodore II a pu recevoir cette dignité impériale. La légitimité dans le processus de désignation d'un successeur venait de la seule volonté de l'empereur régnant, volonté reconnue en principe comme inspirée de Dieu. Ce fut donc Jean III Doukas qui associa lui-même son fils Théodore à son règne. Dölger et Joseph Munitiz[72]

67. Voir Georges Acropolite, *Histoire*, 40, éd. Heisenberg et Wirth, p. 67[4-6] ; Macrides, *Akropolites: The History*, p. 216.

68. Georges Acropolite, *Histoire*, 43, éd. Heisenberg et Wirth, p. 72[9-13] ; Macrides, *Akropolites: The History*, p. 227. Une lettre adressée par Théodore II à Blemmydès informe celui-ci de sa présence à Nymphée (siège du palais impérial) et évoque les délibérations quotidiennes échangées par Théodore avec son père à propos des « affaires utiles » regardant la gouvernance de l'empire au plan administratif et militaire (Théodore II Lascaris, *Lettres*, 19, éd. Festa, p. 25[7-9] : αἱ πρὸς τὰ τοῦ καιροῦ χρήσιμα ἀναμνήσεις καὶ ὑπομνήσεις καὶ ἄλλ' ἄττα πολλὰ καὶ κατάλληλα τῷ καιρῷ). Ce courrier privé, qui semble dater de 1246, illustre l'engagement direct de Théodore dans les affaires de l'État sous le règne de son père.

69. Voir A. Christophilopoulou, *Ἐκλογή, ἀναγόρευσις καὶ στέψις τοῦ βυζαντινοῦ Αὐτοκράτορος*, Athènes 1956 ; G. Ostrogorsky, Das Mitkaisertum im Mittelalterlichen Byzanz, dans E. Kornemann, *Doppelprinzipat und Reichsteilung im Imperium Romanum*, Groningue 1968[2], p. 166-178.

70. Voir Oikonomidès, Cinq actes inédits (cité n. 47), p. 123, 143-144.

71. Voir Failler, La proclamation impériale (cité n. 66), notamment p. 247.

72. Voir *Nikephoros Blemmydes, A partial Account*, trad. Munitiz (cité n. 40), no 48, p. 21 (avec une légère réserve exprimée p. 23).

pensent que cela eut lieu vers 1241, position reprise par Dimiter Angelov[73]. Mais Ruth Macrides penche plutôt pour 1234, lors du mariage de Théodore avec la princesse bulgare Hélène[74]. Effectivement, c'est à propos de cet événement que Théodore apparaît dans l'*Histoire* d'Acropolite[75] et se trouve présenté comme *basileus* – et l'on a rappelé la précision de la terminologie employée dans cette chronique.

Cependant, rien n'interdit de penser que cette association comme co-empereur fût encore plus ancienne. En effet, une enquête numismatique montre que Théodore II apparaît parfois avec le titre de « souverain (δεσπότης) porphyrogénète » sur ses pièces d'or[76], ce qui rejoint le qualificatif de « πορφυροθαλής » employé à son égard par Jacques de Bulgarie[77] : il était donc né sous le règne de son père. En outre, l'indication apportée par l'*Éloge funèbre* de Jean III par Georges Acropolite – « N'a-t-il pas régné avec son père depuis sa naissance ? » – porte à considérer qu'il fut associé à la *basiléia* peu après sa naissance, de même que cela avait été le cas pour le jeune Nicolas, fils de Théodore Ier Lascaris.

Il reste à préciser quel était le statut exact de Théodore II en tant qu'associé à son père régnant. D'après les descriptions plus tardives laissées par Georges Pachymère[78] et par le Pseudo-Kodinos[79], le rituel complet de désignation d'un co-empereur comprenait plusieurs phases symboliques manifestant l'accès à la *basiléia* : proclamation officielle, élévation sur le pavois avec acclamations de l'armée (rituel qui marquait l'origine militaire du pouvoir impérial romain), serment de fidélité prononcé par les sujets, remise des insignes du pouvoir (chaussures de pourpre, sceptre, etc.), puis, au cours d'un office liturgique, onction et couronnement par le patriarche, suivis de chants et d'acclamations. Ces différentes étapes ont-elles été observées pour Théodore II ?

On sait que, juste après les funérailles de son père au monastère de Sosandra en décembre 1254, Théodore fut « assis sur le pavois comme c'est la coutume et ovationné par tous comme *autokratôr* (καθεσθεὶς ἐπ' ἀσπίδος ὡς ἔθος καὶ ὑπὸ πάντων φημισθεὶς αὐτοκράτωρ) »[80]. Un peu plus tard, il fut oint et couronné par le patriarche Arsène, avant son départ pour une nouvelle campagne contre les Bulgares[81]. On en déduit

73. Voir Angelov, *Imperial ideology* (cité n. 6), p. 117.

74. Voir Macrides, *Akropolites: The History*, p. 39, 198. De même, voir R. Macrides, J. A. Munitiz, D. Angelov, *Pseudo-Kodinos and the Constantinopolitan Court: Offices and Ceremonies*, Farnham 2013 (Birmingham Byzantine and Ottoman Studies 15), p. 422.

75. Georges Acropolite, *Histoire*, 31, éd. Heisenberg et Wirth, p. 48[19-24].

76. Voir M. Hendy, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection. 4, Alexios I to Michael VIII (1081-1261).* Part 2, *The Emperors of Nicaea and their Contemporaries (1204-1261)*, Washington DC 1999 (Dumbarton Oaks Catalogues), p. 514-527, notamment p. 516.

77. Voir *supra*, p. 698.

78. Pour le couronnement du co-empereur Michel IX Paléologue, voir *Georges Pachymérès, Relations historiques.* 3, *Livres VII-IX*, éd. et trad. A. Failler, Paris 1999 (CFHB 24/3), IX, p. 218-221.

79. Voir le chapitre VII du Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, éd. Verpeaux (cité n. 47), p. 252-273 ; Macrides, Munitiz, Angelov, *Pseudo-Kodinos* (cité n. 74), p. 414-429.

80. Georges Acropolite, *Histoire*, 53, éd. Heisenberg et Wirth, p. 105[18-22].

81. Voir *Nicephori Blemmydae Autobiographia*, I, 80, éd. Munitiz (cité n. 40), p. 39-40.

donc que, du vivant de son père, Théodore II jouissait simplement du titre de *basileus* et n'avait pas été assis sur le pavois, ni chrismé ni couronné. Il avait sans doute été simplement proclamé *basileus* par son père, possédant le droit de porter un sceptre d'après le témoignage de Jacques de Bulgarie. C'était d'ailleurs déjà le cas au temps des Comnènes pour Alexis II qui fut associé, encore enfant, comme *basileus* au règne de son père l'empereur Manuel Ier, sans jamais, bien évidemment, être couronné comme *autokratôr*[82].

On comprend d'autant mieux l'aspiration de Théodore II à « monter », comme on l'a vu, vers le « temple saint » du trône de son père, pour exercer pleinement la *basiléia* à l'image du Christ, éternel prêtre et *basileus* de toute la création[83].

Le caractère transitoire du statut de co-empereur – qui était celui de Théodore II auprès de son père – semble suggéré dans un document datant de l'époque des Paléologues, un siècle plus tard. Nous disposons, en effet, publié par Sathas, d'un formulaire du serment que devaient prêter, au XIVe siècle, les dignitaires et les fonctionnaires entrant au service d'un empereur[84]. Le principe même de l'exigence d'un tel serment semble remonter au Ve siècle[85]. En outre il pouvait être utilisé par tous les sujets de l'empereur, tous étant appelés à exprimer la fidélité qu'ils lui devaient, comme le souligne Manuel Moschopoulos dans un petit traité adressé en 1321 à l'empereur Andronic II[86]. Ce « serment prêté à un empereur (ὁρκωμοτικὸν εἰς βασιλέα) » mentionne :

> Je jure […] d'être, pour notre puissant et saint maître et empereur sire […], un fidèle serviteur durant toute ma vie […] ; (je jure) d'être (fidèle) non seulement envers lui mais aussi *envers son pouvoir impérial, qu'il détient et qu'il détiendra* (πρὸς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ ἣν ἔχει καὶ ἣν ἕξει) […] Je serai avec lui dans les épreuves et les dangers jusqu'à sa mort, durant toute ma vie[87].

82. Voir *Nicetae Choniatae Historia*, éd. J.-L. VAN DIETEN, Berlin 1975 (CFHB 11), p. 169-170. Le couronnement eut lieu après la mort de Manuel Ier : *ibid.*, p. 264-265. Pourtant à l'époque des Macédoniens, il était encore courant que les empereurs associés fussent couronnés du vivant même de l'empereur régnant : voir CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Livre des Cérémonies*, I, 38, p. 194.

83. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Statue impériale*, 1 (PG 142, col. 613B).

84. *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, éd. K. SATHAS, t. 6, Paris/Venise 1877, p. 652. L'édition de Sathas s'appuie sur l'unique témoin *Parisinus gr.* 2511, fol. 5v, daté du dernier quart du XIVe siècle par B. MONDRAIN, La constitution de corpus d'Aristote et de ses commentateurs aux XIIIe-XIVe siècles, *Codices Manuscripti* 29, 2000, p. 11-33, ici p. 22, pl. 3.

85. Voir N. G. SVORONOS, Le serment de fidélité à l'empereur byzantin et sa signification constitutionnelle, *REB* 9, 1951, p. 106-142 (repris dans ID., *Études sur l'organisation intérieure, la société et l'économie de l'Empire byzantin*, Londres 1973 [Variorum Collected Studies Series 15], no VI), ici p. 106 avec citation de CONSTANTIN VII PORPHYROGÉNÈTE, *Livre des Cérémonies*, I, 91, p. 410 et suiv., qui décrit le couronnement de Léon Ier.

86. Voir L. LÉVI, Cinque lettere inedite di Emmanuele Moscopulo, *Studii italiani di Filologia classica* 10, 1902, p. 64-68 ; SVORONOS, Le serment de fidélité (cité note précédente), p. 130-134 et 142.

87. Ce texte est partiellement cité en trad. française dans R. ROCHETTE, Empereurs et serment sous les Paléologues, dans *Oralité et lien social au moyen âge (Occident, Byzance, Islam)*, éd. M.-F. AUZÉPY et G. SAINT-GUILLAIN, Paris 2008 (Centre de recherche d'histoire et

La mention du verbe ἔχειν au présent et au futur dans la fin de la phrase mise en exergue n'a pas pour seule fonction de rappeler qu'un serment engage pour l'avenir, truisme inapproprié pour un tel document. Elle semble plutôt prévoir le cas d'un co-empereur dont le mode d'exercice de la *basiléia* est a priori évolutif : d'abord proclamé *basileus* puis couronné et acclamé *autokratôr*, appelé à assumer la *basiléia* comme monarque principal. En d'autres termes la *basiléia*, si elle est unique et indivisible, peut être détenue selon des modalités diverses : le monarque principal et le co-empereur que celui-ci peut associer à son règne ne partagent pas le même pouvoir effectif, même si tous deux participent à l'unique *basiléia*. Le formulaire indique que l'engagement par serment est pris envers la personne d'un *basileus* jusqu'à sa mort et que, s'il s'agit d'un co-empereur, ce serment demeure valable après son éventuel avènement : il n'est pas besoin de le réitérer.

Même si ce document est un peu tardif par rapport à la période nicéenne, on sait que le principe du serment de fidélité de tous les sujets de l'empire au *basileus*, attesté au VIIIe siècle sous Léon IV, puis tombé en désuétude, avait été remis en vigueur sous les Comnènes[88]. Il était en vigueur dans l'empire de Nicée, puisque, après la mort de Théodore II (août 1258), on envoya dans les villes byzantines ordre de se rallier « selon la coutume » (κατὰ τὸ σύνηθες) par des pactes assermentés au nouvel empereur Jean IV Lascaris qui venait d'être officiellement proclamé[89].

Il y a tout lieu de penser que cette distinction entre les étapes successives d'exercice de la *basiléia* était une réalité couramment admise dans l'empire de Nicée. On en trouve d'ailleurs une curieuse illustration dans la tradition manuscrite des écrits de Théodore II. En effet, plusieurs de ses compositions (*Lettres*, etc.)[90] sont situées chronologiquement par la précision suivante en fin de titre : « avant / après l'obtention de la pleine *basiléia* (πρὸ τῆς τῆς βασιλείας ἐντελεχείας / μετὰ τὴν τῆς βασιλείας ἐντελέχειαν) »[91]. Point n'est besoin de souligner à quel point l'usage du mot ἐντελέχεια pour dater les écrits de Théodore II est singulier. Le syntagme « ἡ τῆς βασιλείας ἐντελέχεια » est à notre connaissance sans précédent par l'usage métaphorique d'un terme philosophique directement emprunté à Aristote. On peut penser que l'auteur était un membre du cercle étroit de Théodore II, voire le *basileus* lui-même. En effet, par l'enseignement reçu de Nicéphore Blemmydès (auteur d'une célèbre *Epitome logica*), sa pensée est fortement marquée par l'aristotélisme : on trouve dans le *Thesaurus Linguae Graecae* une cinquantaine d'occurrences du mot ἐντελέχεια

civilisation de Byzance. Monographies 29), p. 157-167, ici p. 157. La traduction proposée pour la phrase en exergue, « envers sa *basiléia*, qu'il l'ait maintenant ou l'obtienne plus tard », nous semble problématique.

88. Voir Svoronos, Le serment de fidélité (cité n. 85), p. 109-110.

89. Georges Pachymère, *Relations historiques*, I, 17, éd. Failler et Laurent, p. 79^{3-5}. Même chose après l'association des deux co-empereurs Jean IV Lascaris et Michel Paléologue : voir *ibid.*, II, 3, p. 135^{23-24}.

90. Voir Théodore II Lascaris, *Lettres*, 42, éd. Festa, p. 53 ; 87, p. 113 ; 126, p. 177 ; etc.

91. L'expression ἡ τῆς Βασιλείας ἐντελέχεια revient à 22 reprises dans différents titres d'œuvres de Théodore.

dans l'ensemble de ses écrits répertoriés. Il existe même une lettre, adressée en 1255 à son ami Georges Mouzalôn et rédigée durant le siège de la forteresse bulgare de Tzépène[92], où il reprend le mot à cinq reprises pour expliquer que toute affaire est portée à son achèvement et que le siège en cours arrivera bien à son terme[93].

Nous voyons finalement qu'il n'existe pas seulement trois historiens en apparente contradiction sur le fait qui a retenu notre attention, mais de nombreux témoignages de contemporains de Théodore II qui, à vrai dire, forment un large faisceau d'indices concordants. Par-delà les effets d'éloquence et de grandiloquence de certains de ces textes, cette recherche nous persuade que Théodore exerça bien lui-même la *basiléia* auprès de son père Jean III Doukas Vatatzès avant de prendre sa succession. Nous pouvons même considérer comme plausible l'hypothèse qu'il ait été proclamé *basileus* dès sa petite enfance.

Ce point éclaire particulièrement les conditions dans lesquelles s'effectua la succession de Jean III Doukas au lendemain de sa mort. Ce fut parce qu'il avait été proclamé co-empereur par son père que Théodore put aisément être assis sur le pavois, proclamé *autokratôr* et un peu plus tard oint et couronné par le patriarche Arsène, tout cela malgré l'opposition grandissante d'une partie des aristocrates, ceux-là mêmes qui avaient soutenu le général Michel Paléologue lors de son procès en 1253 après sa tentative de coup d'État[94] et qui allaient l'encourager à nouveau en 1258, lors de l'assassinat de Georges Mouzalôn nommé régent par Théodore II sur son lit de mort[95]. L'effacement de la dynastie des Lascarides malgré les précautions de Jean III illustre bien « l'insatiabilité »[96] d'une aristocratie qui, devenue dominante, désavouait la politique nouvelle de recrutement des élites de la part de Jean III et surtout de Théodore II[97]. Cette même aristocratie avait reconnu en Michel Paléologue celui qui confirmerait ses prérogatives socio-politiques en échange d'une ascension impériale bientôt couronnée par la reprise de Constantinople.

Michel Stavrou
Institut Saint-Serge, Paris
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UMR 8167 Orient et Méditerranée

92. Ville fortifiée située au nord du Rhodope. Voir Georges Acropolite, *Histoire*, 57, éd. Heisenberg et Wirth, p. 113-114.

93. Théodore II Lascaris, *Lettres*, 205, éd. Festa, p. 255-256.

94. Voir Georges Acropolite, *Histoire*, 50, éd. Heisenberg et Wirth, p. 99[12-18].

95. Voir *ibid.*, 75, p. 154[20]-155[15] ; Georges Pachymère, *Relations historiques*, I, 19, éd. Failler et Laurent, p. 81[4-24].

96. H. Ahrweiler, L'expérience nicéenne, *DOP* 29, 1975, p. 21-40, ici p. 34.

97. Voir Georges Acropolite, *Histoire*, 60, éd. Heisenberg et Wirth, p. 124[1-24] ; Georges Pachymère, *Relations historiques*, I, 8, éd. Failler et Laurent, p. 41-43.

Abréviations

Constantin VII Porphyrogénète, *Livre des Cérémonies*
Constantini Porphyrogeneti imperatoris De cerimoniis aulae Byzantinae libri duo graece et latine, éd. J. J. Reiske, t. 1, Bonn 1829 (CSHB)

Georges Acropolite, *Histoire*, éd. Heisenberg et Wirth
Georgii Acropolitae opera. 1, *Historia*, *Breviarium historiae*, *Theodori Scutariotae additamenta*, éd. A. Heisenberg, corr. P. Wirth (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart 1978

Georges Pachymère, *Relations historiques*, éd. Failler et Laurent
Georges Pachymérès, Relations historiques. 1, *Livres I-III*, éd. A. Failler et trad. V. Laurent, Paris 1984 (CFHB 24/1)

Macrides, *Akropolites: The History*
R. Macrides, *George Akropolites: The History – Introduction, Translation and Commentary*, Oxford 2007 (Oxford Studies in Byzantium)

Nicéphore Blemmydès, *Lettres*, éd. Festa
Nicéphore Blemmydès, *Lettres*, dans *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*, éd. Festa, Florence 1898, *Appendix III*, p. 290-319

Nicéphore Blemmydès, *Œuvres théologiques*, éd. Stavrou
Nicéphore Blemmydès, Œuvres théologiques, éd. et trad. M. Stavrou, 2 vol., Paris 2007-2013 (SC 517, 558)

Théodore II Lascaris, *Lettres*, éd. Festa
Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII, éd. N. Festa, Florence 1898 (Pubblicazioni del R. Istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione di filosofia e lettere 29)

Caves, demons and holy men

Alice-Mary Talbot

In the late 1990s Michel Kaplan directed a memorable seminar in Paris devoted to the concept of sacred space in Byzantium and the West.[1] The present contribution addresses a facet of this topic not included in the volume of published papers, that of the sanctified or sacred space of caves,[2] and is a small token of appreciation for all I have learned about monasticism and hagiography from Michel's important publications.

From the limited evidence at our disposal we can deduce that Byzantines had an ambivalent attitude toward the cavernous hollows that are to be found throughout the varied terrain of their empire. On the one hand, they represented convenient shelter from the elements for travelers in isolated locations, and some degree of protection from wild animals and brigands, but at the same time their inky blackness and occasional fathomless depths gave them an air of mystery and a reputation as the abode of demons and entrance to the underworld. Thus we are told, for example, in the *vita* of Paul the Anchorite of the fear and trembling which beset those who journeyed on a road along the banks of the Tigris on account of a cave on the cliffs above, which was reputed to house "malignant fiends."[3]

A similar ambivalence can be seen among the hermits and holy men who throughout the Byzantine era sought temporary or permanent refuge in caves, whether in the deserts of Egypt and Syro-Palestine or in the forested mountains of Anatolia and Greece, the Balkans, Sicily and southern Italy. Following in the footsteps of the Hebrews of the Old Testament, like Elijah on Mt. Horeb or David in the cave of Odolman,[4] they lived "in dens and the caves of the earth," in the words of

1. The papers from this seminar, at which it was my privilege to present a communication on sacred mountains, were published in a volume entitled *Le sacré et son inscription dans l'espace* à *Byzance et en Occident. Études comparées*, ed. M. Kaplan, Paris 2001 (Byz. Sorb. 18).
2. This paper is a more fully developed version of a presentation in London at the 2006 International Congress of Byzantine Studies, in the context of a roundtable organized by N. P. Ševčenko on "The Natural World." I should note that a book in preparation by Veronica della Dora (Royal Holloway, University of London) tentatively titled *Topographies of the Sacred East*, will include a chapter on sacred caves, of which I have seen a preliminary version [published: *Landscape, Nature, and the Sacred in Byzantium*, Cambridge 2016].
3. *Vita* of Paul the Anchorite (in Syriac), in *Lives of the Eastern Saints*, ed. and trans. E.W. Brooks, Paris 1923 (PO 17), p. 111-112.
4. 3 Kings 19:8; 1 Kings 22:1.

St. Paul,[5] for a variety of motives, in flight from persecution, in deliberate spiritual retreat from the secular world, in search of greater mortification of the body, or in the conscious effort to exorcise the demons which infested so many caves. It is in fact a commonplace of many hagiographical accounts of the lives of saints that the most ascetic holy men (and very rarely women[6]) consciously chose to spend at least a portion of their monastic career in the gloomy darkness of a cavern. This topos may be modeled on the experience of the very earliest desert fathers, St. Paul the First Hermit and Antony the Great, in the eastern Egyptian desert, but clearly reflects reality as well, as can be seen from the innumerable cliffside chapels and monasteries that had their origins in a hermit's cave. In this paper I propose to examine the experiences of these latter-day "cavemen," on the basis of archaeological evidence and hagiographical descriptions, as well as their reasons for choosing this form of eremitism and the symbolic associations of the cave as a dwelling place.

In Byzantium there was always a certain tension between the ideals of the cenobitic and the eremitic life. Following a vocation in a communal monastery was the more common choice, posing the challenge of absolute obedience to the abbot, and offering the advantages of economic self-sufficiency and the spiritual value of regular chanting of the monastic office and reception of the eucharist. The anachoretic life, on the other hand, viewed as suitable only for particularly committed and ascetic monks, offered greater opportunities for intense focus on solitary prayer, chanting of the psalter, and mortification of the body, without the distractions of other human beings.

Daily life for the cave-dwelling hermit

For the hermit who sought to disassociate himself from the material world, residence in a cave was in many ways a logical option. Above all, caves were a natural shelter, provided by God for the anachorete who eschewed a built environment. Caves offered protection from the elements, whether sun, rain, wind or snow, and, if located high atop a mountain or on a cliff face, they were difficult of access for would-be pilgrims or disciples, prying visitors, brigands or pirates. These advantages were also disadvantages: the cool air of a cave that was welcome in summer was frigid and damp in winter; the darkness that provided relief from the sun was at the same time gloomy and depressing; the inaccessibility of caves made it difficult for the hermit to obtain food and water; the same cavernous recesses that discouraged human visitors were often the abode of wild animals.

5. Heb. 11:38.

6. See, e.g., John Moschos, *Spiritual Meadow*, trans. J. Wortley, Kalamazoo MI 1992 (Cistercian Studies 139), ch. 19 about a hermitess who lived in a cave near the river Jordan, ch. 170 about another female cave-dweller, and ch. 18 of the *vita* of St. Lazaros of Mt. Galesion (*BHG* 979), *AASS* Nov. III, p. 515[B], trans. R. Greenfield, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion*, Washington DC 2000 (Byzantine Saints' Lives in Translation 3), p. 100: "There is a cave above the river bed [near the *lavra* of Mar Saba], and we know that a nun has lived in it for a long time."

Surveys and excavations by archaeologists, supplemented by textual evidence, have shed some light on the realities of residence in a cave, and suggested ways in which hermits coped with the harsh demands of a lifestyle that seems better suited to wild beasts than human beings. One of the most exhaustive surveys is that made by Joseph Patrich on the cliff faces of the Kidron gorge near Mar Saba in the Judean Desert, and at other "cliff koinobia" such as the nearby Monastery of the Cave. His research has demonstrated a spectrum of cave dwellings from totally unaltered natural caverns to caves with a modicum of added amenities, such as benches, beds and niches carved into the rock, as well as stone hearths and chimneys, and cuttings for wooden doors. In the simplest arrangement a niche cut in the eastern wall of the cave might serve as a focus for prayer, a place for an icon or a candle; in more elaborate caves, a chapel might be added in a separate walled off space or a natural annex. One of the caves inhabited by St. Sabas the Great, outside the *koinobion* of Theoktistos, was approximately 5 meters deep, 3 meters wide, and 2.5 meters in height, thus enabling him to stand up straight in it. The uneven floor was leveled by the addition of wooden flooring, indicated by cuttings in the rock.[7]

The evidence for daily life furnished by archaeological survey is supplemented by texts which mention some of the objects which were among the essentials of eremitic life: a water bottle, a wooden bowl, a gospel book, writing tablets, an icon, a lamp, a flintstone, a cloak.[8] Manuscript illustrations and icons likewise depict some of the meager possessions of cave-dwelling hermits: lamps, books, water bottles, cooking pots, icons and wooden lecterns.[9] Such images also help us to visualize the cave dwellers' daily activities, as they engaged in prayer or meditation, venerated icons, and read books, carved wooden spoons, wove palm-fiber baskets or even copied manuscripts to earn some income.[10] This handwork served another purpose as well, to help the monks stay awake and maintain vigilance, and not succumb to the demon of ἀκηδία or depression.

The living space in a cave might be protected by a wooden or stone wall, or expanded by the construction of terrace walls on the narrow ledge outside the cave entrance, or this same ledge might be used for the cultivation of a small vegetable garden.[11] Some caves had their own water supply, in the form of a perennial spring; elsewhere hermits collected water in small cisterns or natural rock pools, or walked some distance to a spring. At Sabas's cave near the *koinobion* of Theoktistos the nearest water cistern was "several dozen meters distant."[12] Peter of Atroa had to

7. J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington DC 1995 (Dumbarton Oaks Studies 32), p. 126.

8. E.g., *Spiritual Meadow*, trans. Wortley, ch. 51, 87, 180; *vita* of Paul of Latros (*BHG* 1474), ed. H. Delehaye, in T. Wiegand, *Milet.* 3.1, *Der Latmos*, Berlin 1913, ch. 13, p. 113.

9. See, for example, Princeton, ms Garrett 16, reproduced in J.R. Martin, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton NJ 1954 (Studies in Manuscript Illustration 5), figs. 37, 49.

10. *Ibid.*, figs. 50, 60.

11. Patrich, *Sabas* (cited in n. 7), p. 82, 84.

12. *Ibid.*, p. 128.

walk a half mile from his cave to find water, and his hagiographer noted that it was very tiring to carry water up the hill.[13] Caves on cliff faces were accessed by using ropes or wooden or rope ladders, or wooden scaffolding.[14]

Hermits who aspired to live as close as possible to nature became foragers, living off wild plants that grew near their cave; in the desert these might be the buds and pods of the caper plant; *maloa*, an edible saltbush; the hearts of reeds; onions; and the roots of the *melagrion*.[15] In the northern climes of Greece and Anatolia foragers or "grazers" gathered acorns, chestnuts and other wild nuts, fruits and berries, and carob pods.[16] As already mentioned, some hermits who aimed at self-sufficiency, following the model of St. Antony of Egypt, tended small vegetable plots. Others depended upon the kindness of strangers who would bring them food; thus St. Sabas the Great was sustained in the Judean Desert by gifts of dates, bread and cheese from Saracens.[17] Yet others were regularly supplied by monks from a nearby monastery or visiting pilgrims. St. Paul of Latros, who inhabited a lofty cave in western Anatolia for twelve years, received his provisions, such as food, a lamp, oil and a flint, from a local goatherd.[18] Some manuscript illustrations depict hermits in inaccessible caves pulling up baskets of supplies with a rope.[19]

Reasons for cave dwelling

Hagiographers stressed that a hermit's withdrawal to a cave dwelling in an isolated, inaccessible location offered the optimum circumstances for a lifestyle totally devoted to prayer and conversation with God, devoid of any distractions from the outside world. This retreat to the desert or wilderness permitted the ascension of two rungs on the Ladder of John Climax, rung one, "the renunciation of [secular] life," and rung three, "isolation from the world (*xeniteia*)."[20] Thus

13. *Life of Peter of Atroa* (*BHG* 2364), ed. and trans. V. Laurent, *La vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa*, Brussels 1956 (Subs. Hag. 29), ch. 18, p. 111.
14. E.g., St. Sabas hung a rope from his cave: "He hung a rope at the mouth of the cave to use when ascending or descending because of the difficulty of the ascent;" *vita* of Sabas the Great (*BHG* 1608), ch. 15, ed. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939, p. 98, trans. R. M. Price, *Lives of the Monks of Palestine by Cyril of Scythopolis*, Kalamazoo MI 1991 (Cistercian Studies 114), p. 107.
15. See Patrich, *Sabas* (cited in n. 7), p. 42, 195, 209, 223, 344. Rehav Rubin has suggested the identification of *melagrion* as asphodel; see R. Rubin, The Melagria: On Anchorites and Edible Roots in Judaean Desert, *Liber Annuus* 52, 2002, p. 347-352.
16. St. Euthymios the Younger (*BHG* 655) and his companion Joseph collected acorns, chestnuts and the fruits of the strawberry tree (*arbutus*) before confining themselves in a cave (L. Petit, Vie et office de saint Euthyme le Jeune, *ROC* 8, 1903, ch. 18, p. 184).
17. *Vita* of Sabas the Great, ch. 13 and 15, ed. Schwartz, p. 96, 98, trans. Price, p. 105, 107.
18. *Vita* of Paul of Latros, ed. Delehaye, ch. 13, p. 113.
19. Princeton, Garrett 16, fol. 4r, illustrated in *Byzantium at Princeton: Byzantine Art and Archaeology at Princeton University: Catalogue of an Exhibition at Firestone Library, Princeton University*, ed. S. Ćurčić and A. St. Clair, Princeton NJ 1986, pl. H; Martin, *Illustration of the Heavenly Ladder* (cited in n. 9), fig. 59.
20. PG 88, col. 632-644, 664-677.

John the Hesychast was described as living in a cave in the Palestinian desert of Rouba for six years, "separating himself from all human intercourse, yearning to consort with God in solitude and to purify the eye of the mind by long philosophy so as with unveiled face to behold the glory of God."[21] An unnamed anchorite in the *vita* of St. Sabas the Great was so successful in his pursuit of solitude that he managed to go 38 years without laying eyes on another human being.[22] In the twelfth century St. Neophytos related how he went on pilgrimage to the Holy Land to seek out a hermit whose disciple he might become. But after searching the caves of the Judean Desert "like a hunter of bees,"[23] he failed in his goal and returned to Cyprus, where God gave him a "precipice and this smallest of caves which was deserted and a resting-place of various birds, but to me it appeared desirable because of the solitary nature of the place, and *in hope I settled in it alone*." He took up residence here at age 25, digging out the cave to widen it and remove "its unsound parts."[24]

In some cases a hagiographer intimates that a holy man chose a cave in an elevated location in order to emulate stylites who sought to live closer to God. Thus Athanasios, a 9th-c. iconodule monk who fled to Mt. Latros during the iconoclast persecution, holed up for twenty-two years in a natural cave at the top of a rocky pillar, a "pillar not made by human hands."[25] This literal physical ascent to a higher and inaccessible abode could also represent a metaphorical ascent toward heaven. Only rarely does a hagiographer mention the possibility that a cave-dweller might derive pleasure from the view from his lofty abode; thus Philotheos Kokkinos comments on the fine vista of the sea enjoyed by Sabas the Younger in his cave near Thracian Herakleia.[26]

Despite the fact that there were certain physical comforts to be derived from residence in a cave, there is no doubt that withdrawal to a cave necessitated mortification of the body. In addition to the deprivation of human intercourse, there were the difficulties of obtaining food and water, and the damp, dank, chilly gloom of the cave itself. The hermit might be endangered by boulders falling from above,[27] or might slip on the cliff face and plunge into a ravine. Despite the harsh weather many cave dwellers in northern climes who practiced extreme asceticism deliberately went without fire, either to cook their meager food or to provide light and warmth.[28] Quarters were often constricted and cramped. The ascetic Paphnoutios, who did penance by living for three years in a cave on Mt. Galesion, never

21. *Vita* of John the Hesychast, ch. 11, ed. Schwartz, p. 209, trans. Price, p. 228.
22. *Vita* of Sabas the Great, ch. 24, ed. Schwartz, p. 108, trans. Price, p. 117.
23. *Byzantine Monastic Foundation Documents*, ed. J.P. Thomas and A.C. Hero, Washington DC 2000 (Dumbarton Oaks Studies 35), t. 4, p. 1350, ch. 4 (hereafter *BMFD*).
24. *Ibid.*, p. 1351, ch. 5. The biblical citation is from Ps. 4:8.
25. *Vita* of Paul of Latros, ed. Delehaye, ch. 13, p. 112.
26. *Vita* of Sabas the Younger (*BHG* 1606), ed. D. Tsames in *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου ἁγιολογικὰ ἔργα. Α΄, Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι*, Thessalonike 1985, ch. 53.
27. *Vita* of Paul the Anchorite, ed. Brooks, *Lives of the Eastern Saints*, p. 113.
28. *Vita* of Euthymios the Younger, ed. Petit, ch. 19; *vita* of Maximos Kausokalybites by Theophanes (*BHG* 1237), ed. F. Halkin, Deux Vies de s. Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos (xiv[e] s.), *An. Boll.* 54, 1936, ch. 24, p. 95.

stood upright, foraged for "plants which grew in front of the cave, and his drink was the water that trickled down from the rock above it and was caught by that below, lying stagnant where it was hollowed out a little."[29] St. Ioannikios of Bithynia deliberately withdrew to a cave without a nearby water source: "For he always rejoiced to live in harsh places in order to mortify his flesh with fasting and thirst, with cold and nakedness."[30] He also constricted his movements by chaining himself to a rock in his cave for three years.[31] In the Palaiologan period, Ioacheim, metropolitan of Zichna, writing about the early life of his uncle Ioannikios, the future founder of the monastery of the Prodromos on Mt. Menoikeion, relates that he too decided to take up his abode in "a harsh cave, which was even difficult to enter. Fixing his residence in the cave, he remained there for some time. When his health had suffered considerably as a result of the constant moisture in the cave, he left there…"[32] Other solitaries, such as the early Athonite hermits St. Euthymios the Younger and his companion Joseph, brought additional hardships upon themselves by taking vows not to emerge from their cave for long periods of time; in addition to thus exacerbating the difficulties of obtaining provisions and water, their clothes rotted so that they ended up virtually naked and were tormented by swarms of lice. After one year had passed Joseph could stand it no longer and departed, but Euthymios remained a full three years, as he had vowed.[33]

Associations of caves with death and burial

In the *vitae* of some saints residence in a cave is likened to the "practice of death" or "meditation on death" (reminiscent of the sixth rung of the Ladder of St. John Climax, μνήμη θανάτου), as the saint meditates on his forthcoming demise. In the 8th c. St. Stephen the Younger moved from a cave on Mt. St. Auxentios into a cramped cave-like refuge underneath an overhanging cliff, with such a low ceiling that he was unable to stand upright. His disciples called it "a tomb for the burial of his flesh" rather than a dwelling place, and his hagiographer described it as a "tomb-like dwelling."[34] Later on, however, when St. Stephen is dragged out of this sepulchral abode, now termed a "cave," it is likened to a spiritual bridal chamber.[35] Euthymios the Younger, when proposing a rigorous three-year confinement in a cave for himself and his companion on Mt. Athos, referred to their coming ordeal as a μελέτη θανάτου, a "practice of death."[36]

29. *Vita* of Lazaros of Galesion, ch. 39, ed. *AASS*, p. 521, trans. Greenfield, p. 125.
30. *Vita* of Ioannikios by Peter (*BHG* 936), ed. J. Van den Gheyn in *AASS* Nov. II.1, ch. 45, trans. D. Sullivan in *Byzantine Defenders of Images*, ed. A.-M. Talbot, Washington DC 1998 (Byzantine Saints' Lives in Translation 2), p. 303.
31. *Vita* of Ioannikios, ed. Van den Gheyn, ch. 39, trans. Sullivan, p. 297.
32. *BMFD*, t. 4, p. 1592.
33. *Vita* of Euthymios the Younger, ed. Petit, ch. 18-22.
34. *La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre* (*BHG* 1666), ed. and trans. M.-F. Auzépy, Aldershot 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3), ch. 20.
35. *Ibid.*, ch. 31.
36. *Vita* of Euthymios the Younger, ed. Petit, ch. 18.

The connection between caves, death and burial was long-standing, attested since antiquity. In Egypt some monks took up residence in burial caves that dated from the Pharaonic or Roman periods.[37] Many a hermit died in the cave which had been his abode, and was buried there; thus the nameless anchorite discovered by St. Sabas the Great after 38 years of solitude in his inaccessible cave passed away while kneeling in prayer, and was laid to rest in the same cave, which was walled up with large stones.[38] St. Paul the Anchorite declared to demonic apparitions who tormented him in his cave above the Tigris, "This is my grave, and my place for ever." And indeed upon his death some 25 years later he was buried in that spot "in accordance with his promise."[39] Other hermits who received a similar burial were the anchorite Maria,[40] St. Euthymios the Great,[41] and Joseph the companion of Euthymios the Younger.[42]

Yet other hermits dug their own graves within their cave in order to remain ever mindful of their mortality and the transitory nature of life; thus the South Italian holy man Elias Spelaiotes carved out a tomb beneath the bed in his cave, and constantly moistened it with his tears as he reflected upon his impending death and burial in this grave.[43] Neophytos the Recluse likewise excavated a tomb for himself in the cave where he lived near Paphos,[44] while St. Petar of Koriša (d. mid-13th c.) asked his disciples to carve out a grave for him in his cavernous abode.[45]

Spiritual transformations in caves

For some saintly hermits the decision to take up residence in a cave is represented as a conscious step toward a higher level of asceticism, greater knowledge of the divine, and spiritual progress. This is demonstrated in the *vita* of Ioannikios of Bithynia who chose to live as a solitary in a cave for thirteen years for the purpose of contemplation. The hagiographer describes how he "entered into the spiritual darkness" (γνόφος) of the cave, a phase of searching for knowledge of God, and like Moses emerged into the light as a leader of men "out of the transitory and

37. Patrich, *Sabas* (cited in n. 7), 124.
38. *Vita* of Sabas the Great, ch. 24, ed. Schwartz, p. 108, trans. Price, p. 117.
39. *Vita* of St. Paul the Anchorite, in Brooks, *Lives of the Eastern Saints*, p. 115 and 118.
40. *Vita* of Kyriakos (*BHG* 463), ch. 19, ed. Schwartz, p. 234, trans. Price, p. 258.
41. *Vita* of Euthymios the Great (*BHG* 647-648), ch. 42, ed. Schwartz, p. 61, trans. Price, p. 58. A burial chapel was constructed on the site of the cave which had served as Euthymios's residence.
42. *Vita* of Euthymios the Younger, ed. Petit, ch. 26, p. 191.
43. *Vita* of Elias Spelaiotes (*BHG* 581), *AASS* Sept. III, ch. 72, 78.
44. C. Galatariotou, *The Making of a Saint: The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge 1991, p. 14; *BMFD*, t. 4, p. 1351, ch. 5.
45. D. Popović, The Cult of St Petar of Koriša, Stages of Development and Patterns, *Balcanica* 28, 1997, p. 181-212 at 188. Popović's article reveals many similarities between Serbian cave-dwelling ascetics and their counterparts in Greece, Anatolia and the Near East.

dark life, to the brilliant and heavenly abode."[46] In similar fashion, at the end of a lengthy period of physical suffering and torment by demons which he battled into submission, Euthymios the Younger emerged from his cave "as if from a holy sanctuary or the vaults of heaven."[47] In other words through his saintly presence, his ascetic exercises such as fasting and standing vigils, his recitation of psalms, chanting of prayers, and triumphs over demons, he had transformed the darkness of the cave into a holy shrine or even heavenly abode. Likewise Luke the Stylite emerged in a hallowed state from his cave after battles with demonic wild dogs and torments by lice: "He came out as if from a holy sanctuary and as if initiated into the mysteries."[48] After Gregory of Dekapolis overcame the demons that infested his cave, he had a vision of divine light that radiated throughout the darkness and filled his abode with ineffable sweet fragrance.[49] I have argued elsewhere that the presence of holy men could rid mountains of demonic spirits and turn them into "holy mountains"[50]; so too holy solitaries purified caves and made them into sacred places around which monasteries would later be built and where pilgrims would come. The Serbian *vita* of St. Petar of Koriša vividly demonstrates this point. After his victory over a demonic snake which he chased away from the cave, he "began to venerate the snake's cave like God's church and a holy place." And after Petar achieved a later triumph over demons, the hagiographer describes the cave as being miraculously illuminated with rays of light.[51]

One of the most developed narratives of the spiritual enlightenment of a solitary cave-dweller is found in the 14th-c. *vita* of Sabas the Younger by Philotheos Kokkinos. Sabas, who spent part of his ascetic career wandering through Cyprus and the Holy Land, withdrew at one point to a cave near the Jordan where he spent three years in prayer and self-mortification. After a battle with a serpent / dragon (described below), he emerged victorious but sorely wounded, lying half-dead on the floor of his cave. During the night the roof of his cave seemed to open up and brilliant light poured in, and the holy man underwent a transfigurational experience similar to that of Christ on Mt. Tabor. He also had an ecstatic vision of Christ, and was imbued with the fragrant odor of sanctity.[52]

46. *Vita* of Ioannikios, ed. Van den Gheyn, ch. 10, trans. Sullivan, p. 264-265.
47. *Vita* of Euthymios the Younger, ed. Petit, ch. 22.
48. *Vita* of Luke the Stylite (*BHG* 2239), in H. Delehaye, *Les saints stylites*, Brussels 1923 (Subs. Hag. 14), ch. 10, p. 205.
49. *Vita* of Gregory of Dekapolis (*BHG* 711), in F. Dvornik, *La Vie de s. Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IXe siècle*, Paris 1926, ch. 6, p. 51.
50. A.-M. Talbot, Les saintes montagnes à Byzance, in *Le sacré et son inscription dans l'espace* (cited in n. 1), p. 272-274.
51. Popović, Petar of Koriša (cited in n. 45), p. 187.
52. *Vita* of Sabas the Younger, ed. Tsames, ch. 34-36, p. 226-230.

Encounters with wild animals and demons

A commonplace of accounts of the residence of holy men in caves is a description of their confrontations with wild animals and demonic spirits, sometimes one and the same.[53]

Peaceful encounters with wild animals

Hermits who lived for years on end in deserts or mountainous areas frequently encountered wild animals whose habitat they had encroached upon. Sometimes these encounters of men and beasts were peaceful, as in an Edenic paradise. Thus in the *Historia Lausiaca* of Palladios we read about St. Pachon, who entered a cave frequented by hyenas, and deliberately courted death in order to escape the torments of demons. But the hyenas licked him all over, and then went away, leaving their cave to the holy man.[54] John Moschos's *Spiritual Meadow* tells tales of hermits feeding lions who came into their cave, or deliberately living in a lion's den, being kept warm at night by the heat of the beasts' bodies.[55] In Palestine the hermit Sabas the Great took up residence in a cave near Scythopolis which was the abode of an enormous lion. When the lion returned and found Sabas sleeping in his customary spot, he tugged at the hermit's clothing, trying to remove him from the cave, but to no avail. Then Sabas arose to begin his night psalmody, and the lion temporarily withdrew, but returned at the close of his spiritual devotions. Sabas offered to share the cave with the lion, but the beast relinquished his den to the holy man after Sabas pointed out his superiority since he was created in the image of God.[56] In similar vein a middle Byzantine text, the *vita* of St. Paul of Latros, recounts how the holy man sought refuge from a rainstorm in a cave, as did a leopard which lay down tranquilly at the feet of the holy man.[57] The *vita* of Euthymios the Great explicitly states that through the presence of pious hermits singing holy hymns and making ceaseless prayers a "cave [which] had earlier been a lair of wild animals…[was] tamed… and [became] a church of God."[58] These stories of wild animals domesticated by hermits have a specific moral, that these holy men possess a charisma reflective of that of Adam before the Fall, when "the beasts were in subjection to Adam before he disobeyed the commandment and fell from the comfort of paradise."[59]

53. For a fuller discussion of this topic, see N. P. Ševčenko, The Hermit as Stranger in the Desert, in D. Smythe, *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider*, Aldershot 2000 (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 8), p. 75-86.
54. *Palladius: The Lausiac History*, trans. R. T. Meyer, Westminster MD 1965 (Ancient Christian Writers 34), ch. 23, p. 82.
55. *Spiritual Meadow*, trans. Wortley, ch. 2, 18, 163, 167.
56. *Vita* of Sabas the Great, ch. 33, ed. Schwartz, p. 118-119, trans. Price, p. 128.
57. *Vita* of Paul of Latros, ed. Delehaye, ch. 22, p. 118.
58. *Vita* of Euthymios the Great, ch. 8, ed. Schwartz, p. 15, trans. Price, p. 11.
59. *Spiritual Meadow*, ch. 107, trans. Wortley, p. 88; cf. the remarks of Ševčenko, The Hermit as Stranger in the Desert (cited in n. 53), p. 85.

Battles with wild animals

More often encounters in caves between holy men and beasts were not so peaceful. All kinds of dangerous creatures made their abode in these dark hollows of the earth. Very common were poisonous snakes and dragons, sometimes hard to distinguish from each other because the Greek word δράκων means both dragon and snake or serpent. An illustration from a manuscript of the Ladder of St. John Climax shows how the Byzantines visualized dragons.[60] In this case a monk is falling off the ladder headlong towards a cave where a terrifying dragon lurks. St. Ioannikios the Great was a famed vanquisher of dragons. Early in his career he killed a large dragon that was devouring cattle on Bithynian Mt. Olympos by courageously confronting the beast, armed only with a cross and making the sign of the cross three times.[61] On another occasion, Ioannikios was caught in a storm and took shelter in a cave. Seeing fiery embers in the cave interior, he dropped dry leaves on the embers, hoping to kindle a fire to warm himself. But the glowing embers turned out to be the blazing eyes of a dragon, which was clearly annoyed by having leaves dropped on its face, and began to thrash about. Ioannikios was protected by God's grace, however, and spent the night in the cave unharmed, side by side with the great beast.[62] On yet another occasion Ioannikios's prayers to God were sufficient to cause the death of a 60-cubit (28 meters) long dragon which lived in a cave into which Ioannikios wished to move.[63]

It should be noted that in all the above instances Ioannikios did battle with a dragon that was already resident in a cave, being a manifestation of the devil and symbolizing the unknown dangers that might lurk in the deep recesses of the earth. In other cases holy men were attacked by serpents / dragons when they were already in residence in the cave, symbolizing their internal struggles against demonic temptations that could be overcome only through prayer to Christ. Thus in the 14th c. St. Sabas the Younger engaged in combat in his cave with a νοητὸς δράκων, an "intelligible serpent," i.e. the devil, which insinuated itself into the body of an enormous and terrifying αἰσθητὸς δράκων, or "perceptible serpent." After a terrific battle, in which Sabas was left lying sprawled on the ground, unarmed and naked, almost dead from his wounds, the snake was overcome by the holy man's prayers and simply disappeared from view.[64]

60. Athos, Stauroniketa, cod. 50, fol. 1v, reproduced in Martin, *Illustration of the Heavenly Ladder* (cited in n. 9), fig. 133, and, in color, in *Οἱ θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Α΄. Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα*, vol. 4, ed. P. K. Chrestou et al., Athens 1991, fig. 362 and commentary, p. 340-341.

61. *Vita* of Ioannikios by Peter, ed. Van den Gheyn, ch. 29, trans. Sullivan, p. 285-286. At another time he took it upon himself to remove from a cave a fearful dragon that was terrifying the local populace. Armed only with a cross, he went to the cave and prayed to God all night long. The next morning the dragon departed from the cave, threw itself into a lake, swam away and vanished; see *Vita* of Ioannikios by Peter, ed. Van den Gheyn, ch. 37, trans. Sullivan, p. 294-295.

62. *Vita* of Ioannikios, ed. Van den Gheyn, ch. 48, trans. Sullivan, p. 306-307.

63. *Vita* of Ioannikios, ed. Van den Gheyn, ch. 46, trans. Sullivan, p. 303-304.

64. *Vita* of Sabas the Younger, ed. Tsames, ch. 33, p. 222-225.

Demons that were manifestations of hermits' sinful thoughts (λογισμοί) took many forms. St. Luke the Stylite, who lived incommunicado in a cave for 2 ½ years, was attacked nightly by two black wild dogs with gaping mouths which he finally drove away through the power of prayer and the sign of the cross.[65] Other demons manifested themselves to cave-dwelling hermits as bats, scorpions, black crows or attacking soldiers.[66]

Conclusions

Our texts provide little explicit information on the hermits' perception of the desert wilderness or mountain fastnesses in which they chose to make their abode. We do not know whether they enjoyed the spectacular views that some of their caves afforded, marveled at such natural wonders as the rocky spires of Meteora, or delighted in the sounds of nearby waterfalls and songs of birds. We can be sure, however, that they suffered in the desert summer heat of Palestine or frigid winter weather of the Balkans, were tormented by stinging and biting insects, and menaced by venomous snakes.

Indirectly, however, we can perhaps glean some further indications of the hermits' response to their cavernous abodes, especially the terror evoked by subterranean darkness. The frequent hagiographic motif of caves as ominous places, the black and gloomy abodes of chthonic spirits and demons, reflects the Byzantine view that these cavernous hollows were in fact points of contact with the underworld, places where demons emerged from and returned to hell. As Pseudo-Psellos's treatise *On Demons* states, among the most dangerous kinds of demons are those who dwell "beneath the earth" (ὑποχθόνιοι) and those who prefer darkness to light (μισοφαεῖς).[67] The Byzantines did indeed imagine the underworld as being beneath the earth's crust, and obviously caves were places which could be perceived as entrance points to the abode of Hades. The holy man who was courageous enough to take up residence served to neutralize this dangerous space by exorcizing the demons through prayer and rituals and transforming it into a place of divine radiance.

Depictions of the underworld in middle and late Byzantine art typically represent the netherworld as a dark cavern inhabited by dragons or demons and Hades. In manuscripts of the Ladder of St. John Climax, sinful monks may end up falling into a black hole where sometimes a dragon lurks.[68] In the Vatican Kokkinobaphos manuscript demons are shown in a dark abyss being attacked by flying angels with long lances.[69] The visualization of Hell as a dark cave can be seen especially in depictions

65. *Vita* of Luke the Stylite, ed. Delehaye, ch. 10.

66. Bats: *Vita* of Elias Spelaiotes, *AASS* Sept. III, ch. 42; scorpions and soldiers: *vita* of Gregory of Dekapolis, ed. Dvornik, ch. 5; crows: *vita* of Ioannikios by Peter, ed. Van den Gheyn, ch. 33, trans. Sullivan, p. 289.

67. P. Gautier, Le *De daemonibus* du Pseudo-Psellos, *REB* 38, 1980, p. 105-194 at p. 153[291].

68. Martin, *Illustration of the Heavenly Ladder* (cited in n. 9), p. 11, 15-16.

69. See fol. 92 in the facsimile edition, *Iakovos, Monachos. Marien-Homilien: codex Vaticanus graecus 1162*, Zurich 1991 (Codices e Vaticanis selecti 79).

of the Anastasis, also known as the Harrowing of Hell or Christ's Descent into the Underworld, as described in the Gospel of Nikodemos. In the Vatican Kokkinobaphos (fol. 49v), for example, Christ descends into dark cave-like recesses to stab Hades with His cross. In the Anastasis fresco at the *parekklesion* of Kariye Camii, Christ is depicted in luminous garments and mandorla standing on a rocky ledge right above the inky blackness of Hell, where the brown figure of Hades lies bound in fetters and helpless.[70] These visual parallels to the holy man's entrance into the recesses of the earth and his victory over demons suggest that residence in a cave was a way for the holy man to reenact Christ's triumph over the forces of darkness and turn a cavern infested with demons into a luminous and sacred place.

Alice-Mary TALBOT
Dumbarton Oaks emerita

70. For an image, see P. UNDERWOOD, *The Kariye Djami. 3, The Frescoes*, New York 1966 (Bollingen Series), pl. 201.

Apocalyptique et ascétisme. L'*Apocalypse d'Élie* et le monachisme égyptien dans l'Antiquité tardive[1]

Pablo Ubierna

L'objectif de cet article est de souligner le caractère ascétique de l'*Apocalypse d'Élie* (*ApÉ*)[2] à partir d'un passage particulier de ce texte (*ApÉ* 1, 13-19) sur la valeur du jeûne et sa place dans la tradition monastique égyptienne rattachée au monastère de Chenouté :

> Ils auront des enseignements qui ne sont pas ceux de Dieu, ils rejetteront (ἀθετεῖν) la loi (νόμος) de Dieu, eux qui ont fait de leur ventre leur dieu, en disant : « Il n'y pas de jeûne (νηστεία) et Dieu ne l'a pas fondé. » [14] Ils se rendent étrangers à l'alliance (διαθήκη) de <Dieu>, ils se privent (ἀποστερεῖν) des promesses glorieuses, car ils ne sont pas enracinés en tout temps dans la foi (πίστις) solide. Ne les laissez donc pas vous séduire (πλανᾶν). [15] Souvenez-vous que le Seigneur a fondé le jeûne (νηστεία) depuis qu'il a créé les cieux, pour le bien des hommes, à cause des passions (πάθος) et des désirs (ἐπιθυμία) qui nous combattent, afin que le Mal (πονηρός) ne vous consume pas. [16] « Mais c'est un jeûne (νηστεία) saint que j'ai fondé » dit le Seigneur. [17] Celui qui jeûne (νηστεύειν) en tout temps ne pèche pas,

1. Je remercie le rapporteur de ce texte pour son regard critique et constructif ainsi que pour ses remarques pertinentes.

2. L'histoire de l'édition du texte copte, la datation et les rapports entre les versions sahidiques et la version achmîmique (un texte qui révèle une nette relation avec le Sud, notamment au niveau dialectal) ainsi qu'entre les versions coptes et la version grecque, réduite à quelques fragments, restent des problèmes controversés et mériteraient une étude plus développée. Aucun témoin n'a conservé le texte complet. Pour une description des manuscrits, cf. J.-M. Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Élie. Introduction, traduction et notes*, Paris 1972 (Textes et études pour servir à l'histoire du judaïsme intertestamentaire 1), p. 19-23, et Id., L'Apocalypse d'Élie, *Le Muséon* 95, 1982, p. 269-283. Pour une traduction française, voir le volume de Rosenstiehl de 1972 et la traduction du texte par le même auteur parue dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, éd. A. Dupont-Sommer, Paris 1987 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 1803-1824. Voir aussi G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse, und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse*, Leipzig 1899 (l'édition de Steindorff doit être lue en tenant compte des commentaires de W. Bousset, Beiträge zur Geschichte der Eschatologie: Die Apokalypse des Elias, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 20, 1899, p. 103-112, et de G. Maspero, *Journal des Savants*, 1899, p. 31-43, qui fut le premier à souligner l'origine égyptienne de plusieurs éléments du texte) ; C. Schmidt, Der Kolophon des Ms. Orient. 7594 des Britischen Museums, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, *Philosophisch-Historische Klasse*, 1925, p. 312-321. Le texte fut originellement rédigé en grec (nous conservons un témoin sur papyrus – le PSI 7 – et quelques citations

même si la jalousie et la discorde étaient en lui. [18] Que l'homme saint jeûne (νηστεύειν). [19] En revanche celui qui jeûne en n'étant pas saint met en colère le Seigneur ainsi que les Anges (ἄγγελος) et fait du mal à son âme (ψυχή) ; il s'accumule de la colère (ὀργή) pour le jour de la colère[3].

Cet aspect se manifeste dans un double contexte : celui de la rédaction du texte, à la fin du IIIe siècle (ancrée dans la concurrence entre les traditions ascétiques et l'autorité patriarcale) et celui de sa conservation dans des milieux monastiques tels que le monastère Blanc de Chenouté, cela même après les réformes qui fixèrent son fonctionnement institutionnel et son charisme particulier. Ceci souligne un aspect particulièrement intéressant de l'utilisation de la littérature non canonique (tout du moins celle qui perdure en dehors de la liste de la lettre festale d'Athanase) parmi les moines du monastère Blanc.

Le texte

L'*Apocalypse* copte d'Élie est un texte d'ordinaire considéré comme une combinaison de traditions égyptiennes, juives et chrétiennes. Il représente une source de grande valeur sur la vie chrétienne non seulement à la fin du IIIe siècle, moment de sa rédaction originale, mais également durant les siècles suivants, quand il fut traduit en copte, puis copié et conservé dans un milieu monastique. Il s'agit d'une *Apocalypse* dotée d'une structure assez particulière et qui, à l'instar des textes hagiographiques, pouvait donner aux moines un modèle de vie ascétique.

Le texte fait partie d'une collection de récits se rapportant au prophète Élie. Cette tradition comprend quelques-uns des textes les plus importants de l'apocalyptique juive comme *Eliyah*[4], l'un des textes fondamentaux avec l'*Apocalypse de*

dans la littérature patristique). Il existe une traduction achmîmique (Berlin, staatl. Mus. Abteil. 1862) et trois sahidiques : Paris, BN Copte 135 ; P. Chester Beaty 2018, ce dernier papyrus faisait partie, selon Robinson, des « papiers de Dishna » ; colophon du BM Or. ms. 7594. Sur ce point, voir J.M. Robinson, *The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer*, Claremont 1990 (Occasional Papers 19). Pour une édition moderne du texte, cf. *The Apocalypse of Elijah Based on P. Chester Beatty 2018: Coptic Text*, éd. A. Pietersma, S.T. Comstock et H.W. Attridge, Missoula 1981 (Pseudepigrapha Series 9) ; D. Frankfurter, The Cult of the Martyrs in Egypt before Constantine: The Evidence of the Coptic 'Apocalypse of Elijah', *Vigiliae Christianae* 48, 1994, p. 39, n. 5. L'origine monastique des manuscrits, notamment les achmîmiques, fut une idée partagée par plusieurs chercheurs au début du siècle dernier, dont Crum, Steindorff, Bouriant et Schmidt. Cf. T. Orlandi, The Library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe, dans *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, éd. A. Egberts, B.P. Muhs et J. van der Vliet, Leyde 2002 (Papyrologica Lugduno-Batava 31), p. 211-231. Cf. finalement, D.M. Santos, P. Ubierna, *El Evangelio de Judas y otros textos gnósticos. Tradiciones culturales en el monacato primitivo egipcio del siglo* IV, Buenos Aires 2009 (Byzantina & Orientalia Studia 1).

3. Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Élie* (cité n. 2), p. 83-85 ; voir aussi Id., L'Apocalypse d'Élie (cité n. 2), p. 280.

4. A. Jellinek, *Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur*, Jérusalem 1967[3], t. 3, p. 65-68.

Zorobbabel de l'apocalyptique du VIIe siècle, dont certains aspects pourraient remonter à une rédaction antérieure. Dans ce texte, l'ange Michel conduit le prophète Élie aux régions célestes pour l'amener ensuite jusqu'au mont Carmel et lui annoncer là le jour, qui est proche, de la fin des souffrances d'Israël. Ce jour doit arriver avec « l'ultime roi de Perse » dont l'identité a été largement débattue parmi les rabbins[5]. L'étude des relations de ce texte avec un autre document juif lié à Élie et conservé en hébreu nous éloignerait de notre présent propos[6].

Sans doute les aspects proprement eschatologiques du texte (par exemple ceux relatifs à la tradition messianique, ceux qui se rattachent à Hénoch, la bien connue comparaison avec *Apocalypse* 11, 3-13, ou encore les motifs associés à la figure du « roi de la paix ») sont les plus connus, de même que la tradition concernant Élie, très répandue dans toute l'Antiquité tardive et le Moyen Âge[7]. Cette tradition du « roi de la paix » est un motif égyptien que nous pouvons déjà trouver dans la *Chronique démotique* et dont la survie dans les textes de l'époque (comme dans une grande quantité de copies de l'*Oracle du Potier* du IIIe siècle) constitue un apport

5. Le texte fut attribué à Shimon bar Yohaï, célèbre rabbin galiléen du IIe siècle, que l'on considère comme l'auteur de plusieurs textes apocalyptiques. Le roi de Perse du nom de Chosroes aurait désigné soit Chosroes Anūširwān (531-579) soit Chosroes Aparwīz (591-610) ; J.C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic. A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader*, Atlanta 2005 (Resources for Biblical Studies 45), p. 29-40, et R.L. Wilken, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven 1992, p. 208.

6. M. Buttenwieser, *Die hebräische Elias-Apokalypse und ihre Stellung in der apokalyptischen Literatur des rabbinischen Schrifttums und der Kirche*, Leipzig 1897. Cf. aussi W. Schrage, *Die Elia-Apokalypse*, Gütersloh 1980, p. 203-204 (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/3). La thèse de Buttenwieser met le texte en rapport avec la montée du pouvoir palmyrénien au IIIe siècle mais nous soulignons ici, en revanche, les rapports avec les événements du VIIe siècle. Voir Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic* (cité note précédente), p. 29-31. Un texte latin, l'*Epistula Titi Discipuli Pauli*, présente une vision des châtiments de la géhenne attribuée au prophète Élie. Le texte fut édité par D. de Bruyne, Nouveaux fragments des Actes de Pierre, de Paul, de Jean, d'André, et de l'Apocalypse d'Élie, *Revue Bénédictine* 25, 1908, p. 149-160. Nous ignorons les rapports de cette version latine des châtiments avec les textes coptes et hébreux. Je voudrais attirer l'attention sur un autre texte latin qui n'a pas été analysé par de Bruyne, le *Indiculus de Adventu Enoch et Eliae*, éd. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid 1973, t. 1, p. 125-135, sur lequel on pourrait revenir au moment d'attribuer la mention d'Élie dans l'*Epistula Titi Discipuli Pauli*. La duplication du retour d'Hénoch et d'Élie dans le texte de l'*Indiculus* n'apparaît pas dans le recueil classique de R. Bauckham, The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian?, *Journal of Biblical Literature* 95/3, 1976, p. 447-458, ou dans les travaux de ceux qui se penchèrent sur ce double retour, un cas unique seulement présent dans le texte copte. Cf. D. Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, Minneapolis 1993 (Studies in Antiquity and Christianity), p. 9, n. 2 (qui ne mentionne pas ce texte ibérique mais qui se penche sur la diffusion de la matière d'Hénoch et Élie chez les intellectuels d'expression latine jusqu'en Irlande, p. 51).

7. Nous pouvons aussi mentionner l'homélie 76 de Narsaï sur la « translation d'Hénoch et Élie », absente elle aussi du recueil de Bauckham. Cf. J. Frishman, The Style and Composition of Narsai's Homily 76 'On the Translation of Enoch and Elijah', dans *V Symposium Syriacum 1988*, éd. R. Lavenant, Rome 1990 (OCA 236), p. 285-297.

spécifiquement égyptien à la rédaction du texte[8]. Par rapport aux événements du IIIe siècle qui auraient pu favoriser son apparition, nous devons mentionner l'invasion palmyrénienne de 269, la réaction de Rome et le comportement des élites alexandrines[9].

Certains autres aspects, comme les preuves d'un mouvement millénariste en Égypte durant la décennie 260-270 (qui nous serviront pour tenter d'établir le contexte de production d'un récit apocalyptique tel l'*ApÉ*), seront également laissés de côté. Bien que celles-ci présentent un grand intérêt, leur commentaire laisse beaucoup d'aspects non étudiés[10]. Et même si ce mouvement millénariste coïncide

8. L'intuition de Maspero (cité n. 2) a été confirmée par les rapports de notre texte avec les oracles égyptiens « de l'Agneau » et « du Potier », textes hellénistiques qui ont survécu dans des copies d'époque romaine. Chronique démotique : éd. W. Spiegelberg, *Die sogenannte demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris*, Leipzig 1914 (Demotische Studien 7). Cf. J. H. Johnson, The Demotic Chronicle as a Statement of a Theory of Kingship, *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 13, 1983, p. 61-72 ; J. Assmann, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharoahs*, New York 2002 [1996 pour l'original en allemand], chap. 25, The Demotic Chronicle and the Political Messianism of the Late Period, p. 377-388. Sur la succession des Égyptiens, Perses et Grecs et l'attente de l'arrivée d'un empereur idéal (pendant l'époque romaine), cf. I. S. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge 2011, p. 131-133. Le début des traditions littéraires à propos d'un roi sauveur se trouve dans la « Prophétie de Neferty » (éd. W. Helck, *Die Prophezeiung der Nfr.tj*, Wiesbaden 1970 [Kleine ägyptische Texte] ; trad. R. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptians Poems, 1940-1640 BC*, Oxford 1999). Quelques décennies avant la rédaction de l'*Apocalypse d'Élie* – ou de la « Prophétie » d'Hermès –, les prêtres égyptiens pouvaient encore lire la littérature égyptienne classique en écriture hiératique (de même que circulait la littérature du Royaume Moyen) et produisaient des gloses en copte ancien. Cf. J. Osing, *Hieratische Papyri aus Tebtunis I*, Copenhague 1998 (The Carlsberg Papyri 2), p. 52-64. Je remercie mon collègue Diego M. Santos qui a attiré mon attention sur ces textes. Sur la Chronique démotique et sur le souvenir de Nectanébo dans la littérature égyptienne jusqu'à l'Antiquité tardive, cf. Ph. Matthey, *Pharaon, magicien et filou : Nectanébo II entre l'histoire et la légende*, thèse, université de Genève, 2012, p. 37-51.

9. Cf. D. Potter, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire: A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*, Oxford 1990 (The Oxford Classical Monograph Series).

10. L'évêque Nepos d'Arsinoë fut le propagandiste d'un mouvement apocalyptique fondé sur l'*Apocalypse* de Jean et fut attaqué par Denys d'Alexandrie (246-264). Cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, VII, 24, 1-2 (*Livres V-VII*, éd. et trad. G. Bardy, Paris 1994[4] [SC 41], p. 201). La circulation des textes millénaristes dans la haute Égypte fut très importante, comme en témoigne la circulation du *Pastor*, de l'*Apocalypse de Pierre* et du *corpus* sur Hénoch. Cf. E. Nickelsburg, Two Enochic Manuscripts: Unstudied Evidence for Egyptian Christianity, dans *Of Scribes and Scrolls*, éd. H. W. Attridge, J. J. Collins et T. Tobin, Lanham 1990, p. 251-260. Les groupes à l'origine de cette interprétation lettrée et publique de l'Écriture furent soit des groupes de visionnaires (comme Coracion, le chef du parti apocalyptique soutenu par Nepos), soit des exégètes d'Arsinoë en quête de soutien, qui cherchaient à valider leurs travaux auprès des figures du magistère alexandrin. Il s'agit d'une dynamique du pouvoir à l'intérieur des communautés chrétiennes. Tout changera au siècle suivant avec le type d'organisation préconisé par Athanase ; E. Wipszycka, Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine, *Revue des études augustiniennes* 30, 1984, p. 288-291. Le débat entre deux formes d'autorité au sein des communautés chrétiennes, celle déterminée par la succession épiscopale et celle en rapport avec la figure du « maître » académique,

avec la période de rédaction de l'*ApÉ*, nous ne pensons pas que sa rédaction doive nécessairement être rattachée à ce dernier[11].

Laissant donc de côté pour le moment ces aspects, nous nous concentrerons sur le nœud de notre argumentation, à savoir les débats ascétiques de la fin du IIIe siècle en Égypte, que nous considérons comme le point le plus important à étudier pour expliquer la rédaction du texte de l'*ApÉ*.

L'Égypte à la fin du IIIe siècle et la marque d'une rédaction apocalyptique particulière

Si nous acceptons le fait que les textes apocalyptiques répondent à des situations concrètes de conflit[12], la question qui doit être élucidée est la suivante : quel type de conflit a généré un texte tel que l'*ApÉ* ? Nous pensons que ce conflit se développe autour du problème du jeûne qui apparaît dans *ApÉ* 1, 13-22, passage qui forme comme une homélie sur la valeur du jeûne même. Sans approfondir ici

---

sont des catégories déjà étudiées par H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1963² (Beiträge zur historische Theologie 14), et reprises par R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, Cambridge 2001², p. 87, n. 27. Les deux catégories sont différentes de celles qui opposent un pouvoir hiérarchique et un pouvoir charismatique, opposition dont l'application au cas égyptien a été bien résumée par E. Wipszycka, Les recherches sur le monachisme égyptien, 1997-2000, dans *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium.* 2, *Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies Leiden 2000*, éd. M. Immerzeel et J. van der Vliet, Louvain 2004 (Orientalia Lovaniensia Analecta 133), t. 2, p. 831-856. Cf. aussi D. Brakke, Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth Festal Letter, *Harvard Theological Review* 87/4, 1994, p. 395-419, et surtout A. Martin, Les relations entre le monachisme égyptien et l'institution ecclésiastique au IVe siècle, dans *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar, Turin, December 2-4, 2004* éd. A. Camplani et G. Filoramo, Louvain 2007 (Orientalia Lovaniensia Analecta 157), p. 13-46.

11. Quelques images et quelques personnages eschatologiques incorporés dans l'*Apocalypse d'Élie* auront une longue postérité, comme Tabitha, celle qui reconnaîtra l'Antéchrist. Cf. Didyme l'Aveugle, *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, éd. B. Kramer et J. Kramer, *Didymos der Blinde, Kommentar zum Ecclesiastes (Tura Papyrus).* 4, *Kommentar zu Eccl. Kap. 7-8, 8, 16*, Bonn 1972, p. 136-137 ; ou la version grecque de la Sibylle Tiburtine, rédigée au début du VIe siècle ; cf. P. J. Alexander, *The Oracle of Baalbek: The Tiburtine Sibyll in Greek Dress*, Washington DC 1967 (Dumbarton Oaks Studies 10), p. 19-22. Il nous faut encore souligner un problème qui nous échappe aujourd'hui : la place de la figure de l'empereur de la fin des temps, qui apparaît déjà dans l'*Apocalypse d'Élie* et dans la tradition apocalyptique postérieure en langue grecque. La figure de Tabitha, en particulier, aura un long héritage dans la littérature copte, sans doute à cause de la traduction de l'*Apocalypse d'Élie*. Cf. D. Frankfurter, Tabitha in the Apocalypse of Elijah, *Journal of Theological Studies* 44, 1990, p. 13-25.

12. Cf. l'article classique de M. Smith, On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ, dans *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17, 1979*, éd. D. Hellholm, Tübingen 1989², p. 9-20, et encore J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991, p. 386 pour une définition du genre. Pour les rapports entre la pensée apocalyptique juive et le christianisme ancien, cf. *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, éd. J.C. Vanderkam et W. Adler, Assen/Minneapolis 1996 (Compendia rerum iudaicarum

la question de la valeur du jeûne pour la tradition ascétique primitive[13], nous considérons toutefois que sa défense dans *ApÉ* 1 est fondamentale pour comprendre le texte dans son ensemble ainsi que la nature de l'opposition, à la fin du IIIe siècle, entre la tradition ascétique de Haute-Égypte et les modèles d'organisation ecclésiastique dérivés de la gestion épiscopale d'Alexandrie.

Dans *ApÉ* 1, 13, sont mentionnés des personnages qui prêchent contre le jeûne (« ceux qui ont fait de leur ventre un dieu, en disant : "Il n'y pas de jeûne et Dieu ne l'a pas fondé" »). Ici, l'auteur pourrait s'opposer à des groupes exprimant une vision extrême des enseignements pauliniens, dans un sens gnostique et antinomique (le jeûne serait alors une expression de la « loi » à laquelle ils s'opposent)[14], et qui mettraient en cause la pratique courante du jeûne au sein de l'Église alexandrine et en Égypte. Mais nous pouvons également avancer qu'il conteste la position des autorités ecclésiastiques alexandrines, opposées au jeûne extrême, commun dans la *chôra*, mais non au jeûne en tant que tel[15].

L'opposition à l'autorité ecclésiastique alexandrine semble être le contexte le plus adéquat. Nous pouvons prendre en considération[16] la *Lettre à Basilide* (supposément rédigée entre 247 et 248[17]), dans laquelle une médiation est tentée entre les pratiques

---

ad novum testamentum III/4). L'un des aspects les plus controversés est celui de l'attribution d'un genre littéraire (au-delà du titre) aux livres qui eurent aussi une valeur talismanique. Nous connaissons l'existence des *fylaktēria* contenant seulement les titres et les premiers mots des textes bibliques. Il s'agit d'un problème auquel David Frankfurter octroie une certaine importance mais qui doit être revisité à la lumière de l'*Apocalypse d'Élie*, un texte compris non seulement comme une apocalypse mais aussi comme un texte à valeur propédeutique visant à mener les moines vers l'idéal ascétique ; cf. FRANKFURTER, *Elijah* (cité n. 6), p. 40, n. 27.

13. Cf. *Homélies Pseudo-Clémentines* 9.10, éd. B. REHM, *Die Pseudoklementinen.* I, *Homilien*, Berlin 1992[3] (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 42) pour l'utilisation des aliments par les démons afin d'entrer dans les corps ; cf. H. MUSURILLO, The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Fathers, *Traditio* 12, 1956, p. 1-64. Dans la tradition juive contemporaine, le jeûne est en rapport avec les visions du ciel, voire avec les voyages célestes ; cf. M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York 1993 (ce dernier aspect est absent de l'*Apocalypse d'Élie*).

14. Cf. ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Panarion* 1.26.5.8, trad. F. WILLIAMS, *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book 1, Sects 1-46*, Leyde 2009[2], p. 95 ; cf. ID., *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, Leyde 1987 (Nag Hammadi Studies 35). Dans un texte qui a été souvent mis en rapport avec l'*Apocalypse d'Élie*, comme l'Évangile de Thomas, l'idée de jeûne (dans le *logion* 27, par exemple) comprend, outre l'abstention de nourriture, le mépris du monde.

15. Sur la modération dans le jeûne, prêchée par l'Église d'Alexandrie, cf. J.A. MCGUCKIN, Christian Asceticism and the Early School of Alexandria, dans *Monks, Hermits, and the Ascetic Tradition*, éd. W.J. SHEILS, Oxford 1985 (Studies in Church History 22), p. 30-38.

16. Cf. FRANKFURTER, *Elijah* (cité n. 6), qui fait référence au même texte mais dans un cadre différent et plus restreint. Cf. aussi J.E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999 (Studies in Antiquity and Christianity), p. 73-88, et D. FRANKFURTER, Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antique Egypt: Memories, Inventions, and Landscapes, dans *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, éd. J. DIJKSTRA et M. VAN DIJK, Leyde 2006, p. 13-38.

17. C.L. FELTOE, *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge 1904 (Cambridge Patristic Texts), p. 91-105.

romaines et celles de la Pentapole dans le débat sur le jeûne pascal. Les suggestions de Denys d'Alexandrie (à savoir ne pas forcer sa congrégation au-delà de ses possibilités) indiquent que, durant son épiscopat, les formes les plus radicales de jeûne, telles que les pratiques des ascètes mentionnées dans la *Vie d'Antoine*, n'étaient pas perçues dans sa ville comme une menace. Les lettres de Denys soulignent seulement une tendance au sein de la communauté alexandrine à jeûner un peu plus que de raison. Et sur ce point, la mention, dans la seconde moitié du IIIe siècle, des communautés manichéennes ne doit pas être laissée de côté[18]. L'opposition des autorités alexandrines à cette expansion est bien connue[19], ainsi que la particulière cruauté de la persécution contre les manichéens, mais il paraît évident que l'autorité de l'épiscopat alexandrin, en dehors de la ville même, était contestée par divers types d'ascétisme radical. C'est dans le contexte du renforcement de l'autorité de l'épiscopat alexandrin au sein de la *chôra* que doit s'entendre le passage en faveur du jeûne de l'*ApÉ*. Ces pratiques ont sans doute préoccupé les autorités alexandrines dont la prédication, à en juger par la violence avec laquelle le texte de l'*ApÉ* s'y oppose, perturba particulièrement la communauté qui produisit ce texte. Ce type d'ingérence dans les pratiques ascétiques fut à l'origine, comme nous le savons, des lettres festales d'Athanase, comme celle de 329. C'est donc un membre de la communauté monastique qui écrit ce passage sur le jeûne, dans le cadre littéraire d'une *visio* qui regroupe diverses traditions (juives, judéo-chrétiennes primitives, etc.). Ce passage sur le jeûne est inséré juste avant le grand récit eschatologique sur les événements derniers, au sein duquel l'auteur livre une défense appuyée du martyre[20].

18. P. Brown, The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire, dans Id., *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, Londres 1972, p. 94-118 ; I. Rochow, Zum Fortleben des Manichäismus im Byzantinischen Reich nach Justinian I., *BSl.* 40, 1979, p. 13-21 ; G. Stroumsa, Gnostics and Manichaeans in Byzantine Palestine, *Studia Patristica* 10, 1985, p. 273-278 ; W. Klein, Ein koptisches Antimanichaikon von Schenute von Atripe, dans *Studia Manichaica. II. Internationaler Kongress zum Manichäismus*, éd. G. Wiessner et H.-J. Klimkeit, Wiesbaden 1992 (Studies in Oriental Religions 23). L'idée d'un manichéisme qui survit dans le temps sert à Eutychius – par rapport à quelques événements s'étant déroulés sous le patriarche Timothée (380-385) – pour évoquer l'existence des manichéens encore à son époque ; cf. Eutychius d'Alexandrie, *Annales*, éd. M. Breydy, *Das Annalenwerk des Eutychius von Alexandrien*, Louvain 1985, p. 83-84 (CSCO 471-472). Pour les différentes sortes de manichéens dans l'œuvre d'Eutychius, cf. J. Jarry, Le manichéisme en Égypte byzantine, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 66, 1968, p. 121-137.
19. Ainsi que les commentaires critiques de Jérôme, dans la lettre à Eustochios, à propos de la pâleur de la peau des manichéennes (qu'elles fussent *electae* ou non) ; cf. Jérome, *Ep*. 22.13 (*Correspondance*. 1, *Lettres I-XXII*, éd. et trad. J. Labourt, Paris 1949).
20. Il faut souligner encore que Didyme appelle notre texte « une prophétie » (et non pas une « apocalypse », sauf dans le titre). Il s'agit d'un point très intéressant parce que le texte de l'*ApÉ* ne reproduit pas la structure narrative typique d'une révélation surnaturelle à un récepteur légendaire (comme dans les cas de Daniel, 4 Esdras, 2 Baruch ou même de l'*Apocalypse* de Jean) ; cf. Frankfurter, *Elijah* (cité n. 6), p. 40. Il s'agit d'un aspect qui renforce les rapports du texte avec un milieu ascétique (au-delà de la composante eschatologique) puisque les anachorètes seront appelés « prophētēs » dans la *Vita* de Chenouté écrite par Besa (voir *infra*, n. 34), chap. 10.

Ceci nous éclaire donc sur la place de cette communauté sous Dioclétien et, postérieurement, sur sa relation avec le mouvement mélitien[21]. La composition originale en grec, due aux membres lettrés de l'aristocratie régionale en rapport avec ce texte, est un élément qui doit être analysé – nous le verrons à la fin de cette étude – en relation avec l'émergence du copte comme langue littéraire, posant la question de la raison même d'une traduction.

La bibliothèque du monastère Blanc, la tradition apocryphe et la place de l'ascétisme

Un aspect crucial pour la survie du texte de l'*ApÉ* dans le contexte ascétique du monachisme égyptien est fourni par l'inclusion de notre texte dans le cadre de fréquentes lectures extérieures au canon chez les moines, sous la direction de Chenouté, pratiquement un siècle plus tard (et sur ce point à nouveau, une Apocalypse occupe une place analogue à celle de l'hagiographie, en tant que rhétorique programmatique). Nous pensons que certaines de ces lectures, qui étaient clairement hétérodoxes après les réglementations d'Athanase en 367, ont un rapport avec la place particulière concédée aux textes extérieurs au canon (pour leur donner un nom toujours provisoire) dans la formation d'une identité chrétienne (textes qu'Averil Cameron nomme dans une lucide définition « stories people want »[22]) et que, par dessus tout, ces documents servirent de source aux homélies adressées dans le cadre de la communauté monastique.

Nous disposons de peu d'informations sur les premières bibliothèques égyptiennes, à l'exception de quelques références présentes dans la littérature pacômienne[23]. Cependant, nous en savons un peu plus sur la bibliothèque du monastère Blanc de Chenouté, son organisation et même sur la façon dont les livres y étaient rangés[24].

21. Cf. en général A. Martin, Athanase et les mélitiens (325-335), dans *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie : actes du colloque de Chantilly, 23-25 septembre 1973*, éd. Ch. Kannengiesser, Paris 1974 (Théologie historique 27), p. 31-61 ; Ead., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328-373)*, Rome 1996 (Collection de l'École française de Rome 216), p. 219-298 ; A. Camplani, In margine alla storia dei meliziani, *Augustinianum* 30, 1990, p. 313-351 ; J. E. Goehring, Melitian Monastic Organization: A Challenge to Pachomian Originality, *Studia Patristica* 25, 1993, p. 388-395 ; M. DiMaio, Imago veritatis aut verba in speculo: Athanasius, the Meletian Schism, and Linguistic Frontiers in Fourth-Century Egypt, dans *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, éd. R.W. Mathisen et H.S. Sivan, Aldershot 1996, p. 277-284.

22. A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley / Los Angeles 1991 (Sather Classical Lectures 55).

23. Robinson, *The Pachomian Monastic Library* (cité n. 2), p. 2-3, et Santos, Ubierna, *El Evangelio de Judas* (cité n. 2), p. 79-118.

24. Orlandi, The Library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe (cité n. 2) ; W. E. Crum, Inscriptions from Shenute's Monastery, *Journal of Theological Studies* 5, 1904, p. 552-569. Nous conservons plusieurs bibliothèques monastiques. Orlandi en donne une liste : Dishna (IVe siècle), Saint-Jérémie à Saqqara (VIe siècle), Appa Apollo à Bala'iza (IVe-VIIe siècle), Appa Élie à Thèbes (?-VIIe siècle), Saint-Jean Baptiste (?) à Tin (?-VIIe-IXe siècle), Saint-Michel à Hamuli (IXe-Xe siècle), Saint-Mercure à Tbo (Edfou, Xe-XIIe siècle), Saint-Macaire à Scété (à partir du IXe siècle). Sur la bibliothèque d'Hamuli, contenant l'une des collections les

James M. Robinson a attribué à la bibliothèque pacômienne un groupe de manuscrits conservés principalement dans la Bibliothèque Bodmer (Genève) et la Chester Beatty Library (Dublin)[25]. Ceux-ci ont été découverts à Dishnā, à environ 5 km du monastère de Fāw Qiblī, probablement dans des récipients de céramique. Ces manuscrits sont restés cachés jusqu'au VIIe siècle, ce qui se rapproche de la date à laquelle cessa l'activité du monastère pacômien.

La collection aurait été composée de 38 *codices* contenant principalement des textes bibliques et quelques apocryphes, mais également quelques pièces de littérature classique et des manuels scolaires[26]. Le seul auteur patristique qui y est représenté est Méliton de Sardes (*Homélie de Pâques*) ; c'est un détail particulièrement important pour replacer ce texte au sein du débat entre origénistes et anti-origénistes. Également frappante, s'il est possible de l'inclure dans cette liste, est la copie de l'*Apocalypse d'Élie* qui, pour Tito Orlandi, serait liée à l'anti-origénisme[27]. L'idée que ces deux *codices* procéderaient d'une même collection est plutôt séduisante. Robinson suggère que ce groupe doit être complété par cinq lettres de Pacôme, deux de Horsièse et deux copies d'une lettre de Théodore.

Tito Orlandi attire également notre attention sur un texte controversé, attribué à Chenouté, dans lequel l'archimandrite met en garde contre la lecture d'œuvres gnostiques[28]. Le texte est important pour diverses raisons. Premièrement, il nous renseigne sur l'existence de communautés aux lectures hétérodoxes, des décennies après la Lettre festale 39 d'Athanase, et sur la structure mise en place par Chenouté. Pour Orlandi, Chenouté n'est pas précis dans la terminologie employée et le court texte a comme but de mettre en garde sa communauté contre les origénistes et

---

plus riches de manuscrits coptes, cf. J. P. Morgan, H. Hyvernat, *A Check List of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, New York 1919 ; L. Depuydt, *Historical Study and Catalogue Raisonné of the Coptic Collection in the Pierpont Morgan Library*, thèse, université de Yale, 1990. L'édition photographique de la bibliothèque se trouve dans J. P. Morgan, H. Hyvernat, *Bybliothecae Pierpont Morgan codices coptici photographice expressi*, 56 vol., Rome 1922.

25. Robinson, *The Pachomian Monastic Library* (cité n. 2), et T. Wasserman, Papyrus 72 and the *Bodmer Miscellaneous Codex*, *New Testament Studies* 51, 2005, p. 137-154.

26. Robinson, *The Pachomian Monastic Library* (cité n. 2), p. 19-21.

27. La controverse origéniste excède le propos de cet article mais son importance dans notre discussion doit être soulignée. Pour les rapports entre la controverse origéniste et la littérature copte, cf. T. Orlandi, Koptische Literatur, dans *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur*, éd. M. Krause, Wiesbaden 1998 (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 4), p. 117-147 ; Ead., Egyptian Monasticism and the Beginnings of the Coptic Literature, dans *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität*, éd. P. Nagel, Halle 1990, p. 129-142 ; Ead., The History of Coptic Literature, dans *The Roots of Egyptian Christianity*, éd. B. A. Pearson et J. E. Goehring, Philadelphie 1986 (Studies in Antiquity and Christianity), p. 51-81.

28. T. Orlandi, A Catechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi, *Harvard Theological Review* 75/1, 1982, p. 85-95. Cf. maintenant H. Lundhaug, Shenoute's Heresiological Polemics and Its Context(s), dans *Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*, éd. J. Ulrich, A.-C. Jacobsen et D. Brakke, Francfort 2012, p. 239-261 (Early Christianity in the Context of Antiquity 11).

les évagriens[29]. Orlandi attribue même la bibliothèque de Nag Hammadi aux adeptes d'Évagre le Pontique. Il est important de signaler que les citations de Chenouté en rapport avec ce type de littérature déconseillée sont en revanche explicites quant à son contenu doctrinal. La suggestion d'Orlandi est intéressante et significative dans le cadre du débat contemporain sur l'origénisme, mais elle contient un point faible quant à la chronologie défendue par des chercheurs comme Goehring[30]. Évagre le Pontique naît vers 345 et arrive à Kellia en 383. Il est donc contemporain de Chenouté (348-466). Le point clé de ce débat est la datation des textes de Nag Hammadi, mais alternativement elle peut nous être utile pour établir le contexte dans lequel a pu survivre un texte tel que l'*ApÉ* au sein d'une communauté comme celle de Chenouté, en grande partie déjà réglementée. Les moines évagriens sont d'excellents candidats pour s'adonner à des lectures gnostiques, et pour cela l'hypothèse d'Orlandi mériterait d'être étudiée plus attentivement, ainsi que la standardisation de la bibliothèque du monastère Blanc au V[e] siècle et la persécution de la littérature gnostique. Dans tous les cas de figure, il reste important de signaler, avec Elizabeth Clark, que le débat sur l'ascétisme ne fut pas supplanté par la controverse origéniste, sinon intégré à cette dernière[31].

En conclusion, nous pouvons avancer que, dès la fin du III[e] siècle, se manifeste une tension entre les formes d'organisation des communautés chrétiennes de la *chôra* et celles d'Alexandrie. Ceci présuppose des débats à l'intérieur même de ces mondes, ainsi que des particularités régionales dans le cas de la *chôra*. C'est ainsi que, avec l'influence de la présence manichéenne, le débat sur le jeûne prit une place prépondérante dans l'établissement d'une identité déterminée[32]. L'intervention des autorités alexandrines (du temps de Denys ou postérieurement) se révéla hautement perturbatrice dans certaines communautés, comme celle de laquelle surgit l'*ApÉ*. Cela signifie que, bien que les éléments eschatologiques soient abondants dans les productions de cette époque (par exemple, les commentaires textuels arsinoïtes de l'*Apocalypse de Jean* et sa défense par un évêque local contre Alexandrie, dans le contexte de l'invasion palmyrénienne et de la réaction qu'elle suscite), ce ne sont pas ceux-ci qui expliquent le mieux, au-delà du choix d'un genre littéraire déterminé, le contexte de production de l'*ApÉ* et de sa survie. Il s'agit, à notre avis, de la place du jeûne rigoureux dans la définition d'un charisme particulier qui a fait

29. Orlandi, Catechesis (cité note précédente), p. 85-86. Au niveau stylistique nous pouvons attribuer l'œuvre à Chenouté ; cf. *ibid.*, p. 88. Chenouté mentionne Athanase comme autorité dans ce passage.

30. Goehring, *Ascetics, Society and the Desert* (cité n. 16), p. 73-88.

31. E. A. Clark, New Perspectives on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetic Strategies, *Church History* 59/2, 1990, p. 145-162.

32. À la même époque, l'*Évangile de Judas*, traduit en copte, circulait dans les milieux monastiques et véhiculait une vision critique du jeûne ; cf. *Évangile de Judas*, éd. R. Kasser et G. Wurst, *The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*, Washington 2007, p. 38, l. 14-15. Cf. Santos, Ubierna, *El Evangelio de Judas* (cité n. 2), p. 84-101, et L. Jenott, *The Gospel of Judas*, Tübingen 2011 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 64), p. 196-197.

de l'*ApÉ* un texte important pour la tradition monastique développée au monastère Blanc. La conservation de ce texte dans la bibliothèque du monastère Blanc est hautement surprenante, étant donné la double uniformisation à laquelle fut soumise la tradition ascétique cénobitique et rurale égyptienne : tout d'abord sous Athanase – explicite dans diverses lettres festales – et ensuite par Chenouté lui-même pour les communautés sous sa charge au cours de son long règne[33]. Nous pensons que les raisons de cette conservation sont dues à la place, toujours difficile à définir, de la littérature non canonique dans la vie spirituelle des moines, dans le cadre d'une grammaire de l'ascétisme (et, en ce sens, similaire au récit hagiographique). En outre, cette relation entre l'enseignement de Chenouté, l'ascétisme et le récit eschatologique se maintiendra vivace durant le VIIe siècle avec le motif de la conquête musulmane de l'Égypte comme en témoigne « l'Apocalypse » de Chenouté, un discours eschatologique qui lui est attribué et qui est incorporé à la version arabe de la *Vita* de Chenouté, écrite par Besa, « Apocalypse » dépendante de l'*Apocalypse d'Élie*[34].

Pablo Ubierna
CONICET-Universidad de Buenos Aires

33. Dans le Canon 8 de Chenouté quelques passages peuvent être mis en rapport avec l'*Apocalypse d'Élie* et une certaine approche par Chenouté et sa communauté du problème du jeûne : voir *Le Canon 8 de Chénouté*, éd. et trad. A. Boud'hors, 2 vol., Le Caire 2013 (Bibliothèque d'études coptes 21). Cf. ces deux cas : « Si ton ventre n'était pas ton dieu, tu dirais, dédaigneux : "C'est la table de Salomon qu'ils ont dressée pour moi ce soir !" », t. 2, p. 382, et « Ceux d'entre nous qui craignent Dieu, hommes ou femmes, sont bénis quand ils jeûnent, bénis quand ils mangent leur pain, bénis en toute action. Ceux et celles qui ne craignent pas Dieu, s'ils jeûnent sont maudits, s'ils mangent sont maudits, tous leurs actes sont maudits. Est-ce pour rire qu'il a été écrit : "Purifiez le jeûne" ? », t. 2, p. 449.

34. Selon la tradition, Chenouté aurait reçu le manteau d'Élie et toute sa vie ascétique aurait été celle d'un émule du prophète ; cf. E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, Paris 1888, p. 342-343 (texte arabe et traduction française). Cf. aussi D. N. Bell, *The Life of Shenoute by Besa*, Kalamazoo 1983 (Cistercian Studies 73). L'abondante littérature relative à la figure de Chenouté comme prophète n'a pas pris en compte l'*Apocalypse d'Élie* et sa conservation au monastère Blanc. D'un point de vue sociologique, cf. D. Brakke, Shenoute, Weber, and the Monastic Prophet: Ancient and Modern Articulations of Ascetic Authority, dans *Foundations of Power and Conflicts of Authority* (cité n. 10), p. 47-73, et, d'un point de vue foucaldien, cf. R. Krawiec, *Shenoute and the Women of the White Monastery. Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, New York 2002, et C. T. Schroeder, *Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphie 2007 (Divinations). Voir aussi R. Bauckham, Enoch and Elijah in the Coptic Apocalypse of Elijah, *Studia Patristica* 16/2, 1985, p. 69-76, et J. van Lent, *Coptic Apocalyptic Writings from the Islamic Period*, thèse, université de Leyde, 2007.

On a bountiful harvest at Antioch of Pisidia (with special regard to the Byzantine *modios* and to the Mediterranean diet)*

Constantin Zuckerman

Over fifteen years ago I was invited by Thomas Drew-Bear and Mehmet Taşlıalan to participate in a conference at Yalvaç, dedicated to the city's ancient predecessor, Antioch of Pisidia. I seize the occasion to thank again the organizers for their kind invitation, from which, regrettably, I could not profit because of a last-minute health impediment. Unable to enjoy the hospitality of the Hotel Antiocheia, which housed the conference guests, I was reduced to examining its flyer. Above the picture of a room, in which I did not stay, next to that of the dining hall, I found a photograph of a Christian inscription (figure 2, at the end of the article) that struck my attention because I believed I knew the few published Christian inscriptions from Yalvaç. Mastery treatment by Fabien Tessier of the photograph publicized in the flyer produced a decent picture, which confirmed that the inscription had not been previously studied. I announced my discovery to Dr Drew-Bear, who notified Dr Taşlıalan, the director at the time of Yalvaç Museum, to which the stone was then transferred from Menekşe quarter in the southern outskirts of the city.[1] Thus I obtained another picture of the inscription (figure 1).

I could have kept contemplating the inscription for many more years in the hope of producing a fuller commentary, but the approaching 70th birthday of Professor Michel Kaplan prompts me to make it public. In some respects, the inscription turns out to be a perfect illustration of Michel Kaplan's ideas as developed in his classical monograph *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol* (Paris 1992), supporting one of his most contested arguments. At the end of my commentary I will dwell on this aspect of the text. Before, however, the reader will be subjected to a long excursus on the grain measure used in the inscription, the *modios*, familiar yet poorly known. I will also have some observations to make on the Byzantine roots of the Mediterranean diet.

* I am very grateful to Denis Feissel and to Cécile Morrisson, as well as to the editors of the volume, for their insightful remarks on this text.

1. I owe this indication of origin to an oral communication by Thomas Drew-Bear.

The stone and the text

The inscription of five lines is engraved on a capital of a column. This capital has recently been published by Vincenzo Ruggieri and Matteo Turillo in their catalogue of the sculpted material from Antioch in Pisidia. According to the catalogue, the capital is 30 cm high, the abacus is 47.3 cm long on the shorter side and 74 cm long on the longer side (reconstructed); the diameter of the column base is 29 cm. The capital is carved from fine white marble and summarily decorated with a cross in the middle (arms 17 and 12 cm). The back part (not seen on the photograph) is partly broken.[2]

The editors date the capital by the type of its decoration to the advanced sixth century ("pieno VI secolo"). Since they also describe this decoration as basic and common, narrowing its dating down by a century might not be prudent. The editors further claim that the text was engraved on the capital at the stage of re-employment: they affirm, moreover, that at this later period ("in epoca posteriore") two inscriptions were placed on the sides of the object ("due iscrizioni sulle facce del manufatto"). I do not know why they speak of two inscriptions, but whether in the original structure, for which the capital was carved, or in a church built later with recuperated material, our text must have been very prominently displayed.

The text occupies the entire front side of the abacus, a rectangular space of 47.3 × 17 cm. The writing is irregular: spaced out in the first three lines, squeezed in the last two. The letters are about 3 cm high. The fact that the text is engraved around a pre-existing decoration in the form of a large cross contributes to the irregularity of the layout. With the exception of small splits at the edges, the inscription is well preserved.

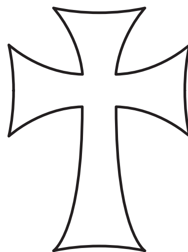
† ζεύγει βοῶ(ν) | δόδεκα ἔσπιρ̣α̣ν
μόδ(ια) ω´ ῥ(υπαρῶν) ν(ομισμ̣άτων) ις´ | ἐγεόργι-
σαν μό | δηα ͵γχ̣´
ὁ κ(ύριό)ς μου ο̣ἶδεν | ὡ γεοργὸς τοῦ κόσ̣μ̣[ου]
[ὅ]τ̣ι οὐ ψεύδομει | ἐχάρισαν ἰδ̣ε[ῖν]

ζεύγη βοῶν δώδεκα ἔσπειραν μόδ(ια) ω´ ῥ(υπαρῶν) ν(ομισμάτων) ις´, ἐγεώργησαν μόδια ͵γχ´, ὁ κ(ύριό)ς μου οἶδεν ὁ γεωργὸς τοῦ κόσμου ὅτι οὐ ψεύδομαι, ἐχάρησαν ἰδεῖν.

Twelve teams of oxen sowed/800 modia*, (worth) 16 "soiled"* nomismata*; they harves/ted 3600* modia*./My Lord, the husbandman of the world, knows/that I do not lie. They were delighted to see (this).*

2. V. Ruggieri, M. Turillo, *La scultura bizantina ad Antiochia di Pisidia*, Rome 2011 (OCA 288), p. 131-132, no. 69, photo 86 (on which the text cannot be read). The authors note the location of the capital in the garden of the Museum, with no inventory number. This is, no doubt, where it was placed ca. 2000 (cf. above).

✿ ΖΕVΓΕΙ ΒΟΩ̄
M̥Ω̂Ώ ΡΝ̄ΙΣ́
CAN MO
Ο ΚΣ̄ ΜΟV ΟΙΔΕΝ
. Ṭ̣Ι Ȣ ϯΕVΔΟΜΕΙ



ΔΟΔΕΚΑ ΕCΠΙṚẠΝ
ΕΓΕΟΡΓΙ
ΔΗΑ Γ̄ ‹
Ω ΓΕΟΡΓΟC Ť ΚΟCΜ̣̌
ΕΧΑΡΙCΑΝ ΙΔ̣Ε . .

Figure 1 - The harvest inscription from Antioch in Pisidia
(Yalvaç Museum, no inventory number)

The paleography

In discussing the paleography of the inscription I was privileged to benefit from the expert advice of Denis Feissel. He has pointed out to me as its most salient feature the peculiar shape of M with its central part hanging down as a loose rope rather than forming a sharp angle. The earliest parallel to this form of *mu* that he could point out to me appears in the fragmentary epigram of abbot Hyakinthos, from Nicaea / Iznik, convincingly dated by its editor, Cyril Mango, to the last years of the seventh century.[3] In republishing this epigram in his recent corpus (with the dating "um das Jahr 700 oder kurz danach"), Andreas Rhoby dwells specifically on the form of *mu*, for which he finds no parallels before the first half of the eighth century.[4] In the later period the parallels are plentiful.[5]

Not being a paleographer, I will not pursue this discussion. I cannot produce a parallel for the peculiar abbreviation of μόδια in line 2 or use as a dating criterion the scribe's manner of placing the ligature ȣ above the preceding letter in line 3. This is a common way to save space in cursive writing, notably in the late-seventh-century accounts from Nessana cited below, but not in epigraphy. The forms of letters are fairly irregular. Whoever engraved the inscription was not experienced in the matter.

The evidence cited would make it hard to propose for the inscription an earlier date than ca. 700. I will argue below for a date that is not substantially later, but it is important to remember that paleography only provides an approximate terminus post quem.

The price of wheat

Line 2 of the inscription starts with the unparalleled (to my knowledge) yet most unequivocal abbreviation for *modia*, the double *delta* marking the plural. The indication of the number of *modia* sown, 800, is followed by the sequence of letters PÑIŚ, the N being surmounted by a tilde and the S (*stigma*), as it would seem, by an oblique stroke.

The combination of letters IS can only indicate the numeral 16. The preceding *nu* topped by a tilde is the standard abbreviation of *nomisma(ta)*. The combination *rho-nu* stands, in my interpretation, for ῥ(υπαρῶν) ν(ομισμάτων). The term ῥυπαρὰ

3. C. Mango, Notes d'épigraphie et d'archéologie : Constantinople, Nicée, *TM* 12, 1994, p. 343-357 (with 5 plates), see p. 350-353.

4. A. Rhoby, *Byzantinische Epigramme auf Stein nebst Addenda zu den Bänden 1 und 2*, Vienna 2014 (Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung 3) (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 35), no. TR94, p. 700-701.

5. Cf. C. Mango, Byzantine Epigraphy (4th to 10th Centuries), in *Paleografia e codicologia greca: Atti del II Colloquio internazionale (Berlino-Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983)*, ed. D. Harlfinger and G. Prato, 2 vol., Alessandria 1991, t. 1, p. 234-249, with plates, t. 2, p. 117-146; on pl. 25 (dedicatory inscription from Fenari Isa Camii, in Istanbul, from 907), the forms of both *mu* and, in particular, *omega*, are identical to our inscription.

("soiled") νομίσματα has been most recently discussed by Jean Gascou, who identified it in a sixth-century inscription from the hippodrome of Caesarea Maritima, where the word ῥυπαρά is abbreviated as Ρ.[6] Gascou translates the term as *nomismata* "bruts." In accounting practice, as attested in the sixth-seventh-century (pre-conquest) Egypt, the term designates a gold coin "discounted" to 23 carats, possibly payments in copper rather than in actual gold coins. Reducing the adjective to a ρ (most usually barred), preceding the ν for *nomisma*, is the standard abbreviation.[7]

Thus, in the interpretation proposed, the 800 *modioi* of grain for sowing were bought (rather than taken from existing reserves, cf. below) for the price of 16 "soiled" *nomismata*. One *nomisma* would buy 50 *modioi* of wheat. This price could appear very low compared to most other wheat prices attested in the sources, which most often refer to periods of famine. Other price figures, however, make the one that emerges from our text look fairly plausible.

The standard price of grain in the fifth-sixth-century military accounting is 40 *modioi* per *nomisma*. Obviously, when one and the same price is applied in mid-fifth-century Africa and in mid-sixth-century Egypt, it can hardly reflect the market value of wheat at each time and place, and there are indications that this "book price" was considered as low.[8] Yet, there is no reason to claim that it was utterly detached from market realities. Under Constantine V, probably in 768, the *Breviarium* of Nikephoros notes the price of 60 *modioi* of wheat per *nomisma*. The chronicler (or rather his source) ascribes this price to the tax pressure that forced the peasants to sell their produce cheaply; he mentions, however, "the senseless" who took this for "a sign of the earth's fertility and the abundance of commodities."[9] The grain price attested in our text falls exactly in between these two.

The considerations presented have implications for the dating of the inscription. The accounting term *rhyparon nomisma* is attested in the sixth and the seventh century. Then the loss of Egypt in the 640's deprives us of any imperial documents containing accounting terms, but when they reappear in the tenth-century acts of Athos, the notion of "soiled" gold coins is no longer in use. Taking into account the paleographical data as well, I would argue, therefore, for an eighth-, possibly ninth-century date for the inscription, preferably closer to the actual attestation of *rhypara nomismata*. This might be also the place to cite again the editors of the capital who claim that it was only engraved with a text at the stage of re-use (even though they produce no arguments in support of this appraisal).

6. J. Gascou, Une inscription tarifaire de Césarée-sur-Mer, in *Entre texte et histoire. Études d'histoire médiévale offertes au professeur Shoichi Sato*, ed. O. Kano and J.-L. Lemaître, Paris 2015 (De l'archéologie à l'histoire), p. 143-149, on p. 144-145, with bibliography.

7. See the survey and the plate in B. Palme, Abrechnung über Schiffe der Kaiserin, in *Wiener Papyri als Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermann Harrauer*, ed. Id., Vienna 2001, p. 233-242, on p. 238-239 (with pl. 41).

8. See Zuckerman, *Du village à l'Empire*, p. 161-163.

9. *Nikephoros, Patriarch of Constantinople, Short History*, ed. and trans. C. Mango, Washington DC 1990 (CFHB 13), p. 160, chap. 85.

The amount of grain sown. The *modion/modios*

The text of the inscription starts with the somewhat loose statement that twelve pairs of oxen sowed 800 *modia* of unspecified cereal. The agricultural worker who plows the soil and sows the grain is implicitly included in the team. The lack of specification as to the cereal sown suggests, to my mind, that this was wheat. The term employed to describe a team of oxen is the more classical ζεῦγος, rather than the diminutive ζευγάριον, typical of the middle-to late-Byzantine usage.

The *modion/modios* (both forms are attested since Late Antiquity) is not specified either. Yet, this ancient Roman unit for dry measures (*modius*) evolved over time. It also became, in the medieval period, a land measure, the area sown with a *modios* of wheat, but since the same term is used in the inscription also to quantify the harvest, it clearly designates here a measure of grain.

The actual capacity of this measure needs to be defined, since scholars' perception of the Byzantine *modios* seems in great disarray. This state of confusion is mostly due to the lack of diachronic perspective in Erich Schilbach's standard manual of Byzantine metrology (to say nothing of its nearly impenetrable system of references). In recent works, at least two main sizes of *modios* are said to coexist in Byzantine practice: "There were several different *modioi*, including the *annonikos modios*, calculated at 26.6 Roman pounds (@ 320 g:pound, i.e. 18.75 lbs avoirdupoids/8.7 kg); and the 'imperial,' or *basilikos modios*, of 40 Roman pounds (28.2 lbs/12.8 kg)."[10] The authoritative *Economic History of Byzantium* applies to all grain quantities indicated in *modioi* the value of the *modios thalassios* of 40 *litrai* or 12.8 kg.[11] We note that the *modios* of grain here named "maritime" (*thalassios*) has exactly the same capacity and weight as that described as "imperial."

Scholars tend to pick up one of the two weight values, or one of the two names of the 40-*litrai modios*, the "imperial" *modios* being increasingly popular. This is notably the case with Michael Decker's recent monograph on early Byzantine agriculture. Professing that "the volume and weight of the modius is somewhat problematic," Decker reduces this topic, essential for his study, to a footnote. He choses to apply everywhere the *basilikos modios*,[12] attested, as we shall soon discover,

10. *A Social History of Byzantium*, ed. J. Haldon, Chichester 2009, p. 283 (Glossary).

11. "Modios (thalassios) (40 liters) 12.8 kg = 17.084 liters (Schilbach, *Metrologie*, p. 95)," see *The Economic History of Byzantium*, ed. A. E. Laiou, Washington DC 2002, t. 2, p. 817 (article by C. Morrisson and J.-C. Cheynet). It needs to be explained that the liter in the first case is the Roman *libra*, a measure of weight, while in the second case it is the modern liter, a capacity measure. The same capacity is universally applied to *modios* by Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance*, p. 56, with n. 263 and *passim*, even though in one instance (p. 472) the author draws a distinction between this (standard) *modios* and the *modios thalassios*.

12. Decker, *Tilling the Hateful Earth*, p. 113, with n. 157, his main bibliographical item being the entry "modios" in the *Oxford Dictionary of Byzantium*. The problem of the volume and weight of the Late Antique *modios* has long been resolved (cf. below), but *gallica non leguntur*, if I dare to paraphrase here the late Alexander Kazhdan.

for the first and only time nearly a millennium after the period he studies. Our survey will also show that this non-motivated choice increases, in real terms, by a half all yields and consumption figures attested in *modioi*. This gift, as well as another, not less generous one, consented by the author to Late Antique peasants, we will be unfortunately bound to withdraw.

Modios basilikos

The *modios basilikos* is, essentially, a measure of surface. It is attested as such in a score of acts of Athos, mostly unknown to Schilbach when he composed his handbook. The earliest attestation appears in an act of sale composed in 1273, under Emperor Michael VIII Palaiologos, and published for the first time in 1994. The object of sale, a sizable plot of farmland, is described as of 1 000 *modioi* τῆς βασιλ(ικῆς) μέτρας, "by the imperial measurement" (*Iviron* 3, p. 111, no. 61, l. 15).[13] In a testament of 1284, preserved in the archives of Great Laura (*Lavra* 2, p. 31, no. 75, l. 34), the same measure appears with its usual designation: a field is described as holding 22 *modioi basilikoi*. This measure is used in four Vatopedi documents from the first quarter of the fourteenth century (*Vatopedi* 1, p. 211, no. 32, l. 2 and 8 [1301]; p. 259, no. 44, l. 8 and 13 [1310]; p. 295, no. 50, l. 9 and 15 [1318]; p. 321, no. 59, l. 13 [1323]), in contemporary acts of Chilandar (*Chilandar* 1, p. 165, no. 16, l. 1 [1296]; p. 216, no. 30, l. 30 [1314]; p. 221-222, no. 31, l. 3-4, 19, 22-23 [1314]; p. 226, no. 32, l. 3 and 18 [1314]), in an act of Iviron from 1324 (*Iviron* 3, p. 288, no. 81, l. 4 and 16), in an act of Xenophon from 1364 (*Xenophon*, p. 288, no. 81, l. 4 and 16), etc.

It is deserving of notice that in a testament from 1314 (*Chilandar* 1, no. 30), only one plot (a vineyard) out of several mentioned is presented in *modioi basilikoi*. All the others are measured in simple *modioi* and there is no reason to believe that the same measure is meant in all cases, the specification *basilikoi* being simply omitted. An act of sale from 1341 (*Lavra* 3, p. 208-209, App. XII, l. 8-9 and 22-23) brings interesting additional evidence in describing a substantial landed property, recently surveyed (μετρηθὲν πρὸ μικροῦ), as measured in "large imperial *modioi*" (μοδίων βασιλικῶν μεγάλων). These *modioi* are so defined not in comparison to some "small imperial *modioi*," which did not exist, but compared to regular *modioi*, which, as we will see, were indeed smaller than the imperial ones. It would appear that the imperial *modios* gradually replaces the regular *modios* in the late thirteenth-early fourteenth century, the new land surveys being carried out in the "imperial" units. During this period both land measures seem to coexist.

13. The acts of Athos cited in the text were edited as following: *Actes de Chilandar*. 1, *Des origines à 1319*, ed. M. Živojinović, V. Kravari and C. Giros, Paris 1998 (Archives de l'Athos 20); *Actes d'Iviron.* 3, *De 1204 à 1328*, ed. J. Lefort et al., Paris 1994 (Archives de l'Athos 18); *Actes de Lavra*. 1, *Des origines à 1204*; 2. *De 1204 à 1328*; 3. *De 1329 à 1500*; ed. P. Lemerle et al., Paris 1970, 1977, 1979 (Archives de l'Athos 5, 8, 10); *Actes de Vatopédi.* 1, *Des origines à 1329*, ed. J. Bompaire et al., Paris 2001 (Archives de l'Athos 21); *Actes de Xénophon*, ed. D. Papachryssanthou, Paris 1986 (Archives de l'Athos 15).

Two metrological treatises reveal the origin of the new *modios*. According to a treatise preserved in a late-thirteenth-century manuscript, the *Vindobonensis juridicus gr.* 10, an unnamed emperor (ὁ βασιλεύς) gratified the taxpayers with a slight increase in the length of the standard ten-*orgyiai* rope used for measuring farmland. The treatise preserved in *Vaticanus Palatinus gr.* 367, a manuscript from the first half of the fourteenth century, describes this reform as an act of grace of "Emperor Sir Michael to the villagers," since taxable units measured by the new rope included more land (with no increase in taxes).[14]

There is much confusion regarding the identity of Emperor Michael. The evidence of the acts of Athos, as listed above, would strongly suggest that the author of the reform was Michael VIII Palaiologos. The first mention of the "imperial" measurements dates from the end of his reign. The author of the treatise preserved in Vienna was probably writing under Michael VIII, and so did not bother to name the reigning emperor. The treatise in the Vatican manuscript, probably written under Michael VIII's son Andronikos II (1282-1328) or under the latter's grandson and successor Andronikos III (1328-1341), could speak of Emperor Michael with no fear of ambiguity. This candidacy was, however, rejected both by Erich Schilbach and by the authors of *Géométries du fisc byzantin* (who had no knowledge, I repeat, of most of the acts cited). Schilbach tentatively suggested the name of Emperor Michael IV (1034-1041), but then he argued that the reform must have had taken place before the latter reign and, if so, cannot be attributed to any emperor named Michael.[15] For the authors of the *Géométries du fisc*, who tentatively retain the attribution of the reform to Michael IV, the argument for its early date boils down to one main issue: the dating of the manuscript *Zaborda* 121, which contains a text that evokes the extended *orgyia* used for measuring the extended *modios*.[16] This point can now be clarified.

In 1966, Johannes Karayannopulos was one of the first to publish a text from the recently discovered *Zaborda* 121; he was aware of the thirteenth-century dating of this codex by Linos Politis who showed him the text, yet claimed "dass diese Datierung nicht für den hier veröffentlichten Teil des Kodex gelten kann" and dated "his" part of the manuscript to the eleventh century.[17] In 1980, Erich Schilbach extended this dating to the entire metrological section of the codex;[18] in 1999, he put the eleventh-century date emphatically in the title of an article, in which he published from *Zaborda* 121 a short metrological text attributing the weight

14. Both treatises are re-edited, translated and commented in *Géométries du fisc*, see § 7 and 19, p. 42 and 48, respectively, for the passages quoted.

15. E. Schilbach, *Byzantinische Metrologie*, Munich 1970 (Handbuch der Altertumswissenschaft 12.4), p. 25-26.

16. *Géométries du fisc*, p. 34.

17. J. Karayannopulos, Fragmente aus dem Vademecum eines byzantinischen Finanzbeamten, in *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, ed. P. Wirth, Heidelberg 1966, p. 318-334, see p. 319.

18. E. Schilbach, *Byzantinische metrologische Quellen*, Thessalonike 1982 (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται 19), p. 16-17.

of 40 *litrai* to a "regular" (ρῆγλος, with no raising) *modios*.[19] The authors of *Géométries du fisc byzantin* maintained this notion of a distinct date for the metrological part of the manuscript, placing it in the twelfth century.[20] By contrast, Nicolas Oikonomides, in referring to Karayannopulos' edition, described the manuscript as "a miscellaneous codex of the 13th century."[21] Years before, Ludwig Burgmann and Dieter Simon dated it "aus dem späten 13. oder dem frühen 14. Jahrhundert."[22] A comprehensive description of *Zaborda* 121 by Linos Politis in his catalog of Zaborda manuscripts (published posthumously by Maria L. Politi) includes a detailed rebuttal of the attempts by Karayannopulos and Schilbach to establish a distinct dating for "their" respective parts of this homogeneous manuscript. The date definitively retained by Politis is late thirteenth-early fourteenth century.[23]

It is not my aim here to go into technical details of calculating the new *modios*. The evidence lacks coherence and the solutions proposed are not entirely satisfactory.[24] However, neither the "imperial" *modios* nor the specific *orgyia* used in its measurement is attested before the reign of Michael VIII. If this "Emperor Michael" is recognized as the author of the reform, speaking of the "imperial" *modios* as a measure of surface before the late thirteenth century would be out of place. The same is even more true of the "imperial" *modios* as a measure of grain. Schilbach lists only one instance of usage of βασιλικὸς μόδης (sic!) as a capacity measure – equated to 40 *litrai*, with the subsequent indication that 1 *litra* sows 5 *orgyiai* and thus 1 *modios* of grain sows 200 *orgyiai* (= one *modios*) of land.[25] This single usage in a fourteenth-century manuscript can hardly justify applying the "imperial" *modios* as the main grain capacity measure in early and middle Byzantium.

Modios thalassios

The *modios thalassios*, as its name would suggest, was originally a measure of ships' tonnage. This sense is attested in a Laura act from 1196 dealing with the tax exemption for the monastery's boat (*Lavra* 1, p. 350, no. 67, l. 20-21), as well as in three contemporary acts from the monastery of Patmos, often studied for their

19. Id., Metrologisches aus dem 11. Jahrhudert, *BZ* 92, 1999, p. 74-79.
20. *Géométries du fisc*, p. 32, n. 110 (citing the opinion of Brigitte Mondrain).
21. In his chapter on "The Role of the Byzantine State in the Economy," in *The Economic History of Byzantium* (cited in n. 11), t. 3, p. 973-1058, see p. 977. It is noteworthy that Oikonomides follows Schilbach and Lefort in tentatively attributing to Michael IV a major "reform of the system of weights and measures – with implications for taxation" (p. 975-976) and does not notice that this attribution is grounded in their early dating of *Zaborda* 121, which he does not retain.
22. L. Burgmann, D. Simon, Ein unbekanntes Rechtsbuch, in *Fontes Minores* I, Frankfurt 1976 (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 1), p. 73-101, see p. 73.
23. L. Politis, *Κατάλογος χειρογράφων Ἱερᾶς Μονῆς Ζάβορδας*, Thessalonike 2012, p. 95-105, see esp. p. 104.
24. On the different attested ways of extending the *orgyia*, difficult to put into a system, see *Géométries du fisc*, p. 213-214.
25. Schilbach, *Byzantinische metrologische Quellen* (cited in n. 18), IV, 7, p. 139.

data on the Byzantine methods of tonnage measurement.[26] A short treatise on measuring ships' tonnage uses this term as well, while indicating that *thalassios modios* contained 40 *litrai* of grain. Preserved in a manuscript from the first half of the fourteenth century, this treatise might have been composed earlier, possibly as early as the twelfth century, with the approximate terminus post quem provided by the mention of the ἀντίναυλον tax, first attested in 1102.[27]

The first dated attestation of *modios thalassios* as a measure of grain appears in the *typikon* composed ca. 1110 for the monastery of Theotokos Kecharitomene, founded by Empress Irene, Alexios Komnenos' wife. The *typikon* evokes many distributions of wheat and baked bread measured in *modioi* (of grain used for baking in the latter case), but only on one occasion (of the largest distribution) are the *modioi* described as *thalassioi*.[28] In 1136, the *typikon* of another imperial monastery, the Christ Pantokrator founded by Irene's son John II Komnenos, features distributions in *modia thalassia*, but also in "monastic" or "monastery" (μοναστηριακά) and "annonic" (ἀννονικά) *modia*. The recapitulation table drawn up by the editor makes it clear that the last named *modion* was applied by default, unless stated otherwise. Most importantly, the document indicates the ratio of the three measures, the "monastic" making up 4/5 and the "annonic" 2/3 of the "maritime" *modion*.[29] While the "monastic" measure seems to be peculiar to this *typikon* alone, the "annonic" one is mentioned elsewhere.[30] It is first attested, to my knowledge, in the Disposition (*diataxis*) established by Michael Attaleiates for his two pious foundations in March 1077.[31] For most distributions described in *modioi* of wheat the founder specifies that "annonic" *modioi* are meant (l. 502-503, 536-541, 1037-1038); when the distribution is designated as *annona* (l. 1025), this quality of *modios* is implied. In one case, however, the writer clearly contrasts, within the same paragraph, the "large *modios*" (μοδίου μεγάλου ἑνός, l. 496) with the "annonic" one (l. 503). I believe that we find here the same distinction between the *modios thalassios* (not yet named as such) and the "annonic" *modios* as in the *typikon* of Christ Pantokrator half a century later.

26. See *Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς Μονῆς Πάτμου. Β΄, Δημοσίων Λειτουργῶν*, ed. M. Nystazopoulou-Pelekidou, Athens 1980, no. 56 of 1195, no. 59 of 1199, and no. 60 of 1203, with ample commentary.

27. Re-edited by Schilbach, *Byzantinische metrologische Quellen* (cited in n. 18), III, 1, p. 126-132; cf. p. 27-28 on the date.

28. P. Gautier, Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè, *REB* 43, 1985, p. 5-165, see p. 12-13 (date), 115, l. 1701 (*modios thalassios*), 161 (*modios* in the index). The *typika* cited are all translated in *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*, ed. J. Thomas and A. Constantinides Hero, 5 vol., Washington DC 2000 (Dumbarton Oaks Studies 35).

29. P. Gautier, Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator, *REB* 32, 1974, p. 1-145, see p. 12-14 (the tables), 109, l. 1345-1346 (the ratio), p. 137 (various *modia* in the index).

30. See Schilbach, *Byzantinische Metrologie* (cited in n. 15), p. 99-100.

31. P. Gautier, La diataxis de Michel Attaliate, *REB* 39, 1981, p. 5-143. I refer to the lines of this edition in the text.

One more element, historiographical this time, is needed to complete this survey. Erich Schilbach was convinced that the *modios thalassios* of the late Byzantine metrological treatises was equivalent to the *modius castrensis* of Late Antiquity. This basic error, due to the imperfect knowledge of the Late Antique measures at the time, explains the static view of Byzantine metrology that Schilbach's manual projects. In his perspective, the main measures did not change, and only some marginal phenomena, such as the emergence of the "monastic" and the "annonic" *modioi*, needed to be noted and explained.[32] By contrast, John Haldon, abreast of the progress in the study of Late Antique metrology (notably due to Richard Duncan-Jones and Jean Gascou), was the first to point out that it was actually the "annonic" *modios*, which, at 26 2/3 *litrai* (two thirds of the 40-*litrai modios thalassios*), was the exact equivalent of the *modius castrensis*. Furthermore, Haldon examined the tenth-century data on the horse-loads expressed in *modioi* and reached the conclusion that this could only be the "annonic" *modios*. According to Haldon, applying "the standard 'imperial' *basilikos modios* of 40 Roman pounds" would have resulted in loads too heavy for the horses to bear.[33]

With this additional data in mind, we may attempt a more dynamic vision of the history of Byzantine grain measures than that currently prevailing. At the turn of the third and the fourth century, in the course of the Tetrarchic reforms, the traditional Roman *modius italicus* of 16 *xestai* or ca. 6.5 kg, is gradually replaced by the *modius* "of the camps" (*castrensis*) of 22 *xestai* or ca. 8.9 kg, i. e. larger by a third. Emperor Diocletian's Edict on Prices (301), in which the two *modii* coexist, reflects a fairly advanced stage in this process, and after the fourth century no trace is left of the old *modius*. All fifth-sixth-century accounts refer, most often implicitly, to the *modius castrensis*.[34] This is the only *modios* in place at the period when, in the conventional scheme, Late Antiquity becomes Byzantium. John Haldon's calculations made it clear that the very same unit was designated as *modios* in the tenth-century sources. Then, in the late eleventh and the twelfth century, the writers start specifying, like 800 years before, what *modios* they have in mind. The old *modios* takes the name of *annonikos*, while the new larger *modios*, of 40 *litrai* or 12.8 kg, is first designated as *thalassios* and then becomes the unit of reference with no further specification.[35] It is most striking that both transformations of *modios* occur in periods of radical debasement of coinage and destabilization of prices, but I will not dwell on this point.

32. See Schilbach, *Byzantinische Metrologie* (cited in n. 15), p. 109, 111 ("der θαλάσσιος μόδιος entsprach, wie gesagt, dem antiken modius castrensis"), etc.

33. J. Haldon, The Organisation and Support of an Expeditionary Force: Manpower and Logistics in the Middle Byzantine Period, in *Το εμπόλεμο Βυζάντιο (9ος-12ος αι.) / Byzantium at War (9th-12th c.)*, ed. K. Tsiknakis, Athens 1997, p. 111-151, see p. 126-128.

34. See Zuckerman, *Du village à l'Empire*, p. 168-169, with references.

35. In a later study, John Haldon explains the change of name of *modius castrensis* into *annonikos* by "the shift in the weight of the Byzantine pound," see L. Brubaker, J. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: A History*, Cambridge 2011, p. 477, n. 61. This is unlikely: the sources show no awareness of this tiny shift, if it ever occurred. The use of a distinctive adjective marks the periods of transition, when there is a need to differentiate two *modioi*.

As I have pointed out, the measures of surface also evolve, though not simultaneously. By the fourteenth century, Byzantine metrologists attain the perfect harmony and coherence between the 40-*litrai modios* measuring surface and the 40-*litrai modios* measuring weight: a *litra* of land is sown with a *litra* of grain. While this as yet unappreciated intellectual achievement is not the subject of this paper, I shall terminate by stating my objection to the widespread view that the late Byzantine metrological treatises "font allusion à des pratiques séculaires, [et] ne mentionnent presque pas d'institutions caractéristiques d'une époque déterminée."[36] Behind the familiar façade of immobility, the Byzantine system of measures evolves as does any other aspect of Byzantine civilization, and it is up to us to grasp the pace and modalities of this change.

The main – and unfortunate – implication of this long digression for the students of Byzantine history is that they should no longer rely on Erich Schilbach's manual. But this discussion also makes it clear that the *modios* in our inscription, which cannot be dated as late as the eleventh century, is necessarily the old *modius castrensis* of ca. 8.9 kg. The total weight of the grain sown can thus be calculated at ca. 7120 kg, or 593 1/3 kg per team of oxen.

The yield

The indication of the amount of grain sown by the twelve teams of oxen is followed by the amount harvested (ἐγεώργησαν). The figure is mutilated. The one certain element is a Γ surmounted by a tilde – 3 000. The only part of the next numeral that can clearly be seen is an oblique stroke in the lower part of the line; it seems to be traversed by a small fragment of an oblique stroke coming in the opposite direction from above. The reading that I propose with some element of uncertainty but with no visible alternative is X – 600. This reading would also make sense because it was hardly the writer's intention to measure and publicize the harvest down to the last *modios*. If we admit the harvest figure of 3 600 *modioi*, our text is making a more general statement, announcing the yield of 1:4.5. This yield was considered extraordinary, deserving commemoration in the church with God himself called as witness that this figure was true.

I would put the high yield in connection with the fact that the grain for sowing was bought rather than taken from the previous year's stock. What is more, it was bought in a centralized fashion. This would suggest that we are dealing here with a new estate bringing virgin soil under cultivation. The first harvest on such land is always plentiful. The author of the inscription is the owner of the estate who invested in oxen and grain – possibly prompted by the low grain price – and who hired (or acquired) the laborers. If I could have narrowed down the inscription's date, I would have gladly used it as evidence for newly popular Late Antique non-decline or some Byzantine revival.

If our farmer perceived the yield of 1:4.5 as so incredibly high, what yield would he have considered as normal? A yield of 1:3, no doubt, hardly more.

36. *Géométries du fisc*, p. 34.

This brings us to the subject of Late Antique and Byzantine yields of wheat that has provoked a heated debate.

The most recent discussion of the topic belongs to Michael Decker, who starts by acknowledging that, "in any case, the harvest would never have been uniform across the empire for myriad reasons, ranging from soil quality to the type of grain, seed selection, the timing of the harvest, and the impact of disease and pests, to name but a handful." This is very true. Then, however, the author cites a Nessana papyrus, *P.Ness.* III 82, famous for its serial data on yields, and produces "the harvested grain-to-grain sown estimate" for wheat of 1:7, which he applies "not only for Nessana, but for Oriens in general."[37] This conclusion is dubious.

The Nessana papyrus III 82, an internal accounting document of an estate composed as the harvest was going on (for two fields' harvest figures, not yet available, the space was left blank), provides the closest parallel to our inscription. The amount sown is introduced by the verb ἐσπίραμεν, as in our text, and the yield by ἐποίεισαν (sc. the *modia* sown), ἐποίεισεν or ἐξέβαλεν. For three fields of wheat the following data is noted: 40 *modia* sown yielded 270 *modia*; 40 *modia* sown yielded 288 *modia*; 180 *modia* sown yielded 1225 *modia*.[38] These figures indicate the average yield of 1:6.86, rounded up to 1:7 by Decker, who believes that "farmers may be deceptive about the amount of grain sown and reaped in order to evade taxation or rent." In applying the latter ratio to "Oriens in general," Decker makes no use of the data contained in a roughly contemporary papyrus of the same origin, *P.Ness.* III 83, indicating 78 *modia* of wheat produced by 14 *modia* sown, a yield of slightly over 5.5 fold, and of 115 *modia* harvested after sowing 31 *modia*, a much more modest yield of 3.71 fold.[39]

In extrapolating *P.Ness.* III 82's figures on Eastern Mediterranean, Decker dismisses the argument he ascribes to Évelyne Patlagean that "the documents from Nessana represent especially high returns based on irrigated farming, and therefore cannot be used to generalize." Yet, this warning is well founded, even though Patlagean, in the pages quoted, says nothing of the kind.[40] Decker claims, in

37. Decker, *Tilling the Hateful Earth*, p. 82-83; the quotes from Decker below are from these pages.

38. C. J. Kraemer, *Excavations at Nessana*. 3, *Non-literary Papyri*, Princeton 1958, no. 82, p. 237-240. The editor's introductory considerations on yields are an example of the confusion due to the non-distinction between the *modius italicus* of the classical texts and the *modius castrensis* of Late Antiquity. The recent claim by Ph. Mayerson, Grain Yield Ratios in P.Ness. 3.82 (VII), *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 44, 2007, p. 175-178, that grain described as wheat (σῖτος) in Nessana papyri was actually "maslin," mixed with barley and other contaminants, remains a pure speculation.

39. Kraemer, *Non-literary Papyri* (cited in n. 38), no. 83, p. 241-243, see the editor's note to lines 5-6, too often disregarded.

40. Decker, *Tilling the Hateful Earth*, refers to É. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance (ive-viie siècle)*, Paris / La Haye 1977 (Civilisations et sociétés 48), p. 247-248. Patlagean, however, cites the data from both *P.Ness.* III 82 and 83, and thus has a more balanced view of the yields, which, according to her, "s'inscrivent bien dans cette 'stabilité millénaire' des rendements céréaliers méditerranéens." She even calls in doubt the authenticity of data on the higher yields (and misstates the data on the lower yields).

support of his position, that "the Negev is so ill-favoured agriculturally that floodwater farm installations were required to produce any kind of cereal crop. At best, the late antique water management systems there would have done nothing more than place the Negev floodwater-farmed landscape on par with the costal plain." It is enough to replace "Negev" by "Egypt" though to see where the argument is misguided. Also Egypt's legendary fertility was largely dependent on "floodwater farm installations." In the Negev, as in Egypt (though to a lesser extent), the floodwater not only irrigated but also fertilized the inundated farmland. The degree of irrigation depended on the yearly rainfall and on each plot's position within or next to the vast flood-zone, which explains the discrepancies in yield. As pointed out by Michel Kaplan, such conditions were anything but common.[41]

In a later Byzantine period inundated farmland would be described as ποταμιαία or λιβαδιαία γῆ (water meadows), and classified among the most fertile farmlands of the first quality.[42] Such lands were not used exclusively for grain farming, and, in any case, were less available than the common σπορίμη γῆ of the second quality. The farm at Antioch in Pisidia would have been, no doubt, classified in the latter category, along with the farm from the district of Arneai in the neighboring province of Lycia.

Probably in the second quarter of the sixth century, a peasant couple from the district of Arneai came to the local holy man, abbot Nicholas of Sion, and described the calamity that befell them. "And they fell down before the servant of God, saying: 'As of today, we have lived on our piece of land (χωρίον) for twenty years. And this land requires twenty-five large (μεγάλοι) modii of seed grain and never yet have we gotten more than twenty-five modii in return'."[43] It should first be explained – since no commentator has ever touched this point – that the "large" *modioi* are the *modii castrenses*, so described in contrast to the old smaller *modioi*. As for the duration of the peasants' predicament, commentators agree that it could hardly have lasted for twenty years; yet it is important, as we shall see, that this is the way it is presented by the well-informed contemporary hagiographer. What mostly matters for our purpose, however, is the outcome of the saint's two steady hours of payer: "And in the following year they sowed the same piece of land, and they put in the same number of modii. And when the sowing was over, and the crops harvested from the land, they gathered one hundred and twenty-five large modii." The peasants "gave thanks to God" – like in our inscription – considering the yield of 1:5 as a blessing (εὐλογία) and a wonder (σημεῖα).

The testimony of the inscription and that of the *Life of Saint Nicholas of Sion*, coming from adjacent provinces, are remarkably coherent. A yield of 1:4.5 deserved commemoration on stone, the yield of 1:5 was nothing short of a wonder to be mentioned at length in a saint's Life. Both cases show that normal expectations of a harvest were much much lower.

41. Kaplan, *Les hommes et la terre*, p. 81.
42. See, e.g., *Géométries du fisc*, § 4 and 7, p. 40 and 42.
43. See *The Life of Saint Nicholas of Sion*, ed. trans. I. Ševčenko and N. Patterson Ševčenko, Brookline MA 1984 (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 10), p. 92-95, chap. 59-60. I quote the editors' translation.

The agricultural anecdote from the *Life of Saint Nicholas of Sion* is central to Michel Kaplan's argument in support of the appraisal, going back to Nicolas Svoronos, of the average wheat yield at 3-3.5 grains for one sown.[44] Yet, as recently pointed out by Kostis Smyrlis in his concise and pertinent survey of the topic, "in the last years, alongside with the greater optimism regarding the general trend of the economy, scholars have accepted considerably higher yields than Svoronos had."[45] The author himself is visibly skeptical with regard to the new trend. More clarity can be gained thanks to the new evidence from Pisidian Antioch.

A sharper differentiation between the two main categories of land lies at the root of the solution. Jacques Lefort took a step in the right direction in proposing distinct average yields for each category: 1:5.6 for the first-quality and 1:4 for the second-quality land. On the same page, however, he cited the well-known "normative" price and tax rates, twice as high for the first- as for the second-quality land.[46] This steep differential in taxation and price can only be justified by a difference in productivity of about the same order. I would readily admit for the first-quality soil the yield as high as 5.5-6 grains for one sown: as argued by Lefort, with lesser fertility the owner of this land would not be able to pay his taxes. But there is no reason to dissimulate this productivity figure in a meaningless average, all the less so since the yield of 1:4 for lesser quality land is not attested in sources or supported by any argument other than our concern for the peasants' diet (see below). What is more, I doubt the reality of Lefort's "average" holding consisting "of half first-quality and half second-quality land."[47]

The Byzantines gave fiscal recognition to the difference in quality of arable land between the Empire's main regions: thus, its eastern part, essentially the Anatolian plateau, was recognized as less fertile on the whole than its western part or the southern coast of Asia Minor.[48] Yet, cereal farming took place in all regions. We have no way of estimating how much wheat was sown in each region and how, within each region, the sowing was repartitioned between soils of first and second quality. But now we have the certainty, thanks to the concordant evidence of our inscription and the *Life of Saint Nicholas of Sion*, that in vast portions of the imperial

44. Kaplan, *Les hommes et la terre*, p. 81-82, with reference to N. Svoronos, Remarques sur les structures économiques de l'Empire byzantin au xie siècle, *TM* 6, 1976, p. 49-67, on p. 57-58 (with arguments of unequal value).

45. K. Smyrlis, Byzantium, in *Agrarian Change and Crisis in Europe, 1200-1500*, ed. H. Kitsikopoulos, New York/London 2012 (Routledge Research in Medieval Studies 1), p. 128-166, on p. 138-139, with important observations in the notes, p. 155-156.

46. J. Lefort, The Rural Economy, Seventh-Twelfth Centuries, in *The Economic History of Byzantium* (cited in n. 11), t. 1, p. 231-310 (the original French text published in Id., *Société rurale et histoire du paysage à Byzance*, Paris 2006 [Bilans de recherche 1], p. 295-478), on p. 300-301, suggesting an "average" yield of 1:4.8.

47. Lefort, *ibid.*, cited by Oikonomides, The Role (cited in n. 21), p. 1002, who assumes, for the middle Byzantine period, "that the average yield was 4-5 parts of crop for each part of seed on high-quality land." For first-quality land this would be, however, an understatement.

48. Lefort, The Rural Economy (cited in n. 46), cites the well-known passage on the different ways of measuring applied to poorer soils to compensate for their low fertility (*Géométries du fisc*, § 51, p. 62).

territory peasants satisfied themselves with yields that averaged 3-3.5 grains for one sown. Incidentally, we have also learned that, before the twelfth century, the *modioi*, in which their harvest was measured in the sources, were not the *thalassioi* (or "imperial") *modioi* of ca. 12.8 kg, but the *modii castrenses* of ca. 8.9 kg.

The Mediterranean diet

In reducing the peasants' grain production so drastically as compared to the recent optimistic trend epitomized in Michael Decker's study, I feel the obligation to raise the question of how, nevertheless, they could feed themselves and survive.

The current doctrine, going back to the often-cited study by Lin Foxhall and Hamish Alexander Forbes, adopted by Decker, sets "the total daily calorie requirement of an ancient family of six" at about 15,495. "As much as 70 per cent of the ancient diet consisted of cereal grains, which would therefore amount to 10,847 calories per day."[49] Decker points out that "a kilogram of coarse, ground wheat flour contains about 3,390 calories" and then goes on to calculate the average family's annual wheat needs at "around 1,168 kilograms of flour, or about 1,226 kilograms of whole wheat," "assuming 5 per cent losses in milling."

The latter assumption, made with no discussion, deserves a commentary. The yield in the milling process today is only about 65-72 percent,[50] and this figure is close to the ancient estimations for the better-quality flour. Several texts provide the correlation between the weight of grain and that of bread baked from this grain, taking into account the weight lost by the grain in milling and gained by the dough through the addition of water: the coefficient of transformation of wheat into (better quality) bread stands at ca. 0.9.[51] The yield in producing homemade flour for dark bread is estimated at 85-90 percent. Finally, quoting Pliny's famous testimony on *panis militaris* weighing one third more than the grain of which it was made, Marcus Junkelmann suggests that up to 100 percent of the grain could be used in baking this whole-wheat bread.[52] I will apply this ratio that makes it easier to transform the grain weight into the weight of bread and generously assume that to enjoy their plentiful – and healthy – dietary lifestyle, the hypothetical family of six would only need about 1,168 kg of wheat.

49. Decker, *Tilling the Hateful Earth*, p. 82, with reference to L. Foxhall, H.A. Forbes, ΣΙΤΟΜΕΤΡΙΑ: The Role of Grain as a Staple Food in Classical Antiquity, *Chiron* 12, 1982, p. 41-90, on p. 48.

50. See A.T. Jiménez González, Milling Process of Durum Wheat, in *Durum Wheat Quality in the Mediterranean Region*, ed. N. Di Fonzo, F. Kaan and M. Nachit, Saragossa 1995 (Options Méditerranéennes. Séminaires Méditerranéens 22), p. 43-51, on p. 45.

51. See Zuckerman, *Du village à l'Empire*, p. 166-167; cf. the remarks by J. Gascou, La table budgétaire d'Antaeopolis (*P.Freer* 08.45 c-d; *SB* XX 14494), revised version in Id., *Fiscalité et société en Égypte byzantine*, Paris 2008 (Bilans de recherche 4), p. 309-349, on p. 324-326.

52. See M. Junkelmann, Panis militaris. *Die Ernährung des römischen Soldaten oder der Grundstoff der Macht*, Mainz 2006[3] (Kulturgeschichte der antiken Welt 75), p. 112-113, for the last two estimates going back to L.A. Moritz, *Grain-Mills and Flour in Classical Antiquity*, Oxford 1958.

Despite this generous admission, however, I must take issue with the estimate of the "70 per cent of the ancient diet" consisting of cereal grains, and even more so, with the notion of "the ancient diet" as such. Here again the inscription from Pisidian Antioch provides new crucial data.

We may calculate that each pair of oxen prepared the soil for sowing 800:12 = 66 2/3 *modioi* of grain. This figure shows a remarkable correlation with Jacques Lefort's estimate of the size of peasants' holdings as being "in proportion to their workforce; in grain-growing regions, it may have oscillated around 4-5 ha in the case of *boidatoi* and 8-10 ha in the case of *zeugaratoi*." Since Lefort assimilates the *modios* of land to 0.125 ha, his estimate allots 64-80 *modioi* to a peasant with a team of oxen, and between 32 and 40 *modioi* to a peasant with just one ox; in one specific case, he calculates average holdings of 33 *modioi* for *boidatoi*, presumably 66 *modioi* for *zeugaratoi*.[53] If we take as a general guide the common definition of a *modios* of land as the area sown with one *modios* of wheat (this is not the place to examine this equation in detail), the coincidence of figures is most striking. It would be reasonable to admit that during the sowing campaign at Pisidian Antioch, each team of oxen tilled the area corresponding to a "two-oxen" (*zeugaratos*) peasant holding.

Lefort further suggests that a typical Byzantine peasant holding had one ox rather than a yoke.[54] On this assumption, we may attempt the following simulation. The average farmer owning one ox could sow 33 1/3 *modioi* of wheat. After the harvest, at the average yield of 1:3, he would have at his disposal 66 2/3 *modioi* of wheat when the seed stock was deducted. In a very good year, the yield of 1:3.5 would increase his reserves of disposable grain to little over 83 *modioi*. Assuming that he cultivated 33 *modioi* of second-category arable land, he would owe to the State just over 1.5 *nomisma* in taxes (at the well-attested "nominal" rate of 1 *nomisma* per 20 *modioi* for this category of land). Assuming that he paid his dues in grain or by selling his grain at the most favorable price attested of 12 *modioi* per *nomisma,* our peasant would have to dispose of for taxes little over 18 *modioi*. This would leave him with 48 to 65 *modioi* or ca. 430 to 580 kg of wheat, applying, as I must emphasize again, the most optimistic assumptions all along the way.

By grinding all his grain into flour and leaving nothing out, the peasant could dispose, in an average year, of 430 kg and in a good year of 580 kg of coarse flour. In other words, our peasant family cultivating second-quality land could only procure from its wheat harvest between (3390 × 430:365) ca. 4000 and (3390 × 580:365) ca. 5400 calories per day. This figure is a very far cry from the generous allocation of 10,847 calories per day calculated by Foxhall and Forbes (above). The gap is so huge that it cannot be whitewashed or dissimulated by simply adjusting some variables in the simulation. We need to understand first the rationale of the calculation cited and then take a fresh look at the peasants' diet.

53. Lefort, The Rural Economy (cited in n. 46), p. 247.

54. *Ibid.*, p. 248.

The first of these tasks is the easy one. All modern calorie counts of "the ancient diet" are almost exclusively based on the data related to the rations distributed to soldiers and to "citizens" of the capital cities. This data has the advantage of being available, coherent, and, for Late Antiquity, even plentiful.[55] What has not been properly recognized, however, is that this data is also exceptional in more than one respect. The recipients of state rations were by far the best-fed members of ancient society, but their combined share in the Empire's population was surely inferior to 5 percent at its highest (second-fourth centuries); in Byzantine times, it was statistically negligible. Soldiers, "citizens," and city-dwellers in general (a much larger category since most city-dwellers did not benefit from the citizens' rations) were also the only segment of the antique and medieval population who did not participate in the production of food. Their food security was ensured by the state, thanks to ample supply of cereal grains.

One way of describing the relations between city and countryside in Antiquity and the Middles Ages – occasionally in more recent times as well – would be as a struggle for grain. "Alienating" grain, the one foodstuff that could be stored over time, was the only way to guarantee food security to the cities and the army. Peasants enjoyed no food security and, paradoxically, we discover less bread in their diet than in citizens' or army rations.

430 kg and 580 kg of flour would produce, respectively, ca. 575 kg and ca. 775 kg of rough whole-wheat bread a year or ca. 1.6-2.1 kg per day. Thus we may visualize the bread supply of the average "one-ox" family in the form of sixteen to twenty-one 100-gram pitas, of ca. 250 calories each, that the peasant's wife baked daily in the village tandoor. Four to six pitas would probably go to the hard-working peasant, three to five would go to his wife, while the remaining nine to ten would be split between the four dependents. With his four to six pitas our average peasant could procure from bread about 1000-1500 calories a day, about 33 to 50 percent of the daily intake of ca. 3 000 calories required for a working man; likewise for his wife, if we estimate her daily intake at ca. 2 400 calories.[56] One may easily calculate that with this generous allowance, the nutritional needs of the other members of the family would be satisfied by bread at a much lower rate. And, needless to say, a family of four would fare better than a family of six.

The problem of underproduction by Byzantine peasants was posed by Jacques Lefort, who wrote: "Very low yields would imply, for the peasants to be able to survive, that they cultivated considerable areas, which would in turn indicate, given the technical means at their disposal, superhuman work."[57] Lefort's solution

55. On rations, see Zuckerman, *Du village à l'Empire*, p. 160-170; cf. Id., Le cirque, l'argent et le peuple. À propos d'une inscription du Bas-Empire, *REB* 58, 2000, p. 69-96, on the δημόται, citizens of Constantinople defined by the entitlement to annona rations.

56. For the various appraisals of the minimal calorie intake necessary for survival, see B. Milanovic, An Estimate of Average Income and Inequality in Byzantium around Year 1000, *Review of Income and Wealth* 52/3, 2006, p. 449-470, on p. 454. The lowest estimate quoted by the author places the subsistence minimum at 2 000 calories per day.

57. J. Lefort, Rural Economy and Social Relations in the Countryside, *DOP* 47, 1993, p. 101-113, on p. 103 (reprinted in Id., *Société rurale* [cited in n. 46], p. 279-292, on p. 281).

consisted in admitting slightly higher average yields, which, if calculated into calories, would not have saved the situation. As for the area that could be tilled by a pair of oxen, our inscription brings substantial new evidence in support of Lefort's moderate estimation. Michael Decker more than doubled the average yield and enhanced by a half the *modioi*, in which the harvests were measured. This resolute action surely contributed to drawing a "general picture of a healthy economy faring well above subsistence," as David K. Pettegrew puts it in his review of Decker's monograph.[58] Whether this image is as "convincing" as the reviewer claims it to be is a different question.

I will not try to explore the possible compensation mechanisms that could allow peasants specializing in oil or wine production, for instance, to complete their grain rations by purchase. Such mechanisms could only profit the dwellers of coastal areas in periods of uninhibited Mediterranean trade; even in the best of times they would be of little succor for the inhabitants of Pisidia or inner Lycia. The actual solution lies elsewhere.

In 1953 Leland G. Allbaugh published his study of the post-war Cretan economy, which became justly famous (while also attracting from the start some justified criticism that is of no concern for us here). This book provided the first quantified description of the dietary pattern, which is now highly popular under the name of Cretan or Mediterranean diet. Enough is to point out its one salient feature. In the sample examined by Allbaugh, the peasants derived only 39 percent of calories from cereals and cereal products,[59] a figure as close to the one produced by my simulation as it is removed from Decker's estimation of 70 percent. This observation suggests that the Mediterranean diet was not invented in post-war Crete.

The fallacious notion of "the ancient diet" based on massive consumption of bread should be replaced with a multiplicity of diets and with a clear understanding that eating bread to satiety was rather a status symbol. Those who had most bread in their diet were not peasants who grew it by the sweat of their brows, but citizens and soldiers, for whom the wheat was collected by the coercive apparatus of the state. And in closing, I wish to go back to the peasant family from the district of Arneai. While a Russian peasant would have starved to death after two or three years of wheat crop failure, the biographer of Saint Nicholas of Sion did not consider noteworthy that the peasants from Arneai had survived this condition for twenty years. This was not the miracle. It was obvious for the hagiographer that the peasants had alternative sources of nutrition – well described by Michel Kaplan.[60] As we have learned, these food resources alternative to cereal grains were not a mere dietary supplement reduced to ca. 30 percent of the total calorie intake, but rather made up between a half and two thirds of peasants' nourishment.

58. *Bryn Mawr Classical Review* 2012.10.08 (online). For more praise, see the review by J. Haldon in *Journal of Agrarian Change* 11/2, 2011, p. 269-271.

59. L. G. Allbaugh, *Crete: A Case Study of an Underdeveloped Area*, Princeton 1953, p. 106-114.

60. Kaplan, *Les hommes et la terre*, p. 25-46; see also a comprehensive survey in Decker, *Tilling the Hateful Earth*.

God as the husbandman of the world

The tedious calculations of surface and capacity measures, weights, yields, and rations, that I have presented above, will fascinate very few readers apart from the recipient of this volume. Models and mentalities, images and societal patterns, sanctity and gender, have long pushed agrarian topics away from the foreground of Byzantine studies, leaving little place for technicalities. But even for a reader abreast of these modern trends in our field of study, the inscription from Pisidian Antioch brings something unexpected and inspiring: the image of "my Lord, the husbandman of the world" (ὁ κύριός μου ὁ γεωργὸς τοῦ κόσμου).

The antecedents of this image are easy to grasp. The closest textual parallel, kindly pointed out to me by Olivier Delouis, comes from the realm of wine-growing, when Christ describes himself as vineyard and his Father as its tender / γεωργός: Ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν (John 15, 1). Yet, the Gospels, and the New Testament as a whole, also carry quite a few agricultural parables focused on sowing. Enough is to mention the Parable of the Sower in Mark 4 (cf. Luke 8) featuring God sowing grain which is the word (ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει). In the specific context of the inscription that deals with sowing and reaping the harvest, γεωργός could also be translated as harvester.

The parables were variously developed by commentators. John Chrysostom may instruct a cleric to cultivate his flock's souls just as they cultivate their fields (γεωργοῦσιν ἐκεῖνοι τὴν γῆν, σὺ γεώργησον αὐτῶν τὰς ψυχάς).[61] Cyril of Scythopolis praises the saints Euthymios and Sabas as peasants who sowed grace on earth (ὑμᾶς τοὺς γεωργοὺς ὡς ἀληθῶς φρονίμους μακαρίζομεν· ἐπὶ τῆς γῆς γὰρ ἀφειδῶς ἐσπείρετε ἔλεος).[62] But no number of agricultural metaphors should cover up the fact that the image of God as the "husbandman of the world" is peculiar to the theological thinking of our farmer and to the commemorative inscription from Antioch in Pisidia. And while I have nothing further to add on the topic, I am sure that this aspect of the inscription will retain attention and receive comment.

It is, therefore, with all the more joy that I offer this small new text to the untiring tiller of the field of Byzantine studies, Professor Michel Kaplan.

Constantin Zuckerman
École pratique des Hautes Études
(Section des sciences historiques et philologiques)
UMR 8167 Orient et Méditerranée

61. John Chrysostom, *In acta apostolorum*, Homily XVIII, PG 60, col. 147.

62. I quote the retroversion in Greek of the Slavonic translation by D. E. Afinogenov, Pohvala prep. Evfimiju Velikomu i prep. Savve Osvjaščennomu Kirilla Skifopol'skogo, *Vestnik drevnej istorii* 2014/1 (288), p. 231-251, and 2014/2 (289), p. 218-234, see p. 218.

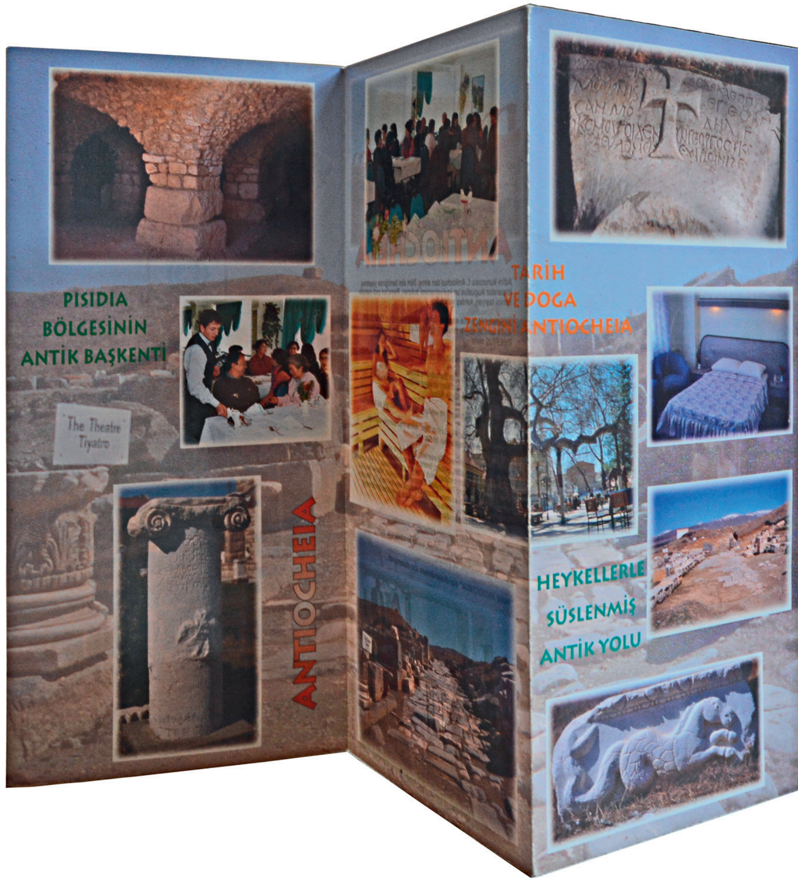


Figure 2 - The harvest inscription from Antioch in Pisidia: *editio princeps*

Abbreviations

Decker, *Tilling the Hateful Earth*

M. Decker, *Tilling the Hateful Earth. Agricultural Production and Trade in the Late Antique East*, Oxford 2009 (Oxford Studies in Byzantium)

Géométries du fisc

Géométries du fisc byzantin, éd. J. Lefort et al., Paris 1991 (Réalités byzantines 4)

Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance*

M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du* VIe *au* XIe *siècle. Propriété et exploitation du sol*, Paris 1992 (Byz. Sorb. 10)

Zuckerman, *Du village à l'Empire*

C. Zuckerman, *Du village à l'Empire : autour du registre fiscal d'Aphroditô (525/526)*, Paris 2004 (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 16)

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AASS	*Acta Sanctorum*
An. Boll.	*Analecta Bollandiana*
Annales HSS	*Annales. Histoire, Sciences sociales* [avant 1994 *Annales ESC (Annales. Économies, Sociétés, Civilisations)*]
B	*Basilicorum libri LX*, *series A*, éd. H. J. Scheltema et N. Van der Wal, *series B*, éd. H. J. Scheltema et D. Hohlwerda
BCH	*Bulletin de correspondance hellénique*
BHG	*Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., et *Auctarium*
BHL	*Bibliotheca hagiographica latina*
BHO	*Bibliotheca hagiographica orientalis*
BMGS	*Byzantine and Modern Greek Studies*
BSl.	*Byzantinoslavica*
Byz.	*Byzantion*
Byz. Forsch.	*Byzantinische Forschungen*
Byz. Sorb.	Byzantina Sorbonensia
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*
CArch.	*Cahiers Archéologiques*
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CJ	*Corpus iuris civilis*, t. 2, *Codex Iustinianus*, éd. P. Krüger
ClAp	*Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, éd. M. Geerard
CPG	*Clavis patrum graecorum*, éd. M. Geerard
CRAI	*Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
D	*Corpus iuris civilis*, t. 1, *Digesta*, éd. Th. Mommsen et P. Krüger
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
DChAE	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*
EEBS	Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
EHB	*The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, éd. A. Laiou
EI et *EI* 2	*Encyclopédie de l'Islam*, 1re et 2e éd.
EO	*Échos d'Orient*
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
GRBS	*Greek, Roman and Byzantine Studies*
IRAIK	*Izvestija Russkogo arheologičeskogo institute v Konstantinopole*
JÖB	*Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* [avant 1969 *JÖBG*]

Mansi	*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, éd. J. D. Mansi
MGH	Monumenta Germaniae historica
MM	*Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, éd. Fr. Miklosich et J. Müller
Néos Hell.	*Νέος Ἑλληνομνήμων*, éd. Sp. Lampros
Nov.	*Corpus iuris civilis*, t. 3, *Novellae*, éd. R. Schoell et G. Kroll
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	*Orientalia Christiana Periodica*
ODB	*The Oxford Dictionary of Byzantium*, éd. A. Kazhdan
PG	Patrologiae cursus completus, series Graeca, éd. J.-P. Migne
PL	Patrologiae cursus completus, series Latina, éd. J.-P. Migne
PLP	*Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*
PLRE	*The Prosopography of the Later Roman Empire*
PmbZ	*Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit*
PO	Patrologia orientalis
Rallès-Potlès	*Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, éd. G. A. Rallès et M. Potlès
RE	*Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*
REArm.	*Revue des études arméniennes*
REB	*Revue des études byzantines* [avant 1946 *EB*]
REG	*Revue des études grecques*
RESEE	*Revue des études sud-est européennes*
RH	*Revue historique*
RHM	*Römische historische Mitteilungen*
RHR	*Revue de l'histoire des religions*
RN	*Revue numismatique*
ROC	*Revue de l'Orient chrétien*
RSBN	*Rivista di studi bizantini e neoellenici*
SC	Sources chrétiennes
SEG	*Supplementum epigraphicum graecum*
Subs. Hag.	Subsidia Hagiographica
Syn. CP	*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. H. Delehaye
TIB	Tabula Imperii Byzantini
TM	*Travaux et mémoires*
TM, Monogr.	Travaux et mémoires, Monographies
VV	*Vizantijskij Vremennik*
Zepos	*Jus Graecoromanum*, éd. J. et P. Zepos
ZRVI	*Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*

TABLE DES MATIÈRES

Collection Byzantina Sorbonensia
dirigée par Michel Kaplan

1. Jean-François Vannier, *Familles byzantines : les Argyroi (IXe-XIe siècles)*, 1975.

2. Michel Kaplan, *Les propriétés de la Couronne et de l'Église dans l'Empire byzantin (Ve-VIe siècles)*, 1976.

3. *Geographica byzantina.* Sous la direction d'Hélène Ahrweiler, 1981.

4. *Philadelphie et autres études.* Sous la direction d'Hélène Ahrweiler, 1984.

5. Jean-Claude Cheynet, Jean-François Vannier, *Études prosopographiques*, 1986.

6. *Les Italiens à Byzance. Édition et présentation de documents* par Michel Balard, Angéliki E. Laiou et Catherine Otten-Froux, 1987.

7. *Géographie historique du monde méditerranéen.* Sous la direction d'Hélène Ahrweiler, 1988.

8. Élisabeth Malamut, *Les îles de l'Empire byzantin (VIIIe-XIIe siècles)*, 1988.

9. Jean-Claude Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, 1990.

10. Michel Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle. Propriété et exploitation du sol*, 1992.

11. *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*. Publié par Catherine Jolivet-Lévy, Michel Kaplan, Jean-Pierre Sodini, 1993.

12. *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, 1996.

13. Grégoire Antiochos, *Éloge du patriarche Basile Kamatèros*. Texte, traduction, commentaire par Marina Loukaki, 1996.

14. *Autour de la Première Croisade*. Actes réunis par Michel Balard, 1996.

15. Anna Avraméa, *Le Péloponnèse du IVe au VIIIe siècle. Changements et persistances*, 1997.

16. *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, 1998.

17. *Le partage du monde. Échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale.* Sous la direction de Michel Balard et Alain Ducellier, 1998.

18. *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées.* Sous la direction de Michel Kaplan, 2001.

19. *Migrations et diasporas méditerranéennes (x^e^-xvie siècles).* Sous la direction de Michel Balard et Alain Ducellier, 2002.

20. *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*. Textes réunis par Damien Coulon, Catherine Otten-Froux, Paule Pagès et Dominique Valérian, 2004.

21. *Byzance et le monde extérieur. Contacts, relations, échanges.* Sous la direction de Michel Balard, Élisabeth Malamut et Jean-Michel Spieser, 2005.

22. Sophie Métivier, *La Cappadoce (ive-vi^e^ siècle). Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient*, 2005.

23. *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance.* Sous la direction de Michel Kaplan. Textes réunis par Paule Pagès, 2006.

24. *Économie et société à Byzance (viiie-xiie siècle). Textes et documents.* Sous la direction de Sophie Métivier, 2007.

25. Benjamin Moulet, *Évêques, pouvoir et société à Byzance (viiie-xie siècle). Territoires, communautés et individus dans la société provinciale byzantine*, 2011.

26. Svetlana Tomeković, *Les saints ermites et moines dans la peinture murale byzantine.* Édité par Lydie Hadermann-Misguich et Catherine Jolivet-Lévy, 2011.

27. Théodore Agallianos, *Dialogue avec un moine contre les Latins (1442)*. Édition critique, traduction française et commentaire par Marie-Hélène Blanchet, 2013.

28. Raúl Estangüi Gómez, *Byzance face aux Ottomans. Exercice du pouvoir et contrôle du territoire sous les derniers Paléologues (milieu xive-milieu xve siècle)*, 2014.